

И.В. Фотиева

**Мораль в современной философско-
научной картине мира**

Монография

Барнаул, 2004

Содержание

Введение

ГЛАВА 1. Теоретико-практическая актуальность исследования онтологических проблем этики

- §1. Предпосылки осмысления морали как целостного феномена
- §2. Противоречия и тупики этических концепций как следствия односторонности исходных картин мира
- §3. Принцип единения-любви как основа содержательной всеобщности морали

ГЛАВА 2. Синтез метафизической и натуралистической парадигм в философской мысли XIX – XX веков

- §1. Эволюция онтологической линии в западной философии
- §2. Основные идеи и проблемы метафизики в современных интерпретациях
- §3. Формирование натуралистического направления в философии XIX–XX веков
- §4. Первый этап развития синтетической философской парадигмы

ГЛАВА 3. Онтологические аспекты формирующейся философско-научной картины мира

- §1. Современная натурфилософия: системность, междисциплинарность, глобальный эволюционизм
- §2. Направленность эволюционного процесса и принципы отбора эволюционирующих систем
- §3. Фундаментальные принципы эволюции
- §4. Проблемы синтетического подхода и их возможные решения

ГЛАВА 4. Интерпретация основных проблем этики в рамках синтетической парадигмы

- §1. Добро, долг, свобода на разных ступенях формирования морального феномена
- §2. Взаимосвязь индивидуализации и единения в развитии морального сознания
- §3. Моральная потребность: ее сущность и место в системе потребностей
- §4. Моральное развитие личности: путь от удовольствия к радости
- §5. Рациональность и оптимальность в морали

Введение

В развитии философской и научной мысли XX века отчетливо вырисовывается тенденция, которую чаще всего называют синтетической. Закономерное разделение «наук о природе» и «наук о духе» в процессе их развития сменяется столь же закономерным синтезом, поиском на новом уровне их единых оснований.

Одной из главных причин этого является, на наш взгляд, научная революция, эпохальная смена базовых положений естественных наук, начавшаяся во второй половине XIX века. Успехи естествознания вели к тому, что его конкретные результаты и наиболее важные обобщения не могли игнорироваться представителями гуманитарной мысли, не могли не учитываться в их построениях и концепциях. В то же время они заставили философов, социологов, историков, исследователей культуры заново решать старый вопрос о соотношении понятий «природа» и «дух» (или природа и культура), четче формулировать различия между ними, детальнее обосновывать несводимость второго к первому. Со своей стороны представители естественных наук закономерно претендовали на то, что начавшаяся смена парадигм в естествознании кладет начало новой фазе в развитии гуманитарной и, в частности, философской мысли.

Одновременно с этим само естествознание все более «социализировалось» и «гуманизировалось». Этому способствовали признание неотрывности общего хода развития науки и интерпретации полученных результатов от социально-исторического контекста и от ценностных установок исследователя и общества; сложность оценки последствий применения научных открытий; перенос акцента на исследование «человекообразных» систем и многие другие факторы. Результатом явился не только рост числа концепций, находящихся на стыке философской и естественно-научной мысли, но и возросшая глубина проработки их оснований. Ранние, наивные эволюционистские интерпретации появления человеческого разума и формирования общества, развития культуры и морали постепенно переросли в неозоловционную парадигму (парадигму глобального эволюционизма). Мировоззренческие поиски многих физиков первой половины XX века привели в конечном итоге к формированию целого направления – своеобразной «физикалистской» онтологии и гносеологии. На базе синергетики ведется множество гуманитарных, в том числе философских, исследований. А такое направление, как системная философия, представляет собой уже сложившуюся на основе системно-структурного подхода философскую школу с признанной методологией и категориальным аппаратом.

В итоге можно констатировать постепенное формирование единого синтетического направления и в его рамках – философско-научной картины мира. При этом становится возможным говорить об универсальности этой формирующейся картины мира, т.е. об открытии и

признании единых принципов бытия мира и человека. В связи с этим возникают закономерные вопросы: не является ли подобный процесс неправомерной позитивистской попыткой поглощения философии естествознанием; как с универсалистским подходом совместить одного из «китов», на которых стоит современная философия, – признание принципиальной множественности подходов, концепций; как в рамках синтетической картины мира интерпретировать духовное, не впадая в редукционизм; нет ли финализма в этой тенденции; как с ней совместить бесконечность человеческого познания и развития? Эти вопросы одновременно указывают на те проблемы, с которыми связана синтетическая тенденция. Но имеются основания полагать, что они знаменуют неизбежные трудности начала нового этапа. Анализ указанных проблем, поиск путей их решения является одной из задач настоящего исследования.

В рамках же синтетической картины мира в свою очередь становится возможным заново решать многие традиционные философские задачи, в частности, выявление онтологических оснований морали. Актуальность этой задачи связана не только с тем, что данный вопрос является одним из основных в философско-этической мысли. Как сказал В.В. Миронов, постановка проблем о месте и сущности человека как особой структуры бытия, о бытии как таковом задает нам онтологический уровень их постижения; при этом объяснить поведение человека и выдвинуть перед ним систему реализуемых этических принципов оказывается невозможным без опоры на поиск неких предельных компонентов бытия¹. Не менее существенна здесь та практически общепризнанная кризисная ситуация, в которой находится современное человечество. Ученые, общественные деятели, анализируя сегодняшнюю действительность, все чаще говорят о глобальном кризисе цивилизации, или, точнее, о принципиальной тупиковости ряда тенденций современной глобализации. Одним из основных тезисов идеологии глобализации является утверждение «свободного самоопределения» личности при фактическом отрицании любых детерминант – национальных, культурных, религиозных, моральных. При доведении этого плюралистического подхода до логического конца личность лишается оснований для жизненной ориентации и в первую очередь для осмысленного морального выбора, который, в свою очередь, предполагает наличие обоснованных представлений о человеке как таковом, о его месте и назначении в мире и о самом мире, – то есть того, что и называется картиной мира.

Помимо этого, и сам ход развития этической мысли, на наш взгляд, подводит к поиску неких предельных оснований морали, которые стали бы фундаментом будущей «метаэтики», включающей различные подходы в качестве граней. Тем самым была бы преодолена односторонность большинства этических концепций и направлений, которая проявляется в

¹ Миронов В.В. Онтологическая сущность этики // Вестник МГУ. 2001. Сер.7. Философия. С.14–15.

неудовлетворительности объяснения противоречивых сторон всего многообразия моральных отношений.

Таким образом, имеется достаточно оснований для постановки на новом уровне известного вопроса этики об источнике морали. Исходя из всего сказанного, он может быть переформулирован как вопрос об онтологических основаниях морали в современной философско-научной картине мира. При этом цель исследования предстает в виде двух неразрывно взаимосвязанных задач: обоснование закономерности формирования единой, синтетической, философско-научной картины мира и выявления ее базовых положений; нахождение онтологических оснований морали в данной картине мира. Мы, разумеется, не претендуем на сколько-нибудь полную реконструкцию основных аспектов формирующейся синтетической картины мира, за исключением онтологического и отчасти гносеологического аспектов, в той мере, в какой это необходимо для решения поставленных в работе задач.

ГЛАВА 1. Теоретико-практическая актуальность исследования онтологических проблем этики

§1. Предпосылки осмысления морали как целостного феномена

Говоря о перспективности исследования этических проблем на базе современной философско-научной картины мира, следует, на наш взгляд, вначале рассмотреть вопрос о том, закономерен ли этот подход с позиций самой этики, вытекает ли он из назревших в ней проблем и способствует ли их решению. Этому вопросу и будет посвящена первая глава нашей работы.

Ставя проблему нахождения онтологических оснований морали, естественно прежде всего уточнить, о каком понимании морали идет речь. Как известно, существуют разные определения морали, и выбор одного из них сам нуждается в обосновании. В нашей работе мы будем исходить из представления о морали как о многоуровневом целостном феномене; при этом *разные ее понимания отражают разные грани и уровни проявления этого феномена*. Это представление наиболее согласуется с основными положениями современной картины мира, о чем мы далее будем говорить, но необходимо понять, насколько оно отвечает логике развития самой этики.

В определенном смысле этика в системе философского знания всегда была выделена. Ее специфика заключалась прежде всего в том, что философско-теоретический и нормативный аспекты этики тесно взаимосвязаны: «философско-мировоззренческие ориентации этики не являются нравственно нейтральными, они содержат в себе ценностные значения... задают этике нормативные перспективы»¹. С этим связана и трудность определения предметной области этики. На нее указывают многие философы, особенно очевидной эта проблема стала в конце XIX–XX веках в связи с тенденцией формализации этического знания, построения его по образцу естественных дисциплин. Сейчас можно сказать, что эта тенденция во многом изжила себя, но проблема определения предмета этики, систематизации, структурирования ее материала не теряет своей актуальности.

Так, авторы статьи «О систематизации этического знания» пишут об «...огромном и разнородном "этическом хозяйстве", где отсутствует не только единство в ответах на некоторые фундаментальные вопросы, но и в самой постановке этих вопросов и даже в понимании объекта этики ("что такое мораль") и ее предмета ("что такое этика, чем она занимается")»². В статье рассматриваются различные определения предмета этики: этика – это то, чем традиционно занимаются этики, то есть то, что принято

¹ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С.20.

² Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Максимов Л.В. О систематизации этического знания // Философские науки. 1997. № 1. С.64–65.

называть этикой в контексте европейской (или европоцентристской) культуры – определение, указывающее на эмпирический объект этики и нуждающееся в дальнейшем теоретическом осмыслении; этика это наука о морали – определение, слабость которого связана с тем, что большая часть этических построений не является наукой в традиционном понимании; этика это сфера рассуждений «на темы» морали и пр. Все эти определения не помогают преодолеть свойственный этике синкретизм, и для его преодоления, по мнению авторов, необходима новая систематизация этического знания; в первую очередь, как считает один из соавторов статьи Л.В. Максимов, «...разграничение... ценностных (нормативно-оценочных) и когнитивных элементов», признание «...фактического существования двух этик – нормативной и теоретической»¹.

При этом задается вопрос о том, можно ли вообще этику рассматривать как органическое, а не аддитивное целое, совокупность разных видов духовной деятельности. Нормативная этика – это «...моральная рефлексия, рационализированное моральное сознание» (там же). Она всегда что-то оценивает или предписывает, в явной или неявной форме, и в ее основе всегда лежит некое принятое представление о добре и зле, должном и не должном. В то же время в нее входит и «...набор (или система) доводов, аргументов в защиту данных ценностных положений» и картина мира как основание для аргументации. Теоретическая же этика имеет своим объектом познания саму мораль. К ее функциям относятся: «...описание морального феномена и объяснение его и выработка знаний, которые могут быть использованы для целенаправленного формирования нравственных ориентиров»². Кроме этого, в состав ее входят метафизические и научные концепции, объясняющие мораль. «Например, этический натурализм в нормативно-этическом контексте – это определенная жизненная "ценностная" позиция, обоснованная через "естественные" ценности или "естественную" картину мира; в теоретико-этическом контексте натурализм – это способ объяснения морали через "естественные" причины... Можно быть сторонником автономной этики в ее нормативном аспекте (то есть полагать, что нравственные принципы не нуждаются в обосновании) и в то же время отвергать теоретический вариант автономной этики (то есть признавать, например, социальную или биологическую детерминированность морали)»³.

Данное разделение имеет безусловное методологическое и теоретическое значение. Оно способствует, во-первых, вычленению собственно морали из всего этического контекста, представляющего собой чаще всего «...нечто более общее и размытое, включающее в себя мораль только в качестве элемента и аспекта: благо, счастье, душевные качества, нравы, обычаи и т.д.»⁴. Во-вторых, разграничение самих подходов к

¹ Там же. С.69.

² Там же.

³ Там же. С.69-71.

⁴ Там же. С.67.

проблемам, решаемым в этике, помогает при оценке этических концепций четко выделить в них исходную картину мира, в результате чего анализ будет более системным и полным. Но в то же время, на наш взгляд, это разделение демонстрирует и неразрывную взаимосвязь выделенных аспектов этики: если некто стоит, например, на естественно-научных позициях и признает мораль продуктом биологической эволюции, развитием «социальных инстинктов» – тем самым он прямо или косвенно обосновывает нравственные принципы, которые вытекают из этого миропонимания.

За этим видится другой принципиальный вопрос, решение которого является одной из наших основных задач: правомерно ли считать саму мораль, включая все интуитивно объединяемые смыслы и интерпретации этого термина, действительно единым и целостным феноменом. А.А. Гусейновым и соавторами понятие морали определяется как «...философская абстракция, подразумевающая и охватывающая все богатое содержание реальной нравственности, выявляющая идеально-всеобщее в многообразных нравственных отношениях»¹, из чего можно сделать заключение о единстве различных пониманий морали. С другой стороны, даже при кратком перечислении возможных смыслов, вкладываемых в понятие морали, вновь может возникнуть сомнение в возможности обосновать это интуитивное ощущение ее внутреннего единства. «Нравственность можно трактовать и как человеческую добродетель, и как область духа, сознания, и в качестве резидента трансцендентальных сущностей, как некоторое усилие особым образом направленной воли, и как область общественно значимого и необходимого поведения, и как совокупность норм и требований, и как область универсальных суждений, и как феномен, ответственный за целеполагание в истории и в отдельно взятой человеческой жизни, а также как идеологию или мировоззрение либо особую мотивацию поступков, как способ существования человечности (гуманности), как применение языка»². Не достигается ли в таком случае интерпретация морали как целостного феномена за счет того, что многие грани и проблемы просто исключаются из рассмотрения?

На наш взгляд, это сомнение не имеет под собой достаточных оснований. Прежде всего, даже сам факт постоянного переплетения в истории этики ее нормативной и теоретической части, ценностных установок и рефлексии на тему морали, социального и личностного аспектов можно рассматривать как определенное свидетельство их внутренней связанности. Например, попытки выделить в этике только «научную», формальную часть, как, например, в различных вариантах метаэтического подхода, лишь усилили интерес к ее практической стороне, к реальным моральным проблемам. Так, Л.В. Максимов утверждает, что «метаэтика не выступает судьей в этических спорах, не участвует в

¹ Этика / Под общ.ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999. С.291.

² Там же.

формировании ценностных позиций. Она выполняет упорядочивающую, систематизирующую функцию, вносит логическую дисциплину в этические споры... Метаэтический анализ нужен этике в той мере, в какой решение ее практических моральных проблем зависит от ее логико-методологического обеспечения»¹. В то же время еще в период наибольшей популярности метаэтики исследователи отмечали, что ее основная задача – логический анализ соотношений между нравственными суждениями с точки зрения их противоречивости или непротиворечивости – напрямую связана с нашим исходным пониманием морали. Как писал Дж. С্মарт, «эмотивисты забывают, что самое простое "этическое мышление" обычно связано с вопросами метафизического характера»². Другие резюмировали, что «этика как наука больше не существует, поскольку ее предметом считают анализ слов в моральном суждении, но не поступков, а, следовательно, она не касается никаких содержательных проблем»³; «современная этика, занимаясь метапроблемами, все больше, однако, обращается к нормативной этике»⁴. Как подчеркивает Л.В. Коновалова, «за последние 10–20 лет в западной этической науке произошли кардинальные изменения. Свойственный ей в недавнем прошлом метаэтический характер, с присущими метаэтике признаками: принципиальным противопоставлением себя нормативной этике, ценностной, а значит, идеологической и политической, нейтральностью, увлеченностью абстрактным анализом этических терминов... намеренным уходом от обыденной моральной повседневности... как-то незаметно, исподволь, вдруг сменился прямо противоположными установками.... Ориентация на абстрактную теорию морали сменилась интересом к прикладным областям этики»⁵.

Далее, рассматривая даже в первом и схематичном приближении основные категории, направления и проблемы этической мысли, трудно не увидеть их внутреннюю связанность. Сошлемся здесь снова на классификацию А.А. Гусейнова и соавторов, которые говорят о том, что размышления о предмете этики в истории европейской этики концентрировались вокруг ряда альтернатив:

– теоретической и практической философии. Этика рассматривалась или как специальная философская дисциплина, производная от гносеологии и онтологии (Декарт, Юм), или просто частная дисциплина (Дюркгейм, аналитическая философия). Другие философы, такие, как А. Швейцер, В. С. Соловьев усматривали в этике основу духовной жизни;

– счастья и добродетели: рассмотрение добродетели как средства и пути к счастью дает эпикурейско-эвдемонистическую традицию;

¹ Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10. С.41.

² Smart J.J., Williams B. Utilitarianism, for and against. Cambridge, 1973. P.3.

³ Wheatly J. Ethics does not exist // Ethics. 1973. V.84. № 3. P. 62–69

⁴ Frankena W. Thinking about Morality // Canadian Journal of Philosophy . 1981. v.XI № 2. P.5.

⁵ Коновалова Л.В. Новые моральные проблемы // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М.,1990 С.200.

рассмотрение счастья как следствия добродетели дает стоическую традицию;

– разума и моральных чувств в моральной мотивации: разные решения отражаются в этическом интеллектуализме (Сократ, Кант) и этическом сентиментализме (Шефтсбери, Хатчесон);

– самоценности морали и ее эмпирической обусловленности: этический абсолютизм (стоики, Кант, Швейцер) и релятивизм (скептицизм, марксизм, Ницше, прагматизм, ситуативная этика);

– индивидуальной и социальной этики: критерием различения является рассмотрение морали как способа самосовершенствования личности (Спиноза, Толстой) или формы упорядочения общественной жизни (французские просветители, Маркс);

– этико-социального идеала и сверхморального идеала личности: расхождения связаны с вопросом о том, является ли возвышение добра над злом, добродетели над пороком пределом устремлений человека (Пелагий, В.С. Соловьев), или ему доступно желать прорыва по ту сторону добра и зла в надморальную реальность (Августин, Ницше)¹.

Различные выборы в этих альтернативах, на наш взгляд, не противоречат друг другу, а, скорее, взаимодополняются; акцент на одном из них совсем не обязывает к отрицанию противоположного. Например, можно ли жестко противопоставлять личное совершенствование и упорядочение общественной жизни? Очевидно, что нравственно развитые личности сформировали бы общество гораздо более высокого порядка, и, напротив, гармоничное общество способствовало бы воспитанию высокого морального уровня его членов. Далее, «антиномичные представления о морали как а) системе (кодексе) вменяемых человеку в исполнение норм и ценностей... и б) сфере индивидуального самополагания личности»², оказываются при более детальном анализе лишь относительно антиномичными, так как «...строго говоря, различие между запретом и побуждением имеет смысл только в практическом плане;... любое нормирование, коль скоро устанавливается определенный стандарт... указывает на недопустимое... и представляет тем самым ограничение конкретных действий»³.

Соответственно, противопоставление двух подходов к концептуализации морали – первого как формы императивности, системы норм, вменяемой личности (со стороны природы, общества или как самозаконотворчество), и второго как сферы ценностей, задаваемых дихотомией добра и зла (где проявляется стремление человека к добру и отвращение от зла), также имеет скорее методологический характер, задающий разные направления исследования сложного феномена морали. В самом деле: каким образом может осуществляться стремление к добру, как не через самоограничение, саморегуляцию, через задание себе неких

¹ Этика / Под общ.ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999. С.26

² Апресян Р.Г. Мораль // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С.260.

³ Там же.

императивов? И само добро всегда конкретизируются в нормах, с которыми человек соотносит свои цели-ценности¹. Последние же, добавим, неразрывно связаны с общим представлением о мире, месте и роли в нем человека, то есть с картиной мира данной личности.

Конечно, здесь можно выдвинуть следующее возражение: эти, казалось бы, убедительные рассуждения могут натолкнуться на более глубокие противоречия при детальном исследовании. И действительно, если указанная взаимодополняемость самоочевидна, с чем же, в таком случае, связано восприятие данных альтернатив в истории этики именно как альтернатив, причем явно отражающихся и в конкретной моральной практике? Скажем, личности принципиально важно, подчиняется ли она внешним требованиям, пусть и самым разумным и обоснованным, или же ее действия – результат свободного выбора.

Для ответа на этот вопрос рассмотрим вначале еще одну проблему: предлагаемое целостное понимание морали фактически означает ее абсолютность и универсализм: в иерархической системе, в какую превращается мораль при нашем подходе, выявляются единые (абсолютные) основания, из которых можно вывести некое универсальное содержательное «ядро» моральных требований. Но не противоречит ли такой подход реалиям современного мира, казалось бы, окончательно сориентированного на «множественность моралей»? Как пишут В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов, «любое этико-эмпирическое исследование просто запрещает пренебрежение фактом нарастающего культурного многообразия онтологии морали. Более того, каждая великая цивилизация, создав субкультуры, предложила свое понимание того, что следует считать универсальным, если угодно – общечеловеческим»².

В то же время из того очевидного факта, что моральные системы очень существенно различались от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, отнюдь не вытекает невозможность нахождения единой основы и единого ядра моральных норм, по-разному воплощенных в каждой из таких систем. Последовательно же релятивистский подход здесь вообще вряд ли реализуем. Как верно замечает А.К. Судаков, «ни один последовательный релятивист и нигилист не оставляет себя без всякой нормативной моральной идеи; значимость этой идеи он, однако, признает, для известных условий, в дальнейшем обосновании не нуждающейся, и оказывается сам апологетом некоей скрытой формы абсолютизма»³.

Далее, не снимается ли в таком понимании вся этическая проблематика? Отвечая на этот вопрос, мы солидаризируемся с подходом Ю.М. Федорова, развитым в его работе «Универсум морали», где разрабатывается универсалистская концепция морали. По определению автора, «мораль – это целостная система регуляторов, иерархизированная по уровням укорененности субъекта в природном, социальном, родовом и

¹ Там же. С. 280.

² Бакштановский В., Согомонов Ю. Моральный выбор журналиста. Тюмень, 2002. С.129.

³ Судаков А.К. Абсолютизм и релятивизм //Этика: энциклопедический словарь. М., 2001. С.9.

космическом универсумах. Каждый из универсумов имеет свое особое семантическое пространство, в пределах которого формируются и функционируют парадигмы морали, различающиеся между собой как по целям, так и по способам распаковывания человеческих смыслов, содержащихся в нравственном менталитете субъекта... Мораль, нравственность своими разнообразными формами располагается на континууме, крайними точками которого выступают процессы субъективирования и объективирования»¹.

К данной работе мы еще будем обращаться, а пока зафиксируем основную идею автора, которую мы бы переформулировали следующим образом: *мораль универсальна в том смысле, что она соразмерна человеку, как и сам человек соразмерен миру*. Как различные иерархические уровни человека – биологический, психологический, социальный, духовный – подразумевают, с одной стороны, целостность самого человека, с другой – разные сферы исследования, со своими методами, спецификой, так и мораль, будучи универсальным феноменом, соразмерным человеку, в разной степени и в разной форме укоренена в этих различных уровнях, что и продуцирует различные ее понимания и сферы исследования.

Иначе говоря, *различные понимания морали отражают различные уровни бытия самого человека*. А последние, в свою очередь, соразмерны и со-бытийны иерархическим уровням Мира (что нам еще предстоит обосновывать). Очевидно, что при таком подходе сохраняется и относительная независимость (и бесконечность) различных исследований, касающихся человека, как и бесконечность развития и самостоятельность различных направлений в этике.

Теперь можно вернуться к поставленному выше вопросу об антиномиях в этике и в конкретной моральной практике индивида. На наш взгляд, они связаны как раз с тем, что различные выборы здесь отражают именно разные иерархические уровни морали, а также уровень нравственного сознания данной личности. На каждом более высоком уровне проблемы более низкого уровня, говоря языком Гегеля, «снимаются».

Например, человек, достигший в своем моральном развитии понимания (понимания-переживания, о чем мы позже будем говорить) самооценности морали, уже не нуждается в социальном «подталкивании» к выполнению нравственных норм. Причем, это снятие часто происходит как бы незаметно: человек «вдруг» обнаруживает, что, скажем, личное и общественное в его мировосприятии практически слились воедино; более того, личности, обладающие, если можно так выразиться, моральным талантом, как Л.Н. Толстой, уже в очень юном возрасте могут проявлять врожденное высокое нравственное сознание. Подробнее эту тему мы разовьем в главе, посвященной интерпретации этических проблем в рамках

¹ Федоров Ю.М. Универсум морали. Тюмень, 1992. С.400-401.

принятой нами онтологии, включая более детальный анализ некоторых основных антиномий в этике.

Таким образом, мы имеем основания исходить в нашей работе из представления о морали как о целостном многоуровневом феномене, соразмерном человеку в его целостности и имеющем свои проявления на всех соответствующих уровнях – биологическом, психологическом, социальном, духовном. Такой подход дает основания для построения в перспективе синтетической «метаэтической» концепции морали. Конечно, в таком подходе имеется определенная опасность. Подобные глобальные построения вызывают подозрение в претензии на законченность, завершенность, всеохватность, а значит – в «подгонке» фактов и выводов под заранее принятую схему; редукции одних подходов и неоправданной экстраполяции других. И действительно, такие искушения могут возникать при стремлении как-то совместить в одной концепции понятия и грани, традиционно считавшиеся несовместимыми, и автору, все же решающемуся на такую попытку, необходимо особо тщательно проверять свои построения. Но с другой стороны, элемент чрезмерных обобщений и упрощений, почти, наверное, неизбежный, естественно снимется впоследствии в результате критического анализа и дальнейшего развития теории. А этап синтеза, обобщения накопленного материала (к которому в этике относятся и сами концепции морали) в свою очередь, видимо, когда-то сменится новым этапом дифференциации и анализа уже новых, более сложных этических проблем.

§ 2. Противоречия и тупики этических концепций как следствие односторонности исходных картин мира

Продолжая исследовать поставленную проблему осмысления морали как целостного феномена и выявления ее онтологических оснований, вернемся к мысли о том, что эта проблема обусловлена закономерностями развития не только философско-научной мысли в целом, но и этической мысли, в частности. А именно тем, что она, с одной стороны, достигла очень высокого уровня в разработке отдельных проблем этики, а, с другой стороны, все более обнаруживает определенную односторонность большинства этических концепций и направлений. Такое положение, на наш взгляд, закономерно подводит к новому синтезу.

Односторонность же этических концепций обусловлена, по нашему мнению, прежде всего тем, что *подход того или иного автора неизбежно базируется на его общих мировоззренческих позициях*, или на его картине мира, которая, как правило, отражает, с современной точки зрения, только «срез» многомерной реальности. Эта односторонность проявляется как в теоретических противоречиях, так и в неполноте объяснения сложного многообразия реальной моральной практики. Постараемся в данном параграфе проиллюстрировать это утверждение на ряде примеров.

Возьмем в качестве отправной точки классификацию этических концепций по критерию решения вопроса об источнике морали, предложенную в свое время А.А. Гусейновым, в основе которой лежало деление на эмпирическую и трансцендентную этику. Эмпирическое направление, согласно типологии автора, делится в свою очередь на натуралистическое, космологическое, социологическое. Эта классификация, хотя и несколько упрощенная, тем не менее во многом отражает реальную картину этической мысли.

Как указывает автор, натуралистические школы выводят мораль из имманентно присущих человеку потребностей и интересов, его неизменной биопсихической сущности. Цель жизни – в осуществлении этих потребностей и интересов, наиболее совершенное, гармоничное развертывание естественной природы человека. Нравственность – продолжение (оптимальное обнаружение) естественного процесса в человеке. Эти школы, по мнению А.А. Гусейнова, попадают в логический круг: «Природные различия между стремлением к удовольствиям и отвращением к страданиям являются критерием определения наиболее оптимальной линии поведения, для разграничения добра и зла, а, с другой стороны, сами представления о благе, ... о добре и зле служат отправным пунктом для выбора между удовольствиями и страданиями»¹.

Космологические школы «...выводят нравственность из природы вообще и достижение нравственных целей связывают с ее законами. Мораль рассматривается как частный случай, или аспект общего мирового закона; всеобщий принцип бытия интерпретируется одновременно и как принцип должностования»². Разновидностью их является эволюционная этика. Главная теоретическая трудность, с которой столкнулись сторонники этого направления, состоит, как считает автор, в следующем: «Законы взаимоотношения человека с природой и законы взаимоотношений между людьми в одном аспекте разнонаправлены. Природа является для человека по преимуществу объектом, средством. Другие люди и общество имеют для него по преимуществу самоценное значение. Человек вступает в активное взаимодействие с природой, в борьбу с ней не как единичный индивид, а как общественное существо. Другие люди есть он сам, природа есть его противоположность»³. В социологических школах мораль рассматривается как условие совместного социального бытия. Акцент делается на то, что личный интерес неразрывен с общественными интересами; признается общественная обусловленность поведения личности. При этом подчинение индивида требованиям общества основано на его вполне объективной «социальной природе».

Для трансцендентных школ, по оценке автора, мораль существует до человеческого опыта, является силой, которая организует и творит этот

¹ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С.137.

² Там же. С. 138.

³ Там же.

опыт. «В строгом смысле слова идеалистическая этика не знает проблемы происхождения, источника нравственности, в ней мораль не обосновывается, а постулируется»¹. «Мораль в идеалистическом толковании возвышается над человеческими индивидами в качестве нормы, сама ориентация на которую предполагает самоуничтожение человека, его живых страстей, радостей, потребности счастья»².

Комментируя приведенную типологизацию, можно отметить следующее. Что касается натуралистических и космологических концепций, то, с одной стороны, резкое противопоставление «природы человека» и «природы вообще» представляется все менее правомерным. Даже, казалось бы, специфически человеческие законы начинают обнаруживать свои истоки в более общих; выявляется «...неразрывность связей человека с мировым целым»³. Поэтому природа все реже начинает восприниматься как «объект», «средство» и тем более «противоположность», а, следовательно, представления о специфичности общества как «совершенно уникальной, ни к чему не сводимой и в то же время для понимания человека решающей формы бытия» сменяются современными гипотезами о том, что общественные законы, будучи не сводимыми к природным, все же неким образом укоренены в них.

Далее, логический круг, в который попадают эти направления, с сегодняшних позиций уже не просматривается: критерием определения наиболее оптимальной линии поведения в натуралистическом подходе и разграничения добра и зла являются уже не столько различия между стремлением к удовольствиям и отвращением к страданиям, сколько выявленные естественными науками объективные законы биопсихической природы человека. На этом мы в дальнейшем специально остановимся, а пока просто отметим, что многие из традиционных упреков к натуралистическому и космологическому обоснованию морали постепенно снимаются. Но с другой стороны, недостаточность положений этих направлений для адекватного объяснения морального феномена остается очевидной. Многократно были отмечены упрощенность и редукционизм в решении собственно этических проблем, в интерпретации основных этических категорий (добра и зла, альтруизма и др.); невозможность объяснения перфекционистской этики. Иными словами, в этих направлениях исследуется только самый «низший» аспект морали. Поскольку об этом мы далее отдельно будем говорить, то перейдем к социологизаторскому направлению в этике.

Социальный аспект морали является, по-видимому, наиболее очевидным, исследованным в множестве трудов и не требующим дополнительного обоснования в нашей работе. Но при всей важности этого направления для этической мысли ряд принципиальных вопросов все же

¹ Там же. С. 142.

² Там же. С. 145.

³ Иванов А.В. Квинтэссенция духа: К проблеме взаимоотношений науки искусства, мистики, философии и религии. // Матер. II Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1994. С.17.

остался нерешенным. Остановимся вначале на марксистской этике как на одной из наиболее развитых социологических этических теорий. В ней было разработано учение о второй природе человека – социальной и, следовательно, о социальном источнике морали.

Прежде всего, мораль здесь исследовалась, как указывает Р.Г. Апресян, чаще всего с позиций функционального подхода. Содержание требований, суждений, мотивов относится, как подчеркивает автор, к области субъективного, социально или даже ситуативно детерминированного, исторически и культурно изменчивого, то есть того, что не может рассматриваться как предмет научного изучения философской этикой, что является предметом этнографии, сравнительной или исторической социологии. «Функциональный подход целесообразен, когда познавательная задача заключается в выяснении "механики" действия объекта. В изучении морали этот подход может удовлетворить социолога, интересующегося особенностями действия нравственных норм в сравнении с нормами другого рода, или психолога, желающего понять характер мотивации личности в ситуации морального выбора или в ситуации пруденциального выбора; можно предположить такой интерес у политолога, раскрывшего, что в решении политических задач целесообразна активизация у граждан "морального пафоса". Моральный же философ, вставший на путь функционального исследования нравственности, останется лишь около нее. Хотя можно будет с уверенностью сказать, что он понял "пружины" и "приводные ремни" нравственности, – ее "движитель", ее душа останутся для него тайной»¹.

Конечно, марксистская этика этим не ограничивалась, затрагивая и более глубинные «пружины» морали. А.А. Гусейнов писал о единственно возможном для человека способе бытия, «...когда он обретает себя через других людей... то есть изначальная социальность человеческих индивидов есть нравственность в ее объективных истоках... Бытие одного человека обусловлено бытием других, в других заключены цель и смысл его жизни,... поэтому он самозабвенно заботится о них (отношения долга)... Совокупность первичных нравственных отношений можно обозначить как человечность... Человечность является объективным отношением, она имманентна общественной форме бытия»². По словам Ф.И. Щербака, «мораль исторически возникает из общественной потребности в регуляции отношений между человеком и обществом, и только на этой основе по мере интериоризации моральных требований последние... становятся специфически нравственным способом самоутверждения человека»³.

Но если социальность есть в буквальном смысле «вторая природа» человека (что, кстати, при развитии этой идеи приводит к чему-либо,

¹ Апресян Р.Г. Идея морали. – М., 1995. С.20.

² Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С.154.

³ Щербак Ф.И. Мораль как духовно-практическое отношение (методологический аспект). Л., 1986. С.14.

подобному теории генно-культурной эволюции в социобиологии), то можно предположить, что нарушение ее законов, игнорирование имманентной индивидуальной внутренней взаимосвязанности с другими людьми неизбежно должно вызывать негативные последствия для него как для личности. Р.В. Петропавловский отвечает на этот вопрос так: «Для всякого человека в силу его социальной природы необходимость воспринимать себя в относительно постоянном положительном контакте с другими людьми, получать от них признание... питать уверенность, что своими действиями он себя утверждает как нормальный член общества... – эта необходимость, к которой в концентрированном виде сводятся главные моральные потребности, делая все перечисленное моральными ценностями, принадлежит к самым фундаментальным условиям человеческого существования. Без более или менее регулярного и непрерывного удовлетворения моральных потребностей... у человека нарушается психика»¹. С близких позиций рассуждает В.Н. Шердаков: «Психическая организация человека содержит в себе нравственное начало, являющееся столь же существенным его признаком, как и познавательная и эстетическая способности»².

С нашей точки зрения, утверждение об имманентности нравственного начала психической организации человека, более того, о нарушениях психики как следствии нравственных конфликтов – само по себе интересное и в ряде отношений показательное – должно быть подтверждено конкретными данными. Сразу отметим, забегая вперед, что эти данные были предоставлены рядом выдающихся психологов XX века, но в марксистской этике они не были востребованы, и выдвинутые утверждения не были развиты. Кроме этого, надо отметить определенную прагматичность трактовки моральных мотивов: потребность в контакте с другими людьми еще не предполагает духовной сущности морали, отношений альтруизма. Более того, подобные аргументы применимы, хоть и с оговорками, и к животным сообществам, и мы снова должны прийти к выводам социобиологии, критикуемым самими представителями марксистской этики за редукционизм, или свести мораль к «низшему» ее виду, по А. Бергсону. Такая трактовка не согласуется и с реальной практикой: нередко личность утверждает нравственный идеал даже в конфронтации не только с обществом в целом, но подчас и с самыми близкими людьми.

В марксистской этике было принято положение о биологических задатках как основе морали. Но предположение это в целом сводилось к утверждению о том, что природные инстинкты являются отправной точкой морального развития. Детально вопрос этот был не исследован,

¹ Петропавловский Р.В. Значение и ценность морали для личности. // Мораль: сознание и поведение. – М., 1986. С.155.

² Шердаков В.Н. Нравственное самоопределение как проблема истории духовной культуры // Мораль: сознание и поведение. М., 1986. С.90.

взаимосвязь биологического и социального в морали только постулировалась и все наиболее значимые вопросы рассматривались на социологической основе.

К социологическому направлению можно отнести и этику коммуникативного дискурса, связанную, в первую очередь, с работами Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля. Хотя Хабермас рассматривает свой подход как развитие кантовской традиции, но это справедливо только в аспекте обоснования нормативных утверждений, принципа универсализма, коммуникативной рациональности. Эта рациональность коренится именно «...в социальных формах человеческой жизни и изначальной вовлеченности человеческих существ, стремящихся к взаимопониманию, в коммуникативное действие»¹. Цель этой практики – «...достичь взаимопонимания с учетом притязаний на значимость – и это единственная альтернатива более или менее насильственному воздействию людей друг на друга»². Близкий, «договорной» подход развивают многие западные авторы, такие как Дж. Роулз или Р. Хэар. Последний, анализируя различные способы обоснования морали и пытаясь выяснить, как же решать моральные вопросы рационально, вновь приходит к выводу о необходимости учитывать интересы всех вовлеченных в ситуацию и «...в какой-то степени приближаться к тем оптимальным решениям, которые способны выработать совершенное рациональное существо»³.

Развивая свою концепцию, Хабермас неизбежно сталкивается с давней проблемой этики: одни рациональные аргументы не сформируют у личности нравственного сознания. Пытаясь ее решить, он анализирует позицию Ф.П. Стросона, исходящего из особой эмоциональной моральной реакции, которой люди реагируют на нанесенные обиды; причем его прежде всего интересует то обстоятельство, что все эти эмоции присутствуют в повседневной практике. Мы, по его словам, не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира. «Вовлеченность человека в обыденные межличностные отношения... слишком глубоко укоренена, чтобы мы всерьез приняли мысль о том, что какое-нибудь всеобщее теоретическое убеждение сможет настолько изменить наш мир, что в нем больше не будет каких бы то ни было межличностных отношений, как мы их обычно понимаем»⁴. Хабермас, комментируя позицию Стросона, соглашается, что моральные решения нельзя свести к рациональным ответам, касающимся «...целенаправленного достижения эффектов, желательных в социальном плане». «Мы лишь в том случае можем не упустить смысл морально-практического оправдания нашего образа действий, если удерживаем перед глазами сеть моральных чувств, погруженную в повседневную

¹ Парамонов А.А. Моральное сознание и коммуникативное действие // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С.283.

² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С.33.

³ Хэар Р. Как же решить моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М., 1995. С.20.

⁴ Strawson P.F. Freedom and Ressentiment. London, 1974.P.9.

коммуникативную практику», в рамки «единой структуры человеческих установок и чувств... Существование же самих этих всеобъемлющих рамок дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. В целом они не требуют, да и не допускают внешнего, "рационального" оправдания»¹. К.-О. Апель, со своей стороны, подтверждает: «То, что моральные максимы могут быть универсально значимыми, может подтвердить себе каждый аргументирующий – поскольку вместе с волей к аргументации ему также, видимо, следует желать, чтобы претензии его аргументации на значимость были бы приемлемы. И он вправе предполагать то же желание у всех партнеров по дискурсу»².

Анализируя данное направление, можно отметить, что практически все исходные положения этики коммуникативного дискурса вызывают вопросы относительно их обоснованности. Скажем, утверждение о том, что познавательные структуры встроены в совокупную взаимосвязь повседневных коммуникаций и являются intersubjectivными в своих истоках, влечет за собой следующие вопросы: каковы конкретно эти истоки, какова их природа, каков генезис индивидуального морального сознания, и почему не все индивиды проходят выявленные Л. Кольбергом (на которого опирается Хабермас) этапы его формирования?

Далее, предположение об особой эмоциональной реакции как необходимой основе моральных решений плохо увязано с положением о том, что в этике коммуникативного дискурса «...моральные проблемы могут и должны решаться рациональным когнитивным образом»³.

Даже процедурно-рациональная, наиболее разработанная сторона этого направления остается во многом формальной, во-первых, потому что конкретные индивиды в моральных действиях руководствуются далеко не только рациональными аргументами, а нравственное чувство, по-видимому, у всех различно; во-вторых, потому что процедуры обоснования не дают реальных критериев оценки конкретных норм, ценностей и ситуаций, кроме их непротиворечивости в рамках самого дискурса. Очевидно, что и наиболее универсальный, по Хабермасу, принцип справедливости конкретными индивидами интерпретируется по-разному, следовательно, необходимо не только выявить некую истинную интерпретацию, но и объяснить саму эту разность частных интерпретаций. Анализируя данное направление, Т. Рокмор отмечает, что в этике коммуникативного дискурса не учитывается, что «...консенсус – понятие проблематичное, особенно как основа этической теории... Надежды на то, что консенсус свободно достижим на практике, могут оказаться бесполезными, ...поскольку разные дискутирующие судят из часто несравнимых точек зрения... Может быть консенсус без истины и истина

¹ Хабермас Ю. Указ. соч. С. 77-78.

² Апель К.-О. Понятие первичной ответственности как предпосылка планетарной макроэтики // Философия без границ. М., 2001. С.55-56.

³ Парамонов А.А. Моральное сознание и коммуникативное действие // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С.282.

без консенсуса»¹. В целом можно отметить, что это направление рассматривает некоего абстрактного нравственного индивида, заведомо ориентированного на дискурс, на поиск справедливых норм.

Что же касается так называемых трансцендентных (или, как мы далее будем их называть, метафизических, включая в них философско-идеалистические и религиозно-философские направления) школ, то первый предъявленный к ним упрек – во внешней детерминированности поведения человека постулируемыми в них нормами, на наш взгляд, не совсем правомерен. Любой закон детерминирует поведение человека тем или иным образом, вопрос состоит лишь в мере и характере этой детерминации. И «человечность», о которой писали представители марксистской школы, также в определенном смысле должна детерминировать человека как объективный закон его социальной природы. При этом практически вся свобода выбора заключается в выборе между человечностью и бесчеловечностью.

Второй вопрос – о подавлении «живых человеческих страстей», об аскезе – также совсем не прост. В религиях эта ориентация на аскезу имела под собой глубокое основание, что признают и современные исследователи. По-видимому, основной аргумент против метафизического подхода не только в этике, но и в философии в целом заключается в аксиоматичности его постулатов, трудности соотнесения их с эмпирическим знанием; а для конкретной моральной практики – в противопоставлении «земной» и «трансцендентной» (идеальной, божественной) природ в человеке. Эти проблемы характерны для всех школ и концепций данного направления (начиная с античных), даже наиболее детально разработанных, как, например, для этики Гегеля, являющейся частью его фундаментальной системы. «Как дух человек выходит за пределы природности, так что возникает разрыв между его понятием и его непосредственным наличным бытием... Человек по природе зол, *его в-себе-бытие, его природность есть зло*»². Тонкая гегелевская диалектика переходит в «метафизику» (в его понимании) по отношению к природному бытию; природа у Гегеля не просветляется, а преодолевается, за что справедливо его критиковали русские философы, равно как и за панлогизм и абсолютный рационализм в интерпретации человеческого бытия. Последние же, взяв, на наш взгляд, наиболее ценные стороны гегелевского подхода, смогли в наибольшей степени избежать проблем метафизического подхода, о чем мы далее будем отдельно говорить.

Остановимся кратко на этическом учении Канта, наиболее явно, по нашему мнению, демонстрирующем указанные проблемы метафизического решения этических проблем. В нашу задачу не входит,

¹ Рокмор Т. К критике этики дискурса // Вопросы философии. 1995. № 1. С.113-114.

² . Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. М., 1976. С.256.

разумеется, его детальный анализ, проведенный множеством исследователей, поэтому коснемся лишь некоторых моментов.

«Проблема распада человека и его целей: как материального, природного существа и как свободного морального субъекта»¹ является одной из центральных проблем кантовской этики. Она еще более усиливается, если отнести к истинно человеческим целям только те, которые соответствуют разумно-свободному самоопределению. При этом «эмпирический субъект» превращается в нечто типа декартовского животного, «живой машины», но очевидно, что даже в сугубо эмпирических действиях человек также проявляется как волящий субъект. Т. Адорно подчеркивает: «...Здесь у Канта обнаруживается известное противоречие. С одной стороны, он должен был последовательно придерживаться строгого разделения умопостигаемого и эмпирического... но, с другой стороны, если обе сферы должны быть обязательно отделенными друг от друга, ... то тогда невозможно будет вообще говорить о какой-либо нравственности, ... потому что тогда все, связанное с фактическим поведением, целиком бы подчинилось условиям эмпирического существования»².

В этом же ряду находится тот факт, что из сферы морального действия исключается природа – упрек сторонников экологической этики и «глубинной экологии» (относящийся, конечно, не только к Канту), стоящих на позициях био- и эоцентризма. Невозможно, по Канту, «...чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно существует ... если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не может иметь никакого смысла»³. Но в XX веке вопрос о том, насколько процессы, происходящие в природе, отклонились от своего естественного пути, получил небывалую актуальность. Современники Канта не могли предполагать, что всего через полтора столетия человек превратится в «геологическую силу планеты» и антропоцентристский характер западной морали будет подвергнут резкой критике.

Далее, как известно, одним из основных упреков к его теории, выдвинутых еще Гегелем, является то, что всеобщностью обладает только само моральное долженствование, а любое наполнение морального требования неким (материальным) содержанием уже не допускает всеобщности этого требования. Даже если конкретизировать это содержание в требовании в любом действии всегда иметь в виду человека как высшую цель (вторая формулировка кантовского императива), то это не обеспечивает критерия для конкретного нравственного выбора – в том числе, и при принятии оговорки, что имеется в виду не эмпирический

¹ Перов В.Ю. Перов Ю.В. Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. СПб. 2002. С.15.

² Адорно Т.В. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 62.

³ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр.соч. В 6-ти т. М. 1964. Т.3.С.487-488.

человек, а человек «...в его всеобщем, или родовом бытии, как человечества в человеке, и притом не в биологической, а в нравственной всеобщности этого человека как "разумной природы"»¹. Эта всеобщая цель – человек – все равно нуждается в конкретизации: имеется ли в виду счастье человека или его польза, или его же нравственное совершенствование? А выбор между этими решениями снова выводит нас на проблему их обоснования, а, значит, на вопросы о природе человека, его месте в мире и т.д.

Более детальному анализу метафизики с современных позиций будет посвящен отдельный параграф, поэтому сейчас коротко остановимся на некоторых этических направлениях, не укладывающихся полностью в упомянутую схему.

В экзистенциалистской (атеистической, в первую очередь сартровской) этике было многократно зафиксировано противоречие: требование абсолютно свободного самоопределения, не детерминированного даже собственной природой («человек не должен быть тем, что он есть, и должен быть тем, что он не есть»), фактически отрицает возможность нахождения каких-либо содержательных критериев морального выбора. Религиозный же вариант экзистенциализма в целом может быть отнесен к «трансцендентному» направлению в приведенной выше типологизации, на котором мы уже останавливались. В «философии жизни», разрабатываемой В. Дильтеем, Г. Зиммелем, Ф. Ницше и другими авторами, главной была апелляция к жизни, в ее различных проявлениях и интерпретациях. Как указывают Ю.В. Перов и В. Ю. Перов, жизнь в качестве общего инварианта была понята как самовоспроизводящийся процесс существования, имеющий собственные основания и цели в себе самом, как всеохватывающая реальность².

Но здесь закономерно встает вопрос: чем определяется этот жизненный процесс? Существуют ли какие-то законы развития, некая необходимость, лежащая в его основе? Если да, то каковы они, чем, в свою очередь, определяются? Мы выходим на поиск неких единых оснований «жизни»; пусть эти основания не трансцендентны, а имманентны ей – это не снимает проблемы их нахождения, выявления механизмов их действия и прочих проблем. Если же мы отрицаем наличие каких бы то ни было единых оснований, то единственным определяющим фактором развития этого жизненного процесса являются субъективные побуждения, произвол индивидов. А это неизбежно подразумевает столкновение их интересов, ценностный релятивизм и, как следствие, маловероятность справедливого, гармоничного устройства самой «жизни». Снова обращаясь к реалиям современного мира с его глобальными кризисами, можно с уверенностью сказать, что в отличие от природных процессов наша человеческая жизнь не обнаружила в самой себе регулирующих ее механизмов, которые бы действовали независимо от сознательного человеческого, в том числе,

¹ Судаков А.К. Категорический императив //Этика: энциклопедический словарь. М., 2001. С.208.

² См. Перов В.Ю. Перов Ю.В. Указ. соч. С. 23.

морального выбора. Последний, в свою очередь, вновь связан с проблемой обоснования выбора и поиском неких оснований самой жизни.

В связи с этим можно остановиться также на постмодернистских интерпретациях состояния и тенденций развития современного общества и, в частности морали. Так, В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов указывают, что, по мнению многих западных и российских социологов, высокий модерн (постмодерн) расшатывает незыблемость присущих индустриальному обществу социальных параметров: устойчивые формы семьи, гендерные роли, отношение к труду, социальному партнерству и т.п. Размываются коллективно-бессознательные основания этих структур и форм, по-новому организуются моральные ценности. «Стандартизированные биографии, присущие эпохе модерна, трансформируются в рефлексивные индивидуальные жизненные миры, исчезают характерные для традиционных классов стили жизни и моральные предпочтения. И это позволяет продвигаться от "общества толпы" к "обществу личностей", в котором каналы социализации действуют все слабее по мере распространения в обществе моральной терпимости, устранившей не только нормативный характер транслируемых ценностей, но и сам процесс социализации. Рефлексивным биографиям присуще нетиповое планирование жизни самими индивидами... Происходит распад классической социальной структуры... на множество индивидуальных и групповых жизненных проектов»¹.

На наш взгляд, во-первых, отмеченные социальные тенденции явно преувеличены, во-вторых, их интерпретации отражают скорее конкретные мировоззренческие и исследовательские установки сторонников данного подхода, чем реальный характер и суть отмеченных процессов. В-третьих, что самое главное, социальные и психологические установки постмодернизма² на создание «свободно проектируемых биографий», «индивидуальных жизненных миров», все более лишаемых единой основы, ведут как к социальному хаосу и распаду общества, так и к нарастанию духовных, нравственных и даже психологических проблем личности; фактически – к отрицанию личности, на чем мы далее остановимся отдельно.

Конечно, само появление этого общекультурно-философского течения не случайно и характеризует переломный характер эпохи, назревшую необходимость переосмысления многих представлений о мире и человеке. «Постмодернизм явился естественным общекультурным ответом на кризис позитивистского мировоззрения, на ограниченность рационалистической картины мира, на удушающее однообразие массовой культуры»³. Но нет никаких оснований считать, что эти новые

¹ Бакштановский В., Согомонов Ю. Указ.соч. С. 131 – 132.

² Не просто постулируемые, но явно «раздуваемые» и навязываемые, что само по себе заставляет усомниться в том, что они отражают действительно принципиально новые, устойчивые и закономерные тенденции, а не естественные и временные болезни переходного периода.

³ Самохвалова В.И. Вячеслав Иванов и русский постмодернизм // Вопросы философии. 2001. № 8. С.66.

представления не будут органически связаны со старыми, углублять их, выявлять их новые грани, что всегда и происходило в истории. Постмодернизм же, с его отрицанием истины, размыванием понятия реальности, ниспровержением традиционных ценностей и норм, в целом же – отрицанием целостности, единства и духовной «вертикали» бытия, апологией хаоса – вряд ли может претендовать на какую-либо большую роль, чем разрушителя старого, обветшавшего здания.

Но, продолжая аналогию, можно сказать, что новое здание должно быть преемственно к старому, то есть, во-первых, построено на основе тех же самых природных, архитектурных законов, во-вторых, служить тем же самым целям человека, каким служат все здания из века в век – от дворца до хижины. И не случайно, как указывает Н.С. Юлина, хотя в нашей литературе «...порою можно встретить заявления о доминантности постмодернизма в нынешней философской ментальности», но в действительности «...она характеризуется скорее нарастающим сопротивлением постмодернизму»¹. Причем показательно, что полемика здесь идет сразу по многим направлениям, затрагивая и гносеологические, и аксиологические, и социальные, и нравственные проблемы. «Многие философы – оппоненты по теоретическим проблемам – вполне могут собраться по одну сторону баррикад, когда речь заходит о выборе позиции между рационализмом, объективностью и истиной, с одной стороны, и постмодернистским релятивизмом, ирреализмом и антитеоретизмом – с другой»². Главная же, на наш взгляд, теоретическая слабость постмодернизма, отмеченная Д.И. Дубровским, заключается в том, что ни одно из «измерений» философии (онтологическое, гносеологическое, аксиологическое, праксеологическое) с одной стороны, не может быть редуцировано, с другой стороны, не может быть оторвано от других при рассмотрении любой проблемы. «Например, нельзя основательно обсуждать вопросы о реальности (о существовании, бытии), не рефлексировав те познавательные средства, с помощью которых описывается, объясняется, предсказывается то, что полагается реальностью, не привлекая к рассмотрению ценностные и целевые установки субъекта, векторы и ресурсы его активности: Основной концептуальный порок постмодернистских построений... состоит в попытках элиминировать гносеологические и большей частью онтологические проблемы»³.

¹ Юлина Н.С. Деннет о вирусе постмодернизма // Вопросы философии. 2001. № 8. С.92.

² Там же. Д.И. Дубровский подчеркивает «порочный круг в аргументации» представителей постмодернизма: «Можно... привести множество вопиющих противоречий и концептуальных провалов в "игровых" построениях Рорти, Лиотара и др., у которых сплошь и рядом то, что отвергается явно, используется неявно... Рорти написал целую книгу, посвященную доказательству, что гносеология... должна быть изгнана из философии, ибо гносеологические проблемы суть псевдопроблемы. Однако, преследуя такую цель, он фактически строит "свою" гносеологию... Фуко провозглашает "смерть субъекта", но сам действует как вполне живой субъект» (Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. 2001. № 8. С.49).

³ Дубровский Д.И. Указ. соч. С. 50.

И, наконец, особо отметим аксиологическую линию в этике, а точнее, важные для нашей работы труды Н. Гартмана и особенно М. Шелера, постулирующих укорененность ценностей, в том числе моральных, в идеальном бытии, их иерархию и, соответственно, правильный порядок любви (*ordo amoris*), описывающих механизмы внесения их субъектом в жизнь своего духа и в эмпирическое бытие. Но при всей значимости многих идей этого направления, здесь также сохранялся разрыв между природно-объективной необходимостью, «принудительностью» природных законов для эмпирического субъекта и свободой человека как трансцендентного субъекта; между истиной и ценностями. Можно согласиться с А.А. Ивиным, что традиционное противопоставление истины и ценности – это попытка «...разорвать то противоречивое дескриптивно-прескриптивное единство, каким является моральный принцип»¹. Известный принцип Юма: из суждений со связкой «есть» логически не выводимы суждения со связкой «должен», по мнению А.А. Ивина, не предопределяет решение методологических проблем обоснования этики, «...точно так же, как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предпрещает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания. Научные законы не вытекают логически из фактов, но это не значит, что опыт для них безразличен»².

Наш краткий обзор-анализ преследовал главную цель: показать, что **основные проблемы в этике так или иначе выводят на анализ мировоззренческих основ**, исходной картины мира. Этот анализ, в свою очередь, все более убедительно демонстрирует необходимость рассмотрения человека и мира в их единстве, преодоления характерного для западной философии противопоставления «природы» и «духа» (двух природ человека – эмпирической и духовной (идеальной, божественной); двух типов познания – рационального и ценностного; двух типов наук и пр.). Эта дихотомия по-своему отразилась в противопоставлении подлинного уникального бытия личности и «неподлинного бытия» (внешнего, принудительного и т.п.), да и в самом сомнении в существовании объективного мира.

Задача преодоления этих разрывов уже ставилась и во многом решалась в русской философии конца XIX – первой половины XX века. Но в силу объективных причин целостный взгляд на мир (всеединство) обосновывался по-прежнему преимущественно умозрительным путем. Во второй же половине XX века появились предпосылки на новом уровне подойти к решению данной задачи и, как следствие, к решению основных проблем этики. Следующие главы мы посвятим анализу этих предпосылок.

¹ Ивин А.А. Моральное рассуждение // Мораль и рациональность. М.: Институт философии РАН, 1995. С.42.

² Там же. С. 45.

Но у нас остался непроясненным вопрос: в чем мы полагаем содержательную всеобщность морали, ее «душу», ядро, явно или скрыто лежащее в основе этических нормативных систем? Ответив на этот вопрос, мы сможем наполнить наше пока формальное понимание морали сущностным содержанием.

§ 3. Принцип единения-любви как основа содержательной всеобщности морали

Под всеобщностью морали, как известно, понимается и наличие общих представлений людей о правильном и достойном человека, и безотносительность нормативных суждений к конкретным лицам и ситуациям (беспристрастность, надситуативность), что обобщается в принципе универсализуемости, и общеадресованность морального требования¹. На наш взгляд, центральным смыслом здесь является первый, который можно конкретизировать как содержательную всеобщность морали. Это центральное содержание морального требования, составляющее «душу» морали, – должно быть выявлено и обосновано для того, чтобы стало возможным универсализовать вытекающие из него нормативные суждения и адресовать их любому человеку.

В этической мысли были развиты как утверждение и обоснование, так и критика принципа всеобщности морали. Но полное и последовательное отрицание всеобщности во всех ее смыслах, как уже говорилось, делает личность не свободной, а лишенной внутренней опоры. Можно в связи с этим вспомнить выдающегося отечественного философа и педагога С.И. Гессена: «Свободное действие примыкает к предыдущему не случайно, а в силу глубокой внутренней последовательности: оно продолжает предыдущее действие человека, которое не исчезает бесследно, а как бы сохраняется в нем... Свободные действия отличаются от произвольных поступков присущим им законом, своеобразным поведением, дисциплиной. Выньте этот внутренний закон из свободного действия – и вы получите искаженную личину свободы – произвол»². А индивидуальный внутренний закон, в свою очередь, опирается на некие основания, представления о мире, в которые, разумеется, включены и представления о должном в отношении других людей. И если при этом последовательно отрицать наличие некоего общего ядра в представлениях разных людей, то становится невозможным не только существование общества, но и взаимопонимание.

Поэтому, повторим, действительно существенным является не обоснование самого факта всеобщности морали в том или ином его аспекте, а ответы на вопросы: в чем именно состоит содержательная

¹ Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь. М: Гардарики, 2001. С.78–79.

² Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С.69-72.

всеобщность морали и не противоречит ли утверждение этой всеобщности очевидной историчности морали?

Что касается второго из поставленных вопросов, то, с наших позиций, ответ на него может быть следующим. Если основы морали, как мы предполагаем, онтологически едины с основами мира и самого человека, то люди не «изобретают» и не «вырабатывают» эти основы, а *открывают* их в процессе исторического развития личности и общества. Соответственно, содержательная всеобщность морального требования опирается на онтологический фундамент и исторически последовательно выявляется, осознается в процессе развития морали из «онтологического зерна», рефлексии над ее основаниями, принципами. При этом она так или иначе проявляется во всех нормативно-этических кодексах прошлого и заключается, на наш взгляд, в *единении (и любви как его высшей форме), противостоящем индивидуализму и эгоизму*.

Чуть ниже мы подробно остановимся на этом утверждении, а вначале проиллюстрируем на примере необходимость выявления содержательной всеобщности морали. А.А. Гусейнов, исследуя вопрос об обосновании морали, развивает положение об ее абсолютности: «В культурно-историческом опыте нетрудно увидеть... аксиологическую предзаданность, своеобразную заколдованность сознания, которое во всех своих формах обнаруживает асимметрию добра и зла... Даже самые решительные критики морали, как, например, Ницше или Троцкий, пользуются скрытой моральной аргументацией»¹. А «...тайна абсолютности морали заключена во всеобщности морального закона. Это по сути дела и означает, что абсолютное и есть мораль»². Абсолютное, взаимодействуя с материальными целями, придает им нравственное качество, совмещает два уровня мотивации. «Естественная необходимость поступка заключена в его материальном содержании, свобода поступка – в его нравственной форме»³.

Но на наш взгляд подобное простое совмещение в моральном поступке абсолютного (то есть собственно морального, в чем автор солидаризуется с Кантом и его последователями) с материальным содержанием приводит к противоречиям в постановке задачи обоснования морали: если «нравственное качество» заключено только во всеобщности, а она, в свою очередь, *предзадана* сознанию (а значит, в обосновании не нуждается), то получается, что обосновывать надо именно содержательную, «материальную» сторону моральных норм. Но последняя обуславливается, согласно А.А. Гусейнову, естественной необходимостью, а значит, к морали отношения не имеет.

Поэтому для корректной постановки задачи необходимо признать наличие некоторого именно «материального» содержательного ядра морали и ставить вопрос об обосновании именно этого ядра. Как

¹ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С.51.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 62-63.

подчеркивает Ю.Н. Давыдов, нравственная философия «...неизменно апеллирует к двум постулатам: к "свободе воли", ничем не детерминированной свободе выбора между добром и злом – постулат, определяющий формальное "условие возможности" совершения этически значимого поступка, и к абсолютной точке отсчета, лежащей в основании иерархии ценностей, – постулат, без которого нельзя оценить, имеет ли этически значимый поступок положительный или отрицательный смысл, то есть, является нравственным или безнравственным»¹. На наш взгляд, и А.А. Гусейнов фактически признает эту точку отсчета: требование единения, вопреки эгоизму: «Человеческая воля испытывает сверху давление морали, а снизу давление себялюбия»² – из чего видно, что мораль противостоит себялюбию и требует не просто всеобщности, но содержательной всеобщности – всеобщей любви, возвышающейся над себя-любием³.

Конечно, здесь возникает целый ряд вопросов. Во-первых, с одной стороны, этот вывод выглядит тривиальным. Целый ряд авторов и школ определяет мораль как «систему ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный идеал человеческого единения, выражающегося в примиренности, солидарности и братской любви»⁴. С другой же стороны, напротив, возникает вопрос, не слишком ли «сильным» является требование единения-любви, не противоречит ли оно самой природе человека? Во многих системах, как известно, утверждалось преимущественно внешнее единение на рациональных основаниях, как в теории общественного договора или утилитаризме; либо же в качестве базового принципа признавалось сострадание (как у Шопенгауэра) или «социальные инстинкты», «естественная», родовая взаимосвязь людей (как в ранних вариантах эволюционной этики) – то есть более «слабые» формы единения. Обоснование же именно любви как основы морали было дано только в философско-религиозной мысли, где ее источник связан с Богом. Но и здесь возникали проблемы: не правильнее ли, например, в христианской этике рассматривать любовь лишь как средство приобщения к божественной благодати либо как выполнение божественной воли? Эта дилемма между «духовным» и «моральным», как известно, рассматривалась в богословской и религиозно-философской мысли. И, наконец, надо прояснить, какую роль играет единение-любовь в перфекционистской этике (к которой, в целом, можно отнести и христианскую этику).

¹ Давыдов Ю.Н. Этическое измерение памяти (нравственно–философские размышления в связи с романами Чингиза Айтматова)// Этическая мысль. М., 1990. С.181.

² Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С.59.

³ Здесь закономерен вопрос, как осуществлять это требование с человеком, несущим явное зло (вспомним, например, полемику И. А. Ильина с Л. Н. Толстым по поводу непротивления злу насилием). Мы коснемся его в последней главе работы, пока же только отметим, что само единение должно базироваться на некоей единой основе, на «истинной природе» всех людей; зло же противоречит самой этой природе. Поэтому единение с человеком означает единение с его *истинной сущностью* и подразумевает одновременно отторжение от зла в нем и стремление очистить от зла и его самого.

⁴ Апресян Р.Г. Идея морали.– М.,1995. С.128.

Наиболее слабо аргументированным здесь, как уже говорилось, является подход, при котором человек рассматривается как «эгоист по природе» (причем, без возможности «снятия» этого эгоизма, как в метафизических концепциях), и, соответственно, мораль так или иначе сводится к общественному договору. Более того, в «чистом виде» этот подход встречался редко, и это неудивительно. В его рамках невозможно объяснить факт появления в каждой эпохе, в каждой культуре (с удивительной систематичностью, как бы подчиненной неизвестному закону) людей, всей своей жизнью утверждающих моральный идеал любви и самоотверженности. Да и повседневная жизнь явно обнаруживает, что в глубине всех наших отношений лежит нечто, не сводящееся к пользе, удовольствию или рациональному осознанию необходимости кооперации. Еще Юм писал: «Делая добро для своего друга, я испытываю удовольствие, потому что люблю его, но это не значит, что я люблю его ради этого удовольствия»¹. В.А. Титов признавал: «Моральные нормы предписывают такое поведение, которое трудно обосновать ссылкой на пользу или выгоду»². Без некоей «моральной эмоции» и соответствующей потребности воплощать ее в конкретных делах и отношениях мораль вырождается в сугубо внешнее по отношению к индивиду рациональное требование, чаще всего идущее вразрез с его эмпирическими потребностями. Поэтому все моральные теории, даже самые «рациональные», такие, как этика дискурса, вынуждены в итоге явно или скрыто опираться на «моральную эмоцию». Ф. Brentano отмечал: «...некоторые думают, что нашли естественную санкцию, доказав, что обыкновенно в человеке укореняется некое... побуждение поступать именно таким образом; так, например, поскольку всякий оказывает услуги с тем, чтобы пользоваться ответными услугами, то напоследок вырабатывается привычка оказывать таковые даже тогда, когда и подумать нельзя ни о каком вознаграждении. Однако... такое побуждение еще может быть силой, которая воздействует, но никогда – санкцией, которая сообщает значимость»³. В сугубо рациональных интерпретациях морали остается неясным, почему очевидная для людей выгода от соблюдения общественного договора за тысячелетия человеческой истории не стала решающим аргументом в социальных отношениях и не привела к гармоничному устройству общества. Эту проблему, как известно, блестяще анализировал Достоевский.

Недостаточно для содержательного наполнения морали и «золотого правила». Само золотое правило может иметь разные толкования, зависящие, в том числе, от императивно-ценностного контекста. Неоднократно указывалось на то, что золотое правило допускает «возможность такого толкования, при котором оно может быть приемлемым и для злодея (например, для садиста или тирана). Равенство

¹ Юм Д. Собр.соч. в 2 т. Т.2. М., 1965. С.617.

² Титов В.А. Мораль познающая. М., 1988. С.18.

³ Brentano Ф. О происхождении нравственного сознания. СПб.,2000. С.41.

и взаимность – необходимые, но не достаточные характеристики моральности действий. Для того чтобы стать основой морального действия, золотое правило должно быть содержательно домыслено: из "как ты желаешь" должна быть исключена возможность субъективного произвола»¹. Ф.А. Селиванов отмечает, что «...человек, не принимающий никакой критики (и готовый, в соответствии с "золотым правилом", не критиковать других, утвердил бы, таким образом, эгоистический принцип, ведущий к равнодушию и изоляции людей»². Следовательно, золотое правило как содержательная основа морали само нуждается в незримом фундаменте любви для того, чтобы оно «работало» как живой и действенный регулятор отношений.

Что касается этики совершенствования, то в ней действительно основным содержанием является устремление к некоему высшему идеалу. Но можно обратить внимание, что уже в античности, а позднее в эллинизме этот идеал включал по меньшей мере уважительное отношение к другим людям, то есть хотя бы первую ступень единения – осознание/эмоциональное переживание ценности и достоинства другого человека (не говоря уж о разработке темы любви у Платона или темы милосердия у поздних стоиков).

Постепенно приходило и понимание того, что и сама сущность Высшего Блага (или Бога) прежде всего есть любовь, поэтому именно в братском единении-любви и заключается восхождение к Богу (совместное, «соборное» восхождение), а, следовательно, и приближение к идеалу. И в данном случае для нас не так важно, если любовь интерпретируется как «средство» восхождения: в реальной моральной практике единение-любовь обладает ни с чем не сравнимой живой очевидностью, действенной силой, заставляющей человека в конце концов увидеть в ней не только средство но и самую сущность высшего идеала (Бог есть любовь). И одновременно, утеря или ослабление этой центральной идеи-установки даже в христианстве вела к серьезным духовно-нравственным проблемам. Об этом как о проблеме противопоставления душевного и духовного в религиозной практике убедительно писал Г.П. Федотов. «Душевность – это не одни низшие страсти. Это прежде всего и главным образом мечтательность и нежность, склонность к умилению, к сердечной религиозности и к человеческим привязанностям... Аскет начинает свой подвиг с искоренения в себе добрых чувств: прежде всего любви к ближнему... На месте человеческого сердца образуется пустота, которая когда-то еще должна быть заполнена Духом, а пока заполняется чаще всего разным мусором. Создается отталкивающий образ жестокого себялюбца, самоистязания которого не скрывают, а скорее усиливают черты сатанизма»³. Это явственно указывает на неразрывную взаимосвязь роста любви и духовного восхождения, этики и религиозной практики.

¹ Апресян Р.Г. Талион и золотое правило // Вопросы философии. 2001г. № 3. С. 80.

² Селиванов Ф.А. Заблуждения и пороки. Томск, 1965. С.40.

³ Федотов Г.П. *Esse homo* // Человек. 1999. № 1. С. 40.

Собственно, об этом же известные слова Иоанна: если ты не любишь человека, которого видишь, как же ты можешь любить Бога, которого не видишь?

Но остаются другие проблемы. Прежде всего, достаточен ли принцип любви как содержательная основа морали; можно ли на его основе построить систему критериев и ориентиров для нравственного поведения личности в разнообразных сложных жизненных ситуациях или, опять же, для совершенствования личности? Далее, имманентно ли все же единение-любовь природе человека? Если да, то почему оно в столь разной степени проявляется у разных людей, вплоть до видимого полного отсутствия?

Здесь можно сказать следующее. На наш взгляд, принцип любви как содержательная основа морали нуждается в дополнении другими базовыми принципами. В следующих главах работы мы постараемся выявить систему этих базовых принципов, лежащих в основе морали, но в то же время надо отметить, что единение-любовь является центральным принципом в этой системе. Имманентность же его природе человека, конечно, нуждается в отдельном обосновании, что и составляет одну из центральных задач нашей работы. Иными словами, нам предстоит выяснить: можно ли на базе современной философско-научной картины мира обосновать единение-любовь как основу «человеческого в человеке» и, соответственно, как основу морали?

Но если принять этот тезис, то нет ничего удивительного в том, что степень проявления «чувства Единого» (по выражению Тейяра де Шардена) у разных людей очень различна. На низших ступенях развития этого чувства мы употребляем такие выражения, как «чувство справедливости», «чувство солидарности» и даже «чувство долга», причем обратим внимание, что вряд ли случайно здесь говорится именно о *чувстве*. При этом степень переживания единства может быть практически равна нулю, что и приводит в предельных случаях вместо единения к жестокости и насилию. Как вообще возможно последнее (жестокость – это уже не зачаточное состояние любви, а ее противоположность) – составляет отдельную проблему, о которой мы будем говорить далее, а пока еще раз повторим, что именно единение-любовь составляет «душу», «пружину» морали и является основой так называемой моральной потребности – потребности в реализации этого единения в разнообразных конкретных межличностных и социальных отношениях.

В пользу этого утверждения можно высказать также следующие соображения. Постулируя самозаконодательство, мы неявно признаем потребность индивида в этом самозаконодательстве (иначе не объяснить, как отмечал К.-О. Апель, что именно побуждает индивида задавать себе нравственный закон¹). А.В. Разин, анализируя различные подходы к обоснованию морали, отмечает, что «многие из перечисленных способов ...

¹ Апель К.-О. Указ. соч. С.55-56.

являются, по существу, просто объяснением того, почему мораль нужна для стабилизации общества или выживаемости рода. Другие пытаются ответить на вопрос, почему именно отдельный индивид хочет быть моральным»¹. Представляется, что именно последний вопрос является основным, и в нем уже заложен ответ.

Остановимся в связи с этим более подробно на исследовании этой темы А. Бергсоном. В работе «Два источника морали и религии» он выделил две разных, по его мнению, морали с двумя различными источниками. Мораль первого рода представляет собой нечто типа «социального инстинкта». Эту мораль можно считать природной и естественной в той же мере, в какой естественно само человеческое общество, которое он сопоставляет с животными сообществами. «В каждом из нас присутствует что-то от общества, иначе обязанность не имела бы над нами никакой власти»². Таким образом, мораль первого рода – это то, что обеспечивает целостность общества-организма. Подобные общества – семью, социальную группу, даже государство – Бергсон называет закрытыми, в противовес человечеству в целом – открытому обществу. В закрытом обществе «...социальные обязанности направлены на укрепление социальной сплоченности; волей-неволей они формируют в нас способ поведения, поддерживающий дисциплину перед лицом врага»³. Наряду с любовью здесь закономерно присутствует и враждебность к «чужим», именно поэтому Бергсон употребляет термин «закрытость». К иной морали, морали открытого общества, невозможно перейти, постепенно расширяя свою инстинктивную привязанность. В этой второй морали, по Бергсону, воплощен призыв, вдохновляющий идеал любви, лишенной любых социальных, национальных и других ограничений. Это, по его мнению, высшая эмоция, кардинально отличная от низших. Низшая эмоция «...инфраинтеллектуальна: именно ею обычно и занимаются психологи и именно ее имеют в виду, когда противопоставляют чувственную сферу умственной или когда из эмоции делают туманное отражение представления. Но о другой эмоции мы охотно сказали бы, что она суперинтеллектуальна... Только эмоция второго рода может рождать идеи»⁴. Бергсон подчеркивает, что именно эта высшая, духовная эмоция и является источником второй, высшей морали.

Но обратим внимание, что и в основе первой морали лежит единение-любовь, хотя и низшего порядка. Только эмоциональное внутреннее побуждение, по Бергсону, способно сделать человека нравственным, и ни в коей мере не внешнее воздействие – будь то принуждение, разумное обоснование или просто метафизические идеи сами по себе. «Ни теория, в состоянии чисто интеллектуального представления, не заставит принять мораль и особенно применять ее на

¹ Разин А.В. Обоснование морали // Человек. 2000. № 1. С.100.

² Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С.11-13.

³ Там же.

⁴ Там же. С.45.

практике, ни мораль, рассматриваемая умом как система правил поведения, не сделает интеллектуально предпочтительной теорию. До новой морали, до новой метафизики существует эмоция, которая продолжается в порыве со стороны воли, и в объясняющем представлении в области ума»¹. Согласившись с этим основным выводом Бергсона, заметим, что два выделенных им вида морали, на наш взгляд, отражают именно разные уровни развития любви *с единым источником*. И сам «качественный скачок» можно рассматривать как некий диалектический переход «количества» низшей эмоции единения в новое качество.

Теперь необходимо на основе нашего тезиса о том, что разным уровням морали в нашей иерархической модели соответствуют определенные уровни осознания/реализации единения, конкретизировать эти уровни и соотнести с ними различные понимания морали. Вернемся к концепции Ю.М. Федорова, которая отчасти пересекается с нашей. В его иерархической структуре морали выделяются четыре уровня: космический, человеческий (родовой), социальный и природный (соответственно онтологии автора, в основании которой лежит четырехуровневая семантическая структура бытия). Им соответствует следующая структура семантической системы: символы, ценности, нормы и знания. «Символ – семантическая протомонада – "перво-знак", "первозначение". Генезис каждого последующего вида значений связан с энтропийными процессами, процессами разложения предшествующего значения. Ценности вырастают из символов, нормы – из ценностей, а знания – из норм. Знания – конечный продукт разложения семантической протомонады»². Напомним, что мораль, по определению автора, это «...целостная система регуляторов, иерархизированная по уровням укорененности субъекта в природном, социальном, родовом и космическом универсумах». Символы – это трансцендентные значения, фиксирующие собой систему связей и отношений между человеческим и космическим универсумами. Они выражают «...целостность ноосферы, в рамках которой достигается органический синтез человеческого и космического универсумов в единую антропокосмическую целостность... Ценности – эвалюативные значения, фиксирующие систему связей человека с другим человеком... Ценности отражают характер целостности уже не космоса, а человеческого универсума, то есть целостность Человека в качестве особого Рода (человеческий род, человечество)... Нормы – дескриптивные значения, фиксирующие связи и отношения, существующие между частичными индивидами в пределах Социума. Они отражают идею целостности социального универсума... Норма – продукт распада ценностей, связанного с объективным процессом отчуждения от человека некоторой совокупности его сущностных сил "в пользу" целостности безличного социального универсума. Знания – дескриптивные значения, раскрывающие закономерности природного универсума. Они

¹ Там же. С.52.

² Федоров Ю.М. Указ.соч. С. 14-20.

фиксируют связи и отношения, существующие как бы вне и независимо от "гносеологического субъекта", чья субъективность практически сведена к нулю»¹.

Анализируя эту концепцию, отметим наряду с ее оригинальностью и достаточной проработанностью один существенный недостаток. Выделенные подструктуры семантической системы рассматриваются автором как кодовые программы, обеспечивающие саморегуляцию соответствующих уровней бытия. И хотя функцию этих кодовых программ автор видит в обеспечении целостности данного уровня, то есть внутренней связанности человека с Космосом, другим человеком, социумом и природой, но здесь, на наш взгляд, не отражена имманентность этой связи человеку, выраженная именно в любви, в переживании единства. В интерпретации Ю.М. Федорова присутствует некая внешняя принудительность кодовых программ, в частности, для форм моральной регуляции самого социума, которая выглядит практически не зависящей от уровня морального сознания индивидов. В то же время если признать именно единение-любовь как основу морали и морального сознания, то господствующая мораль общества и реальный уровень общественного морального сознания будет прямо коррелировать с нравственным уровнем и личными усилиями его членов, и постепенный рост морального уровня социума становится возможным.

Поэтому, на наш взгляд, логичнее с выделенными Ю.М. Федоровым уровнями бытия человека соотнести следующие интерпретации морали. С *природным* уровнем бытия сопоставим «принудительный» аспект морали (точнее сказать, пра-морали, на чем мы далее остановимся). *Социальному* (внешнему) уровню соответствуют концепции общественного договора, в которых отразилась готовность индивидов сознательно способствовать преодолению собственного эгоизма во имя функционирования социума; *человеческому* (родовому) – те социологические теории, в которых так или иначе постулировалась «социальная природа» человека, естественность его внутренней связи с другими людьми. И, наконец, *космическому* (мы бы все же назвали его *духовным*) уровню поставим в соответствие метафизические и религиозно-философские концепции морали, а также современную неэволюционную этику. Одновременно выделенным уровням можно сопоставить разные уровни индивидуального морального сознания человека, стержнем которого является именно растущее переживание единения. Эта предварительная схема, конечно, нуждается в дальнейшей проработке, чему будут посвящены следующие главы.

Прокомментируем теперь наше утверждение о принудительном аспекте морали. Поиск оснований морали был тесно связан с проблемой ее объективности, в буквальном смысле, как закона, присущего эмпирическому, природному бытию. Сомнение в том, можно ли приписать морали подобный статус, как известно, было заложено еще в аргументе

¹ Там же. С. 25-26.

софистов: нарушение природных законов влечет за собой «наказание» нарушителю (например, болезни при игнорировании правил питания, режима и пр.), нарушение же норм морали не влечет таких последствий, следовательно, мораль не объективна в том же смысле, к какому объективны законы природы. Но если бы удалось показать, что нарушение базовых моральных норм также влечет за собой «наказание» нарушителю – не только в виде порицания общества, но и негативных последствий для него как для личности, то появились бы серьезные основания ставить вопрос о природно-объективном – не характере, но аспекте – морали. На наш взгляд, сейчас имеются данные для подтверждения этого тезиса, о чем будет сказано в третьей главе нашей работы. Соответственно, будем понимать *объективный (объективно-принудительный) аспект морали как то, что имеются независимые от различных толкований, от признания или непризнания самим индивидом определенные императивы, требования к внутреннему миру и поведению человека, к мотивам и стремлениям, невыполнение которых в целом влечет для него как для личности негативные последствия, и, напротив, выполнение приносит не только «пользу», но и специфическое, ни к чему не сводимое удовлетворение*¹.

Зафиксируем теперь основные выводы из первой главы работы:

1. Анализ основных проблем этики и их решений в философско-этической мысли приводит к выводу о том, что большинство этических концепций характеризуются либо определенной односторонностью, в результате чего мораль сводится к одному из ее аспектов; либо умозрительностью, не позволяющей в полной мере обосновать мораль как многоаспектный и многоуровневый феномен, соразмерный человеку и миру в целом.

2. В основе морали лежит имманентное человеку переживание единства с другими людьми и миром в целом, высшую степень которого называют любовью. Степень ее проявления у разных людей очень различна, что и отражается в разных уровнях морального сознания индивидов, господствующей в данном обществе морали и в различных моральных концепциях (с соответствующими интерпретациями самой морали).

Но если мораль соразмерна человеку, а человек миру, то задача поиска онтологических оснований морали коррелирует с задачей выявления онтологических основ мира и человека и последующей интерпретации морального феномена на этом фундаменте. Точнее, как мы уже говорили, это задача реконструкции базовых положений современной онтологии, на основе которой мы рассматриваем саму мораль. Этой задаче мы и посвятим следующие главы работы.

¹ Пока мы будем пользоваться термином «удовлетворение», хотя, как покажем далее, здесь надо говорить о *радости*.

ГЛАВА 2. Синтез метафизической и натуралистической парадигм в философской мысли XIX – XX веков

§ 1. Эволюция онтологической линии в западной философии

Как известно, онтологическая проблематика восходит еще к античности, к поискам неизменной основы многообразия мира. Одно из основных направлений философско-онтологической мысли связывало с этой основой представление о чистом, или истинном бытии. Это представление базировалась на важных допущениях: что это истинное бытие представляет собой особого рода реальность и что мышление независимо от эмпирического опыта может обеспечить постижение объективной общезначимой истины¹. Из последнего, в свою очередь, делался вывод о единстве бытия и мышления, развившийся в целом направление в западной философии; таким образом, онтология с самого начала была неразрывно связана с гносеологией. С другой стороны, понятие истинного бытия указывало на связь бытия и истины. Итак, чистое (предельное) бытие, мышление и истина становятся гранями единого (высшего) Начала, упорядочивающего и организующего бытие мира в целом – Логоса, Разума. Платон интерпретирует его как высшее благо, которое является «...причиной знания и познаваемости истины»².

Таким образом, «исследование мирового бытия неизбежно приводит к мысли о Сверхмировом Начале, об Абсолютном или Боге»³ и возникает метафизическая парадигма: «Метафизика есть наука о мире как целом, она дает общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем»⁴.

Сделаем здесь небольшое отступление. Как известно, термин «метафизика» в истории философии употреблялся в нескольких основных смыслах. Первый восходит еще к Аристотелю, а вернее, к его ученику Андронику Родосскому, и означает по существу теоретическую философию как таковую, которая исследует предельные основания бытия. Другой, в основном, методологический смысл, связан с Гегелем и с марксистской философией, противопоставившими метафизический метод диалектическому; третий же утвердился в конце XIX – начале XX века в первую очередь в связи с развитием религиозно-философской мысли. При этом ряд авторов с метафизикой стали отождествлять религиозную и идеалистическую философию. М. Шелер, развивая высказывание Б. Спинозы «религия – это метафизика масс, метафизика – религия мыслителей», писал: «...глубокая смысловая идентичность связывает их

¹ Основы онтологии. СПб., 1997. С.4.

² Платон. Государство // Соб.соч. в 4 т. М., 1994.С.291.

³ Лосский Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 5.

⁴ Там же.

при всем различии их путей к абсолютному – до тех пор и насколько они пребывают на стадии полнокровного жизненного движения»¹. Таким образом, в метафизическое направление попадает широкий спектр авторов и теорий, от античных до современных. Этот же последний смысл термина «метафизика» во многом утвердился и в критике метафизического направления в западной и отечественной мысли. «Метафизика... апеллирует к сверхчувственному априорному знанию, устремляется на поиски трансцендентного обоснования феноменального мира; ассоциируется с теорией идей, религиозными интенциями, гипостазированием возможных идеальных миров»².

Исходя из этого, мы будем в нашей работе использовать понятие метафизики в третьем выделенном выше смысле, который, в общем, включает и первый, исходный, смысл. Но при этом из достаточно широкого спектра метафизических теорий остановимся только на тех, в которых, во-первых, исследуются мир как целое и его предельные основания; при этом предельные основания мира связаны с неким Первопринципом, творящим и организующим началом бытия. Во-вторых, утверждается, что сущность человека едина с Первопринципом и, в-третьих, постулируется возможность постижения Первопринципа в особом сверхсознательном опыте³. При этом мы далее постараемся показать, что метафизическое направление в современной философии не только не устарело, но приобретает новое звучание.

В трудах античных философов детально исследуется вопрос о том, каким образом человек может постичь Истину. По Платону, диалектика ведет философа от мнений к знанию, и на последнем этапе он касается «...самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу»⁴. При этом философ непосредственно созерцает высшие идеи: сущность блага как такового, красоты, истины. В этом процессе мы, по сути, видим соединение двух форм познания: диалектики и созерцания (интуитивного). При этом диалектика играет роль метода, которым пользуется логико-рефлексивное мышление, очищая путь к созерцанию (на которое сам Платон только указывает, не анализируя его подробно).

Эта взаимосвязь логико-диалектического метода с прямым созерцанием идей, в том числе высших идей и самого Первоначала, перешла в неоплатонизм; причем Плотин еще четче очерчивает идею онтологического единства высшей части души с Первоединым и отделяет диалектическое познание от прямого умозрения: «Когда дух наш

¹ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.126.

² Этика / Под общ.ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999. С.293-294.

³ Для обозначения данного опыта мы остановились на термине «сверхсознательный» как наименее, на наш взгляд, «нагруженном» и позволяющем охватить различные формы этого опыта. Подчеркнем, что здесь и далее мы не рассматриваем христианский догмат об откровении, которое единственное дает верующему возможность прикоснуться к Богу и не является познанием в строгом смысле. В то же время мистический, или трансцендентный, опыт вполне рассматривается как познание, или, точнее, постижение, хотя связь его с откровением интерпретируется у христианских авторов по-разному.

⁴ Платон. Государство. С. 269

воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще обнять своею мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже мыслить то, что стоит еще выше всего этого... Тут приходится довольствоваться и тем, если произойдет хоть некоторое мысленное соприкосновение между мыслью и мыслимым... Но в самый момент такого соприкосновения душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него, и что в нем Он сам блеснул ей (Первоединый)»¹.

В средневековой религиозной мысли основные метафизические идеи, как известно, претерпели существенную трансформацию: понятие о Логосе сменилось идеей личного Бога; принцип упорядочения мира как некий закон, «пронизывающий» весь Космос, – закон, которому подчиняются и сами боги – потеснился, дав место представлениям о божественном произволе. Изменился и статус человека: «Античная идея уподобления микрокосма макрокосму, человека – миру принципиально трансформируется: человек выделяется из мира, напрямую уподобляясь Творцу этого мира: Космос вытесняется в сферу безразличного. В то же время картина космоса в христианстве принципиально антропологизируется, становясь зависимой от человечески начал в таких масштабах, которые немислимы для античной космологии»². Соответственно, представления о том, что человек только силой своего разума способен подняться к божественному, сменились идеей благодати. Но, тем не менее, несмотря на все эти принципиальные изменения, можно видеть, что в большинстве религиозных течений ядро основных принципов сохранилось, хотя и в ином виде.

Далее мы видим многоплановое развитие этих идей у разных авторов во многих направлениях (не только религиозных): у Н. Кузанского, М. Экхарта и И.-С. Эриугены, у Дж. Бруно и Б. Спинозы, у Б. Паскаля, Ф. Шеллинга, Р. Эмерсона и Г.Торо, у М. Шелера и П. Тейяра де Шардена, в религиозной ветви экзистенциализма и т.д. и, наконец, наиболее, на наш взгляд, полно – в русской религиозной философии XIX–XX веков, а также в восточной философии (Индии, Китая, мусульманских стран)³. Заметим в качестве первого вывода, что столь долгая история метафизического направления, детальное и многостороннее развитие его основных идей наводят на мысль о том, что этим идеям должна отвечать некая реальность.

Здесь может возникнуть вопрос, насколько все же правомерно соединять в одном направлении столь разных авторов и считать их

¹ Плотин. О субстанциях интеллектуальных и о верховном начале // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.88.

² История этических учений. М. 2003. С.452-453.

³ Мы сознательно не упоминаем в этом ряду Гегеля не только из-за его интерпретации самого термина «метафизика», но и из-за его уже упомянутого панлогизма, предельного рационализма, интерпретирующего все различные формы духовного опыта как предварительные по отношению к понятийному мышлению; по этой же причине мы не включаем в наше рассмотрение и Канта. Хотя, повторим еще раз, это ни в коей мере не означает умаления других сильнейших и непреходящих по своей значимости сторон их философско-этических идей, на которые мы в своем исследовании также опирались.

базовые идеи вариациями единого ядра. В частности, не следует ли жестко отграничить религиозную мысль от античной и от пантеистической, как делают сами христианские мыслители. Например, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков разводили мистическое созерцание и христианское откровение. В нашей работе мы не имеем возможности углубиться в детальное рассмотрение этой обширной и интересной темы, поэтому скажем лишь, что, конечно, в таком соединении есть определенная натяжка. Но для нас здесь важно то, что при всех отличиях, часто достаточно принципиальных, авторы и направления, отнесенные нами к разряду метафизических, обнаруживают явную внутреннюю близость, если сравнить их подход с другим направлением, возобладавшем в европейской мысли.

И рационализм, и эмпиризм Нового времени, постепенно утрачивая живую идею Первоначала и его сверхсознательного постижения, начинают замыкать человека на обособленный человеческий мир, а познание – на интеллектуальную интуицию и логику. Таким образом, формируется гносеологическая парадигма, в которой поиск законов бытия сменился выявлением внутренних структур сознания; утверждались представления о том, что неправомерно говорить о постижении бытия как такового: субъект познает только бытие, данное его сознанию. В итоге в центре многих философских течений встал человек, причем человек вполне «земной», то есть возобладал антропоцентристский подход. В западной философии можно отчетливо выделить эту антропоцентристскую линию, в которой также объединяются разные и даже во многом противостоящие направления, либо по крайней мере тяготеют к ней.

Говорится ли об общих для всех людей структурах сознания и формах мышления, или о методе (феноменологическом) усмотрения «данных» сознания, или о «жизненном мире», или об экзистенции – везде человек замкнут на себе (если не на себе как индивидуе, то на человеческом бытии и сознании), отделен и от природного мира (которому он противостоит), и от высшей реальности (в которую он практически не верит). Эта линия антикосмична и антиметафизична. И возврат к онтологии, например, в экзистенциализме – это возврат не к античному бытию-истине, через причастность к которому становится истинным и космичным сам человек, а именно к узкочеловеческому, замкнутому на себе бытию. Можно добавить, что особое место здесь занимает М. Хайдеггер, самый «трансцендентный» из представителей экзистенциализма, но его мысль как бы останавливается на полдороге к метафизике, на наличном существовании (а не на истинном бытии, как верно отмечал Н.А. Бердяев) человека, с его заботой, страхом, покинутостью.

Эта тенденция «самозамыкания» человеческого бытия неоднократно критиковалась представителями других направлений, особенно русскими философами, не только воспринявшими, но значительно углубившими и доведшими до определенной завершенности основные метафизические

идеи. «Мышление не есть Логос, а только логика, логика же преодолевается на высших ступенях проникновения в софийность мира»¹. С.Л. Франк указывал на произвольность представлений Хайдеггера о внутреннем бытии человека как о изолированном и замкнутом. Франк подчеркивает, что «моя жизнь, хотя и есть ближайший, наиболее явно и непосредственно мне данный слой первичной реальности, но... этот слой по самому своему существу немислим иначе, как в связи с чем-то иным, ему запредельным»². Даже в пределах чисто позитивного научного анализа, отмечает Франк, наша мысль вынуждена открывать некий общий фон, или общую почву бытия. Первичной же реальности по самой ее существу присущ момент трансцендирования, так как она по определению всеобъемлюща, имеет все в самой себе, и более того, по природе совпадает с тем, что есть «я». Это проявляется хотя бы в том, что любое постижение есть как бы расширение границ «я», становится его частью. При такой установке снимается «...основная загадка теории знания, мучающая человеческую мысль по крайней мере со времен Декарта... "как может быть доказана объективность нашего знания...?"» Эта проблема, по мнению Франка, «основана просто на предвзятом представлении о сознании как о замкнутой сфере»³.

Раскол некогда единого мира привел к расколу и в сознании, и в познании, повлек за собой, с одной стороны, чрезмерный акцент на формально-логической стороне познания, с другой – привел к иррационализму, тезису о решающей роли досознательных структур мышления. В итоге, как подчеркивает Ю.Н. Солонин, «все попытки XX века решить проблему единства знания... оказались неудачными... Главную причину неустранимой раздробленности знания можно констатировать как его деонтологизацию. Деонтологизация означает потерю глубинных интуитивных осмыслений и чувства предметной значимости того, что именуется знанием»⁴.

Таким образом, характерными чертами европейской философской мысли последних столетий стали переход от онтолого-гносеологической парадигмы к чисто гносеологической, от представлений о целостном едином бытии к замкнутому на себе человеческому бытию; кардинальная смена космоцентристской картины мира антропоцентристской. Вместо того, чтобы глубже, на новой основе, изучать характер связи «человек – космос» («культура – природа» и т.п.), феноменология, экзистенциализм, неокантианство, неопозитивизм, тем более прагматизм, либо исключили онтологическую проблематику, либо интерпретировали ее в своем ключе так, что она перестала быть поиском предельных оснований мира в целом.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.198.

² Франк С.Л. Реальность и человек. СПб. 1997. С.61.

³ Там же. С. 63.

⁴ Солонин Ю.Н. Проблема единства знания: между системностью и целостностью // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. Вып.6. С.166.

Параллельно этому начиная с XIX века, как уже отмечалось, в философии и, в частности, в онтологии начало формироваться новое «натуралистическое» направление, связанное с развитием естествознания. При этом надо зафиксировать тот факт, что сами выводы естественных наук способствовали утверждению разных, даже противоположных, философских идей и направлений. Поэтому, анализируя мировоззренческие обобщения данных естественных наук, разные направления «философствования» ученых, надо также выделить в них две основные и противостоящие друг другу линии.

Представители первой из них, судя по всему, придерживались и придерживаются в целом классического понимания целей и задач науки, как его формулирует В.Г. Кузнецов: «Согласно классическому идеалу научности, познавательная деятельность рассматривалась как особый общекультурный феномен, целью которого был поиск истины... Это была фактически философская позиция... Познание мира осуществляется единым фронтом, и наука воспринимается как один из путей познания»¹. Истина же должна дать человеку целостный взгляд на мир, помочь ему обрести понимание смысла и цели его собственной жизни и на этой основе решать жизненно-практические вопросы, в том числе и моральные.

Этой классической линии противостоит постмодернистское истолкование достижений естественных наук. Так, М. Бертильссон в своей статье «Второе рождение природы: последствия для категории "социальное"» детально анализирует работы современных биологов, социологов, философов, стоящих в целом на постмодернистских позициях и атакующих «идею Великого Противостояния... между Природой и Культурой, последнего бастиона Высокого Модерна, борющегося за выживание»².

К анализу второй из этих линий мы еще вернемся. В первой же, наиболее важной для нашей работы, онтологический статус приобретают выявленные в естественных науках законы, взаимосвязи и структуры Вселенной; такие понятия, как идеальное, дух, Бог (Абсолют) интерпретируются как символы, указывающие на интуитивно «угаданные» грани единой общекосмической реальности, которые сейчас можно постичь и адекватно описать научными методами.

Можно отметить, что, несмотря на очевидный редуционизм и в определенном смысле противопоставленность этой линии метафизической, у них есть общая платформа, радикально отличающая их от антропоцентристской парадигмы: признание человека неотъемлемой частью Космоса (в каком бы смысле его ни понимать). В нашу задачу не входит детальный анализ всех современных течений философской мысли, так или иначе включающих онтологическую проблематику, особенно тех, где термин «онтология» употребляется в неоправданно широком смысле.

¹ Кузнецов В.Г. и др. Философия. М., 1999. С.64.

² Бертильссон М. Второе рождение природы: последствия для категории социальное // Социс. 2002. № 9. С.119.

Поэтому мы проанализируем более подробно две выделенные выше парадигмы и соответствующие им картины мира: метафизическую (включая современную метафизику) и классически-натуралистическую, и далее постараемся показать, как шаг за шагом эти две линии на наших глазах сближаются, формируя третью парадигму, которую уже принято называть синтетической.

§ 2. Основные идеи и проблемы метафизики в современных интерпретациях

Вначале остановимся на проблемах метафизики в целом и выскажем ряд соображений о ее статусе в современной философии. Относительно этого статуса существуют противоположные точки зрения. Так, авторами нового учебника этики была развернута критика метафизического направления в философии и, в частности, в этике. По их мнению, методом метафизики выступает априоризм, стремление добыть истину из субъективного видения и понимания мира, недоверие ко всему происходящему извне и к чувственности. Метафизика опирается на абстрактное внеопытное знание, «...отвечает не на вопрос "как есть на самом деле", а "как возможно" и поэтому может рассматриваться как философия утопического сознания»¹. Второй упрек метафизике заключается в ее абстрактности, «туманности» ее предписаний, отрыве от здравого смысла и повседневного опыта. Еще один аргумент против метафизического метода – его противопоставленность науке. «С точки зрения науки метафизика есть не что иное, как позднее варварство, упразднение науки»². В целом, метафизика воспринимается авторами как образец «...унитарного и тотализирующего мышления, доктрина всеобщего единства или упорядоченного многообразия». Метафизическое означает также систематическое; идея системы обуславливает «архитектоническую склонность» метафизической философии, поэтому метафизические конструкции всегда восполняли пробелы в знаниях, стремясь создать целостную картину мира. Авторы завершают свои рассуждения тем, что «многими метафизика оценивается как устаревшая, пошлая и больше невозможная философия... В настоящее время такие аспекты метафизики, как мистика, мифология, схоластический символизм, гностицизм не воспринимаются всерьез. Многие им подобные вещи снесены на чердак философии»³.

Наше общее понимание метафизики выражено выше, а по поводу абстрактного внеопытного знания скажем следующее. Как уже отмечалось, в действительности метафизика опирается на вполне конкретный сверхсознательный опыт. Из того, что он не доступен любому, совсем не

¹ Этика / Под общ.ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999. С.293-294.

² Там же. С. 294.

³ Там же. С. 304.

обязательно следует его субъективность и тем более иллюзорность. С равным правом можно предположить, что он возможен только при определенных условиях и для людей с определенным уровнем развития способности непосредственного постижения фундаментальных принципов бытия. Поскольку она утверждается всей религиозной и мистической практикой и Запада, и Востока, причем даже христианскими авторами отмечается близость разных форм данного опыта, то вряд ли правомерно говорить, что он «уже не воспринимается всерьез». Напротив, эта форма постижения бытия, позволяющая «схватывать» его предельные основания, постепенно начинает привлекать внимание исследователей, на чем мы далее остановимся.

Разумеется, естественно предположить, что далеко не все метафизические построения опирались на реальное сверхсознательное постижение; судя по всему, было достаточное число «сконструированных» теорий, и, видимо, именно они послужили основной причиной недоверия к метафизике. Мы можем сейчас только предполагать, насколько автор той или иной теории опирался в своих построениях на личный опыт. Попытки такого анализа уже делались (можно вспомнить хотя бы работу В.Ф. Эрнэ «Верховное постижение Платона»). Но, скорее всего, отблески этого опыта, хотя бы в слабой форме, свойственны большинству метафизических построений (например, позиции Хайдеггера или Ясперса). Поэтому вполне правомерно заключить, что данные теории являются отнюдь не «праздной игрой ума», а попыткой философски отразить именно этот специфический опыт постижения высших, предельных аспектов бытия.

Различия же в метафизических концептуальных построениях, на наш взгляд, можно объяснить неизбежным субъективизмом авторов, если допустить еще одно предположение, высказывавшееся и в восточной, и в христианской мысли, которое можно с наших позиций сформулировать таким образом: хотя сверхсознательное постижение является, видимо, в чем-то качественно иным, чем чувственно-рациональное познание, это означает не окончательность познанных в нем истин, а лишь «верность направления взгляда».

По-видимому, и *само сверхсознательное постижение, как и чувственно-рациональное, может бесконечно развиваться, углубляться и уточняться.* И «схваченные» аспекты высшего бытия должны в таком случае различаться у разных авторов по степени точности, полноты, как различаются результаты любого познания. Наконец, и христианская, и восточная мистическая практика показывает, что возможен и искаженный, и узкий, однобокий, и ложный мистический опыт («прелести»): как существуют правила мышления в рациональном познании, так же они, видимо, должны существовать и в сверхсознательном постижении.

Конечно, здесь возникает целый ряд сложных проблем, но они не перечеркивают того факта, что основные идеи – наличие высшего плана бытия (назвать ли его трансцендентным, идеальным, божественным,

истинным или как-то еще) и Первоначала, порождающего и упорядочивающего мир в целом, его неразрывной связи с человеком, с его сознанием; возможность его непосредственного постижения – в той или иной форме утверждаются во всей серьезной метафизике, несмотря на множество различий и противоречий. И это, думается, само по себе подтверждает закономерность и, видимо, вечность существования метафизической линии в философии. Поэтому, как мы уже сказали, с точки зрения других современных авторов метафизика сейчас отнюдь не переносится «на чердак философии», а, напротив, обретает новый статус, на чем мы остановимся подробнее.

В новом развитии метафизических идей можно отметить, во-первых, дискуссии, идущие вокруг одного из главных принципов как метафизического, так и естественно-научного направления – принципа единства мира. Так, А.В. Разин пишет о том, что вплоть до XX века вся философия была системной философией, принципы построения которой, как он утверждает, «...плохо сочетаются с идеями плюрализма и гуманизма»¹. Философская рефлексия пошла, по мнению автора, таким путем, что в ней единое и множественное, порождающее и порождаемое все более противопоставляются как высшее и низшее. Причины противопоставления следующие: желая получить ответы на метафизические вопросы своего бытия, человек хочет быть убежден в их истинности. Но поскольку истина одна, то намечается путь от множественного мира «к каким-то запредельным повседневности сферам бытия, предстающим в сознании в качестве онтологически высших, единственно правильных... Множественный мир с его эфемерными страстями... оказывается мешающим достижению истинного счастья и истинной добродетели. Отсюда у Сократа, Плотина, стоиков совершенно очевидно звучат призывы к устранению от активного бытия в этом множественном мире... Но пассивность в действительности есть эмоционально ненапряженное, следовательно, менее индивидуализированное, менее качественное бытие. Требовать его от человека по существу антигуманно»².

Эти рассуждения перекликаются с такими: «Классические философские системы, основанные на систематическом миропонимании, были популярны в Европе до середины XIX века. Целью подобных концепций было стремление рассмотреть мир в его единстве... В эпоху информационной цивилизации значимость подобных схем все более ограничивается кругом профессионалов. Дело в том, что мир оказался многообразным, требующим множества систем миропонимания и мироотношения... Единый мир различен в самом себе, неоднороден,

¹ Разин А.В. Ценность плюрализма и множественности в основаниях бытия личности // Моральные ценности и личность. М., 1994. С.26.

² Там же. С. 27.

дискретен, противоречив... Сама философия из аналитико-рациональной превращается в некое творчество»¹.

Анализируя эти распространенные сейчас взгляды, можно отметить, во-первых, что вряд ли правомерно говорить о пассивности по отношению к Сократу или Платону, если вспомнить их жизненные пути. Следует также напомнить, что далеко не все исследователи трактуют утверждаемый античностью идеал мудреца как «эмоционально ненапряженное» бытие – вспомним снова хотя бы понимание Платона В. Эрном. Более того, и восточный идеал, который для многих выглядит безусловным призывом к пассивности, недеянию, при более глубоком рассмотрении оказывается протестом против непродуманного «деяния», не видящего и не учитывающего глубинной взаимосвязи всех частей единого Целого.

Так, В.Н. Шердаков, анализируя споры, возникающие вокруг философско-этического наследия Китая, совершенно верно, на наш взгляд, отмечает: «В.С. Соловьев усматривал в учении Лао-Цзы, этого, по его словам, "величайшего умозрительного философа", угрозу для духовной культуры, считая, что его учение ведет к отрицанию духовной жизни и более того, к упразднению всякой жизни. Точка зрения Соловьева в этом случае односторонняя – она учитывает только то, что логика Лао-Цзы в ее последовательном развитии является отрицанием цивилизации и выработанных ею форм и способов жизнедеятельности. Это отрицание, однако, подобно толстовской критике современной ему культуры, не только не лишено оснований, но, безусловно, содержит в себе момент истины, сохраняющей свое значение, пока существует цивилизация, уродующая и калечащая личность... В учении Конфуция основное внимание было обращено на реальные блага цивилизации: человек, чтобы стать человеком, должен быть окультурен, социализирован. Учение же о дао имело в виду прямо противоположный момент – то, что человек, вступая в эру цивилизации, еще не обрел себя и уже потерял»².

Далее, на наш взгляд, в подобной критике упускается из виду главное. Принцип единства в качестве основы бытия и базовой установки познания подразумевает не отрицание множественного и не противопоставление его Единому, а необходимость *не упускать за множественном Единого*, более того, развивать умение «в одном мгновеньи видеть Вечность, огромный мир – в зерне песка, в одной пылинке – бесконечность...», как писал У. Блейк. Именно *возрастание этого умения является одной из важнейших характеристик интегративной, а значит, прогностической силы мышления человека, способности целостной оценки ситуации* (в том числе и моральной ситуации). Единая истина, как многократно было сказано, не означает *одной* истины, она естественно

¹ Основы философских знаний. СПб., 2002. С.108-109.

² Шердаков В.Н. Нравственное самоопределение как проблема истории духовной культуры // Мораль: сознание и поведение. М., 1986. С.105.

предполагает бесконечную множественность ее граней и аспектов. Но эта множественность тем не менее не противоречит ее *системному упорядочиванию именно как принципу*. Мы не можем и никогда не сможем построить не только некую законченную модель мира, но и сколько-нибудь полные модели сложных биологических и социальных систем (что общеизвестно как кризис моделирования). Но эта *практическая* невозможность никак не противоречит *философскому* принципу единства и системной упорядоченности мира. Как пишет Т.П. Григорьева: «Все в Поднебесной созвучно, сопряжено свободной волей, которую китайцы понимали как волю Неба или волю сердца, готовность души к отклику... Единое – единство звуков в прекрасно налаженном инструменте. Все созвучно и свободно одновременно. Потому и созвучно, что свободно, – не мешает друг другу»¹. И постичь это единство, скорее всего, можно не столько рационально, сколько в некоем интуитивном «схватывании». Вспомним известную индийскую басню о семи слепых и слоне, когда каждый из слепых, ощупав какую-то часть тела слона, настаивал на полученном им представлении: «слон – это живая веревка», «слон – это шероховатая стена». Системное мышление – это умение видеть «целого слона» в совокупности всех его частей. И чем полнее и глубже человек видит, улавливает это единство, тем точнее видит взаимосвязь его граней и, следовательно, пути решения конкретных вопросов.

Остановимся теперь на двух показательных работах, связанных с новым осмыслением проблем сверхсознательного опыта. Так, А.В. Иванов в своем труде «Мир сознания» отмечает, что человечество переживает период радикального поворота в мировоззрении, который в первую очередь выражается в новом взгляде на сущность сознания и познания. Сознание, с точки зрения автора, «...подразумевает не только "горизонтальную" общность и связанность... с другими "я" в рамках социального "мы"», но и органическую связь с природным миром, а также связь «...с духовными началами, а возможно, и деятельными "я", которые могут превосходить меня по уровню сознательной деятельности» и, кроме этого, «сопричастность собственному внутреннему миру, который не менее таинственен, чем предстоящее нашему внешнему восприятию мировое сущее»². При таком подходе «оппозиция сознания и знания лишается всякого смысла», если знание, в свою очередь, трактовать в предельно широком контексте, как включающее в себя не только логико-рефлексивное, но также ценностное, практически-волевое и эмоциональное знание³. В русской культуре и философии сознание также всегда сопрягается с феноменом жизни; «...при этом жизнь понимается гораздо шире, чем "жизненный мир" западной мысли». В связи с этим автор указывает на различие двух тезисов: «"Онтология может быть только антропологией" – вот программа западной философии XX века.

¹ Григорьева Т.П. Дао и Логос. М., 1992. С.97.

² Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. С.50-51.

³ Там же.

"Онтология может быть только единством антропологии и космологии, "антропокосмологией" – таков завет великих традиций отечественной философской мысли»¹. А.В. Иванов обосновывает точку зрения, согласно которой «позиция духовной врожденности сверхсознательных идеальных содержаний имеет явные преимущества перед "трансцендентно-материалистической" позицией, равно как и перед эгоцентрически-имманентистскими построениями». Многие проблемы сознания снимаются, если принять гипотезу «...объективно-онтологического существования какой-то информационно-смысловой реальности, к которой мы, с одной стороны, приобщаемся с помощью сверхсознательных способностей сознания, а с другой, в этих творческих усилиях приоткрываем в себе (по-платоновски – припоминаем) имманентно живущее в нас сокровенное знание той же самой смысловой природы. Не случайно в мистической традиции развивались и концепции "божественного экстаза", то есть трансцендирования индивида за собственные телесные и сознательные пределы»². Строя собственную концепцию сознания, автор обращается и к богатству восточной мысли, обнаруживая в ней глубинное единство со многими интуициями русской философии, сопоставляет их основные идеи с выводами современной психологии. В итоге дается следующее определение: «Сознание личности – это динамически разворачивающаяся от бессознательных к сверхсознательным слоям "жизненного мира" система познавательных способностей (перцептивных, эмоциональных, ценностных, логических), обеспечивающая личное совершенствование и творческую деятельность Я в стихии вселенского со-знания»³.

Принципиально важным представляется также, что данная модель основывается в работе А.В. Иванова на *софийной онтологии*, являющейся обобщением и развитием, с современных позиций, софиологической линии в русской философии. А.В. Иванов обосновывает принцип монодуализма (по терминологии С.Л. Франка), лежащий в основе его онтолого-гносеологической модели. Приведем развернутую цитату из его книги, важную для нашей работы. «Во вроде бы "неудобоваримом" термине "монодуализм" присутствуют два принципиальных аспекта: в основе бытия лежат два противоположных, относительно независимых начала (дуализм), но которые друг от друга неотделимы и нуждаются во взаимном опосредовании (монизм). Под одним таким началом может пониматься духовно-смысловой Абсолют. Его вполне рационально можно истолковать как запредельную реальность бесконечной смысловой плотности с нулевой энтропией... Такому совершенному смысловому Ничто... противостоит материально-хаотическое ничто, булгаковский укон... С современных позиций первичному укону можно поставить в соответствие одно из гипотетических состояний физического вакуума. При

¹ Там же. С. 53-54.

² Там же. С. 73-74.

³ Там же. С. 128.

этом Абсолют нуждается в своей инаковости для материально-энергетической актуализации своих творящих смыслов, а уклон нуждается в своей противоположности ради проявления и оформления своих субстратных (несущих потенциалов)»¹. При этом София рассматривается автором как порождающая основа Космоса, результат взаимодействия начал; идеально-материальная, или *энерго-смысловая реальность, имеющая иерархическое строение – от грубо-вещественных образований до идеально-сущих*². К этой модели мы еще будем далее обращаться.

В качестве следующего примера можно назвать статью Т.Б. Любимовой «Интуиция – творчество – знание – опыт», посвященную проблеме интуиции и различным ее интерпретациям в истории европейской и восточной культуры. Автор показывает укорененность понятия интуиции в европейской философии как в рационалистическом, так и в религиозно-метафизическом направлениях. Еще более органично это понятие для Востока. «Духовная интуиция – это понятие, как мы видели, разрабатывавшееся в европейской философии, однако как естественное и универсальное средство познания и общения она более развита на Востоке. То, что для Запада выглядит "мистически", для традиционной культуры, следы которой все еще можно различить на Востоке, представляется обычным и естественным»³. На Западе в рационалистической традиции «...понимание интуиции проявлялось в его (рационального начала. – И.Ф.) отраженном свете. Снятие кантовского запрета на интеллектуальную интуицию открыло путь романтической философии (Шеллинг), но что особенно важно, феноменологии... Гуссерль не только различает типы самой интуиции, но предлагает и эйдетические отношения между этими типами, однако делает он это для того, чтобы отрицать возможность мистической или духовной интуиции... Поскольку феноменология... ограничена позитивистской ориентацией... сверхинтеллектуальная, духовная интуиция для феноменологии просто не существует»⁴. С другой стороны, как подчеркивает автор, мистическая интуиция, к которой обращались Плотин и средневековые мистики, «...имеет своим объектом не идеи или сущности», принцип интуиции связан в ней «...с изначальным полаганием бытия... Духовную интуицию от других ее типов можно отличить не только потому, на какие сферы она направлена, на чувственный, идеальный или духовный мир, но и потому, что она пробуждается только после того, как достигнуто бескорыстие, полная незаинтересованность, совершенно нейтрализована страстная природа "самости"»⁵. По мнению автора, следует признать, что ни методология науки, ни привычные объяснительные схемы ничего не дают для объяснения феномена интуиции в целом, и прежде всего – духовной

¹ Там же. С. 144-145.

² Там же. С. 147.

³ Любимова Т.Б. Интуиция – творчество – знание – опыт // Ориентиры... М., 2001. С.13.

⁴ Там же. С. 14-17.

⁵ Там же. С. 16-19.

интуиции, так как «высшие проявления предполагают совершенно иные познавательные способности, а именно высшую не вещную и не чувственную, а духовную интуицию»¹. Реальность же этих феноменов все менее может быть подвергнута сомнению, так как «существуют люди, которые этой интуицией пользуются и всегда пользовались, осознанно или нет. Она может обнаруживаться не только в сверхчувственных способностях, таких как ясновидение и т.п., но и в нравственной талантливости (бывают ведь и нравственные гении!), и в чувстве истины, в преданности Истине, и само собой разумеется, она проявляется в живой религиозности»².

Активно разрабатываются также идеи неразрывности связей человека с мировым целым, часто ориентированные на восточную традицию и так или иначе связанные с современным философским осмыслением экологической проблематики, взаимоотношений человека и природы. Так, В.Е. Ермолаева, анализируя лидирующее здесь течение «глубинной экологии» (экософии) и ссылаясь на работы западных психологов, говорит о необходимости развития трансперсонального «я», которое, в отличие от обычного рационального, эгоистического «я», «является открытым и постоянно расширяющимся. Глубинная экология... ориентирует нас на развитие самопознания, пока мы не осознаем, ... что каждый из нас создан в единстве со всем миром и с нашей планетой и что защита природного мира есть защита себя»³. В.Н. Сагатовский подчеркивает, что популярный сейчас термин «экологическое сознание» не вполне отражает суть требуемого переворота во внутренних ориентациях современного человечества, так как в этом термине чувствуется излишний рационалистический акцент: вряд ли даже самое обоснованное и доказательное осознание современной экологической проблематики достаточно для реальной переориентации сложившихся экологических (точнее, антиэкологических) установок. «Поэтому мы предпочитаем более широкое понятие: экологическая духовность... Духовность содержит в себе не только "плоскостной" уровень информации о феноменальном уровне мира, но и глубинное общение с его трансцендентным уровнем, с "непостижимой" (для дискурсивных средств) неповторимостью сущего, его актуальной бесконечностью и самоценностью»⁴. Смена термина «экологическое сознание» на «экологическую духовность» означает, по мнению автора, выход за узкий горизонт позитивистского подхода и естественнонаучных объектных моделей. Непосредственной основой духовности того или иного общества является определенный тип культуры и поэтому можно говорить о

¹ Там же. С. 20.

² Там же.

³ Ермолаева В.Е. Ноосфера, экологическая этика и глубинная экология // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С.102.

⁴ Сагатовский В.Н. Истоки экологической духовности в русской философии: Постановка проблемы и исходные понятия // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. Вып.5. С.73.

культурах с положительной и отрицательной экологической направленностью. При этом русская культура «...отличается органической философичностью, пронизывающей все ее сферы, и положительной экологической направленностью своей ведущей философской парадигмы, в основе которой лежит утверждение единства человека и космоса»¹.

В заключение отметим сборник «Перспективы метафизики», в котором можно особо выделить статьи Г.Л. Тульчинского. В частности, он пишет: «Осмысленное знание как знание существенное выражается в синтезе знания, взятого в модусах истинности, целесообразности и реализуемости... Традиционная рациональность фактически отрицает гармонию, меру, сеет омертвление живого абстрактными схемами, требующими для своей рационализации принудительного внедрения, порождая те проблемы метафизики нравственности, с которыми человечество столкнулось в XX столетии»². Автор отмечает иную традицию рациональности, которую можно связать с античной идеей космоса – идеей «...естественной гармоничной целостности мира, когда особое значение приобретает индивидуально-неповторимое – не абстрактный элемент множества, а необходимая часть целого... Восточным аналогом этого типа рациональности является идея "дао": дао-истины как дао-пути – единственного и неповторимого в гармоничной целостности мира. Понимание человеческого бытия в этой традиции... позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности... за изначальную гармонию целого»³. В наше время, по мнению автора, все более явной становится зависимость «технической» рациональности от более фундаментальной «космической», которая не отменяет техническую, а включает ее как средство рефлексии, осознания меры. В заключение автор резюмирует: «Сущность человека... не "технична", а "космична" – в его единстве и сопричастности целостной гармонии мира. На первый план выходят не элементарные отношения типа "субъект-объект", "причина-следствие", ... а системная взаимность – собор со всеми в человеческой душе»⁴.

Таким образом, даже из приведенных примеров можно видеть, что в современной отечественной философии продолжается исследование и развитие метафизических идей и подходов. Не случайно Г.Л. Тульчинский подчеркивает, что «невозможно дать ответ о смысле жизни, оставаясь в границах самой жизни. И тогда смысл жизни оказывается связанным с Богом, историческим прогрессом, воплощением определенной идеи последующими поколениями – всем тем, что превосходит жизнь отдельного человека. Но в своем осмысляющем порыве философия неизбежно сталкивается с проблемой смысла мира вообще, который может

¹ Там же. С. 74.

² Тульчинский Г.Л. Сущность и рациональность // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., 2000. С.38-43.

³ Там же. С. 47-48.

⁴ Там же. С. 48-52.

быть найден только с позиций "не от мира сего". Философствование по самой своей природе принципиально метафизично»¹

В то же время, снова повторим, что среди упреков в адрес метафизики один заслуживает безусловного внимания: противопоставление (в той или иной степени) высшего (духовного, истинного) и низшего (эмпирического, низшего или иллюзорного) мира и, соответственно, истинного и эмпирического в самом субъекте; пренебрежение (хотя и в очень разной степени) «эмпирическим пластом» реальности. Это вело к тупикам самих философских построений, в частности, к непоследовательности и противоречиям в интерпретации основного принципа единства мира. Из этого принципа, как верно отмечал П.А. Флоренский, должно логически следовать и единство познания, а также единство (наряду с качественным различием) эмпирической и духовной составляющих в человеке, реализуемое совершенно конкретными механизмами. Так, когда М. Шелер утверждает, что «у человека есть также законные средства познания, чтобы... познать основу всех вещей – всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей»², то остается необъясненной принципиальная разница в осознании этой причастности у разных людей. Ответ Шелера надо, скорее, назвать констатацией факта: человек, по его мнению, может «...искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы (абсолютного бытия. – *И.Ф.*), уцепившись за чувственную оболочку мира» (там же). Но проблема, очевидно, сохраняется: в чем сама причина этого вытеснения?

Если основа вещей дана равно всем людям, то напрашивается вывод о том, что причина в различии их «эмпирических составляющих». А это, в свою очередь, означает, что необходимо не просто говорить о причастности к высшему бытию, а все более точно *выявлять условия и ступени его постижения, раскрытия в себе «истинной природы»*; исследовать связь этого постижения с рациональными формами познания, его возможную зависимость от психофизиологических особенностей, от воспитания, условий жизни и т.д., то есть рассматривать человека одновременно в его целостности и в его становлении, в его причастности как высшему, так и эмпирическому бытию и вовлеченности в социальные отношения, последовательно рассматривать мир в его действительном единстве, глубже выявлять механизмы, внутренние структуры, закономерности, обуславливающие это единство.

Далее, как уже говорилось, в представлении о «природном эгоизме» (природном зле) человека, который он, познав, должен преодолеть, дабы обрести духовную природу (в работах многих христианских авторов, Руссо, Гегеля) также остается не до конца ясным, почему «природный

¹ Там же. С. 60.

² Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.4-5.

человек» начинает стремиться к этому преодолению. Только если наша природа целостна и едина, только если в ее основе заложено «моральное зерно», *которое проявляется уже и в «низшей», эмпирической части этой единой природы в виде еще не осознанного стремления к высшему* – только тогда, на наш взгляд, это преодоление становится закономерным и обоснованным, становится выражением естественной «самотрансценденции», по выражению В. Франкла.

Этот разрыв между «земным» и «небесным» оставил нерешенным множество других проблем и явился одной из основных причин критики метафизической традиции. В философском ключе эту тему, как уже сказано, детально разработали русские философы, особенно в учении о Софии. Но мы повторим свою мысль о том, что сейчас философское рассмотрение базовых вопросов о бытии мира и человека нуждается в восполнении со стороны другой мощной ветви человеческого познания, естественно-научной. Назревает **вопрос об обосновании выявленных в метафизической философии истин: обосновании «снизу», соотнесении их с «истинами эмпирического мира», постигаемыми человеком в процессе жизни и изучаемыми наукой.** Этот процесс уже идет в новом натуралистическом направлении, и следующий параграф мы посвятим анализу его основных течений и идей.

§ 3. Формирование натуралистического направления в философии XIX–XX веков

Развитие естественно-научной мысли, начиная со второй половины XIX века, дало толчок многим философским течениям, в которых предпринимались попытки осмысления с естественно-научных позиций проблем культуры, этики, высших проявлений человеческого духа – проблем, которые, как традиционно считалось, не могут изучаться методами естественных наук. Среди открытий, способствовавших формированию этой новой натуралистической парадигмы, первое место по праву занимает теория эволюции Ч. Дарвина. Рассмотрим вначале ее первые применения на примере эволюционистских интерпретаций этических проблем, легших в основу так называемой эволюционной этики.

Неидеалистические концепции вплоть до XIX века не имели достаточной научной базы для обоснования морали. Принципиально новый этап наступил с появлением работ Ч. Дарвина, который впервые связал нравственные качества человека с «общественными инстинктами», свойственными животным. Его последователи заложили основы эволюционной этики, ищущей основания морали в органической эволюции. Ее положения развивали Г. Спенсер, Т. Гексли, П. Кропоткин, К. Каутский, Т. Томпсон, Э. Геккель и др. И Гексли, и Кропоткин исходят из теории Дарвина, но делают противоположные выводы относительно того, что человек получил в наследство от органической эволюции. В

полемике с Гексли П. Кропоткин утверждал, что основу эволюции составляет не столько борьба за существование, сколько взаимопомощь, которую он положил в основу универсальной этики органического мира. Человеческая мораль рассматривается Кропоткиным, как и Дарвином, как развитие общественных инстинктов животных. Свою концепцию развивал Г. Спенсер. Считая нравственное поведение частью поведения высших животных, Спенсер указывал, что нравственное поведение человека лишь более совершенным образом приспособлено к разнообразным целям. При этом «хорошим» поведением является то, которое содействует самосохранению, а «плохим», соответственно, то, которое ведет к самоуничтожению. Наивысшая цель – достижение высшей суммы жизни для себя, ближних и потомков, под чем Спенсер понимал превышение удовольствий над неудовольствиями¹. Таким образом, Спенсер вплотную подошел к позициям гедонистической и утилитаристской этики, расходясь с ними лишь в способе обоснования основных положений; Дж. Мур поэтому имел основания утверждать, что Спенсер – «натуралистический гедонист». Позднее, критикуя подход Спенсера, Э. Фромм отмечает, что «в обществе, в котором реальные интересы его членов не имеют никакого значения, деятельность вредная и пагубная для человека, но одновременно полезная самому обществу, может стать источником удовлетворения... Спенсер своим утверждением о том, что всякая социально полезная деятельность может стать источником удовольствия, отрицает свое же утверждение, что в результате этого удовольствие доказывает моральную ценность этой деятельности»².

Из сказанного можно сделать вывод, что положения естественнонаучной мысли XIX – начала XX века давали основу для самых различных заключений относительно проблемы «оправдания добра» – от признания фактической неизбежности борьбы за существование между людьми до утверждения природного характера взаимопомощи, альтруизма как основы человеческой морали, а также нового обоснования утилитаризма.

Эти первые применения эволюционной теории к проблемам морали и, шире, развития культуры и человеческого общества в целом получили название «плоского эволюционизма». Критики этого направления справедливо отмечали механистичность развиваемых концепций (основанных вначале на классической механике); предзаданность новых эволюционных форм в силу того, что эволюция интерпретировалась как разворачивание задатков, неудовлетворительность объяснения зарождения жизни и многие другие недостатки данного течения. Так, Дж. Уорд писал, что натурализм есть просто физика, трактуемая как метафизика, выделяя следующие положения этого нового натурализма: 1) это теория, согласно которой природа составляет единый огромный механизм; 2) способ действия этого механизма – эволюция; 3) место духа в природе определено

¹ Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Минск, 1998. С.195.

² Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.399.

теорией психофизического параллелизма или сознательного автоматизма, согласно которой мыслительные явления случайно сопровождают, но никогда не определяют движений и взаимодействий материального мира. «Механистический же эволюционизм не отвечает действительному положению вещей, так как небесные, органические, социальные и прочие явления, которые Спенсер называет космической эволюцией, представляют столько же серий качественных изменений, необъяснимых с позиций непрерывности эволюции»¹.

Смена физической парадигмы на рубеже XIX–XX веков, появление теории относительности, затем квантовой механики и других теорий и открытий дали толчок новой волне философского осмысления онтологических проблем времени, пространства, материи, а вслед за этим и понятия эволюции, на ее основе – проблем развития культуры, вопросов морали. Ю.Р. Фурманов выделяет также ряд социальных причин, способствовавших этому новому интересу к натуралистической философии: растущую обеспокоенность гуманистически мыслящих ученых судьбой современной культуры, эксперименты по «переделке» человека; скептицизм в отношении возможностей традиционной этики противопоставить духовному релятивизму и плюрализму наших дней надежное мировоззрение, основанное на науке².

Поиски научного обоснования человеческой культуры были продолжены в новом направлении – социобиологии, давшем множество интересных результатов и породившем волну дискуссий. Социобиология приходит к тому, что наиболее характерные черты человеческого поведения развивались под действием естественного отбора и обусловлены генетически. Близкие идеи развивались также в философии американского натурализма. Здесь можно отметить работы Р.В. Селларса и Ч.Д. Херрика. Как отмечает С. А. Никольский, с позиций Селларса природа есть вся реальность, тождественное себе самодостаточное бытие, в котором нет места внеприродной силе³. Выделяются 4 уровня, различающиеся по степени организации элементов: неживая природа, живая природа, общество и мышление. Таким образом, человек является лишь результатом иной, более высокой организации элементов, и его общественное состояние возникло в процессе приспособления к природной среде. Херрик развивает эти идеи, высказывая оптимистический взгляд на перспективы человеческой эволюции: «Под внешней стороной теперешнего беспорядка имеется субстанция здоровой, инициативной и порядочной человеческой природы»⁴.

¹ Ward J. Naturalism and agnosticism. London, 1906. P.186, 214.

² Фурманов Ю.Р. Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики) // Этическая мысль: научно– публицистические чтения. М., 1991. С.310.

³ Никольский С.А. О философско–методологических основаниях социобиологии // Вопросы философии. 1986. № 4. С.139.

⁴ Herrick C. A Biological Survey of Integrative Levels // Philosophy for the Future. Ed. By R.W.Sellars. N.Y., 1949. P.241.

Возникновение разума и культуры социобиологи интерпретируют как «генно-культурную коэволюцию», активизацию «...механизмов, подчиненных как физическим законам, так и законам, уникальным для человеческого вида... Биологические черты параллельно изменяются генетическим путем в ответ на влияние культуры»¹ (Lumsden, Wilson, p. 13). Ч. Ламсден и А. Гушурст пишут: «Прямая связь от генов к культуре через индивидуальное развитие и поведение сочетается с обратной связью от культуры к генам через давление эволюции, которая связывает биологические феномены с социальными событиями... Приемлемые теории геннокультурной коэволюции должны давать возможность решать проблемы, представляющие интерес для социальных наук» (там же). Основатель социобиологии Э.О. Уилсон резюмирует: «Хотя человеческий разум и культура значительно сложнее, чем элементарные явления, нет причин думать, что они не могут быть изучены и глубоко поняты путем сравнительных и последовательных процедур... Функционалистский подход к проблеме души и тела показывает, что целенаправленные поведения и машины, и мозга можно сопоставить самым тесным образом. И, наконец, теория эволюции естественного отбора обнаружила средства, с помощью которых мозг создает механизм целенаправленного поведения, обеспечивающий выживание и воспроизводство. Из этого следует, что человеческий разум можно представить как биологический производитель целей, который порождает цели, а из целей – значения».

В целом достижения данного направления нельзя не оценить достаточно высоко. Так, Р.Г. Апресян пишет: «Указания на роль экономики и культуры в жизни человеческого общества – явно недостаточно. Что может предложить социологизированный обществовед для объяснения того факта, что ряд невербальных элементов коммуникации имеет транскультурный характер и является, стало быть, генетически обусловленным, или того, что весьма важным позитивным фактором развития как детенышей животных, так и детей человека являются... эмоционально насыщенные контакты, наконец, того, что высокие моральные идеи солидарности, сотрудничества, любви в снятой форме, возможно, имеют предпосылки в инстинктах, которые известны у животных?... Проблема не исчерпывается тем, что природа "очеловечивается", "социализуется", наполняется социальным содержанием; само это содержание, как показывают социобиологи, вытекает из длительного процесса эволюционного развития»². Как указывает М.С. Комаров, «...было бы большим заблуждением с порога отвергать постановку тех проблем, которые содержатся в работах социобиологов, и, прежде всего, вопрос о... взаимосвязи биологической и социальной эволюции, о поиске путей синтеза биологического и

¹ Lumsden Ch., Wilson E.O. Promethean Fire. Reflection on the Origin of Mind. Cambridge (Mass.) London, 1983. P.18.

² Апресян Р.Г. Идея морали. С.44-45.

гуманитарного знания»¹. В этой связи надо также отметить работы отечественного генетика В.П. Эфроимсона, вызвавшие серьезные дискуссии, которые не прекращаются и в настоящее время (в частности, можно вспомнить дискуссию, организованную журналом «Человек», где ряд авторов отмечали, что специфически человеческий аспект морали не противоречит поиску ее природных оснований. Один из ее участников, С.И. Розанов, считает, что проблемы альтруизма и эгоизма «может быть, только потому человеческие, что животные не осознают своих проблем»²).

Но в то же время критики естественно-научных попыток обоснования этики справедливо отмечают следующие проблемы. Прежде всего, даже многие конкретные выводы этого направления представляются недостаточно обоснованными. Так, в концепции взаимного альтруизма Триверса особь, жертвующая собой, не имеет никаких «гарантий», что эта жертва не напрасна. Особи, обладающие «альтруистическим геном», могут способствовать выживанию и размножению особей с «геном эгоизма», что противоречит основной идее сторонников социобиологии – тому, что альтруизм способствует сохранению рода в целом. Далее, остается принципиальный вопрос о смысле, вкладываемом в такие фундаментальные понятия, как добро, духовность, мораль, альтруизм. Еще Дж. Мур отмечал, что термины и понятия, которыми оперировали Спенсер, Гексли и другие, очень неконкретны либо просто неприемлемы с философских позиций. Например, «следует определить, что мы понимаем под "естественным"»³, прояснить «...представление, что существует такая вещь как естественное добро», или понятие нормального в его соотношении с добром; выяснить смысл развития и пр. В социобиологии, например, в понятии альтруизма объединяются все отношения помощи, независимо от их мотивов, более того, становится невозможно объяснить бескорыстные, жертвенные поступки, а также перфекционистский аспект морали, стремление достичь некоего нравственного идеала. Упрек в редуccionизме является наиболее общим для всей критики этого направления.

В целом же можно согласиться с Ю.Р. Фурмановым, что «преодоление расхождений "двух культур"... сопряжено с труднопреодолимым препятствием – действительными различиями в интерпретации человеческой природы со стороны "гуманитариев" и "естественников"»⁴. В связи с этим обратимся к другой ветви данного направления, «физикалистской онтологии», которая стала активно развиваться начиная с середины XX столетия.

¹ Комаров М.С. Социобиология и проблема человека // Вопросы философии. 1985. № 4. С.137.

² Истоки альтруизма [Матер.дискуссии, организ. редакцией журнала «Человек»] // Человек. 1995. №6. С.26–36.

³ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.С.103-105.

⁴ Фурманов Ю.Р. Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики) // Этическая мысль: научно– публицистические чтения. М., 1991. С.308.

Как уже было сказано, в рамках этого течения такие понятия, как идеальное, дух, Бог (Абсолют) интерпретируются как обозначения интуитивно уловленных граней единой общекосмической реальности, которые сейчас можно постичь и адекватно описать научными методами. Так, по мнению В.Г. Ванярхо, «...различают сознание эго человека, трансцендентное, космическое и божественное сознание. Каждое из них характеризует все больший масштаб принадлежности человека к некоей целостности, активной встроенности в большую часть структуры ПВК (пространственно-временного континуума. – *И.Ф.*) открытого мира. Включая себя в эту структуру, человек испытывает на себе ее управляющее воздействие... Чем выше степень... осознания себя частью структуры ПВК все большего масштаба, тем в большей степени процессы самоорганизации человека испытывают воздействие пространственно-временной структуры... Воздействие структуры ПВК, в которую включил себя человек благодаря своему сознанию, проявляется в уменьшении энергии и увеличении времени процессов самоорганизации, что ... приводит к увеличению жизни человека, улучшению трудового потенциала социума, обеспечивает устойчивость социума и окружающей среды»¹.

Легко видеть, что «труднопреодолимое препятствие» здесь осталось непреодоленным. Подобные исследования выявляют, по-видимому, действительно новые и важные механизмы взаимосвязи человека с миром, принципы самоорганизации и функционирования социума как системы, неотрывной от природно-космических систем и многие другие закономерности бытия, на чем мы подробнее остановимся в следующей главе. Но здесь по-прежнему затрагивается лишь одна из граней реальности – то, что и называлось эмпирическим миром. Как мы уже говорили, эти новые взаимосвязи и закономерности не могут просто игнорироваться современной философией, но в то же время они, очевидно, нуждаются не в столь «плоской» и поспешной интерпретации, а в глубоком осмыслении.

Это тем более очевидно, если анализировать постмодернистские обобщения результатов естественных наук. Глобальные кризисные явления, с которыми столкнулось человечество как с результатами своей деятельности, неразрывно связаны с отсутствием достоверных критериев оценки – как действий отдельных людей, границ их свободы в социуме, ответственности перед обществом и перед самими собой, так и программ развития государств, применения научных результатов и т.д. Причем очевидно, что речь идет именно о целостной и стратегической оценке, об ответе на вопрос – добром или злом будет то или иное решение, то есть об оценке моральной. Анализируя подобную ситуацию на примере запрета инцеста, Э.О. Уилсон и Ч.Дж. Ламсен писали, что если не основываться на генетической, биологической обусловленности этой нормы, то

¹ Ванярхо В.Г. Единая структура процессов самоорганизации в природе и обществе // Дельфис. 2001. Мат-лы Московской межд. конфер. «Этика и наука будущего». С.72.

действительно не будет никаких препятствий к ее принятию. Далее, при ее принятии неизбежно увеличится число больных детей, а значит потребуется и еще одно изменение нормы – в вопросах болезни и здоровья, то есть моральное оправдание деградации, физического вырождения. «Общество, как целое, делает свой выбор, который, в свою очередь, влияет на выбор отдельного индивидуума. Таким образом, индивидуум выражает себя, общество осуществляет социальную инженерию и оба наслаждаются свободой воли. ...Если общество... пытается перехитрить гены, обеспечивающие табу на инцест, то оно... получает в результате все более растущее число страдающих и умирающих детей... Тогда почему бы не обмануть гены и не сформировать умы, которые терпимо относятся либо даже предпочитают рост числа деформированных детей?»¹. Подобная идея, отмечают авторы, представляется абсурдной, но ее реализация совсем не так невозможна, как кажется. В итоге, резюмируют авторы, «мы близко подошли к краю пропасти» и это «...может вообще поставить под вопрос само выживание общества»².

Отсутствие обоснованных критериев заводит общество в тупик в условиях ломки традиций прошлого и одновременного развития технологий, позволяющих индивиду и обществу «свободно проектировать себя» и «ломать рамки природных законов». В уже упомянутой статье М. Бертильссон анализирует работы современных социологов постмодернистского направления, в частности. Б. Латура, с точки зрения которого «...категории социального нет как таковой», а речь идет о том, чтобы практики «пересечения границ» поставить в «...широкий контекст перемоделирования человеческого и природного ландшафта, вызванного прогрессом биологии»³. М. Бертильссон также отчасти склоняется, хоть и с оговорками, к этой позиции. Она пишет: «С точки зрения микробиологии нет смысла считать индивида "природным целым". Индивид... это агрегат, собранный из крупных микробиологических координирующих практик» (там же). Правда, она признает, что необходимо определить приемлемые социоприродные практики в силу возможности их бесконтрольного использования. Тем не менее, по ее мнению, «глобальная экономика и глобальная культура... переписывает понятие социального, поскольку индивиды – лишь поверхностные структуры гораздо более сложных генетических процессов, границы которых далеко за пределами отдельного тела. Гены – коллективные ресурсы большой силы влияния на здоровье людей и их желания... Современная биология переписала социальное...»⁴. На этой базе «расцвели исследования гибридов, монстров, пересечения границ. Такие работы иногда мотивированы желанием освободить людей

¹ Lumsden Ch., Wilson E.O. Promethean Fire. Reflection on the Origin of Mind. Cambridge (Mass.). London, 1983. P.19.

² Там же.

³ Бертильссон М. Второе рождение природы: последствия для категории социальное // Социс. 2002. № 9. С.120.

⁴ Там же.

от рабства природы и общества с риском сорваться в царство чистой свободы... Для научно-технического комплекса индивид – используемый ресурс, а попытки охранять его "святость" правом, морально-этическим комплексом – барьер для прогресса»¹.

В данной статье так и остается неясным: то ли речь идет о беспредельной свободе индивида, которой мешают природные законы, то ли, совершенно напротив, о беспредельной свободе исследователя, экспериментатора, которому мешают права индивида и морально-этической комплекс. Подобные противоречия, на наш взгляд, отнюдь не случайны; они – свидетельство отсутствия целостного и обоснованного мировоззрения у самих исследователей. Поэтому хотя данный подход является, как подчеркивает М. Бертильссон, реакцией на «Великое Противостояние» культуры и природы, которое было жестко заложено в модернистской традиции, но здесь преодоление этого противостояния идет по линии отрицания фундаментальности мировых законов, будь то законы божественные или природные. На первое место выдвигается «свобода»-произвол: «Мы свободны двигаться в новые огромные территории компьютеризованных и созданных генными методами природных сфер обитания, где пределы задает лишь сила воображения»².

Эта «свобода» основана на крайне механистическом миропонимании, деконструкции как принципе, позволяющем разобрать человека и мир как конструктор и сложить заново, подчиняясь мимолетной прихоти. К этическому аспекту этой позиции мы вернемся позднее, а пока отметим, что она очевидно противоречит практике. Прежде всего, сама автор упомянутой статьи признает, что «...природа осталась непредсказуемой. Она разверзается "природными катастрофами": землетрясения, пожары, молнии, наводнения... Природа мстит в форме рисков и опасностей»³. Кроме этого, хотя активно проводится мысль о «естественности выбора» своего тела – расы, пола и пр. («цвет кожи, тип волос и глаз представлены как изделия, искусство выбора»), но люди «...активно сопротивляются, когда речь доходит до продуктов растительного и животного происхождения»⁴. На наш взгляд, это говорит об интуиции большинства людей, говорящей им, что, посягая на природные законы, они лишаются последней почвы под ногами как некоей гарантии устойчивости и стабильности. Техническая *возможность* вмешательства в природу не означает *оправданности* такого вмешательства, а попытки «ломки» природных законов имеют непредсказуемые последствия.

И не случайно сама М. Бертильссон говорит о том, что «естественники нанесли решительный ответный удар» данному подходу, что наглядно демонстрирует наличие двух принципиально разных линий

¹ Там же.

² Там же. С. 123.

³ Там же. С. 122.

⁴ Там же. С. 123.

внутри самой науки и, соответственно, внутри нового натуралистического направления в философии. Поэтому мы рассматриваем только ту из них, которая, как уже сказано, развивает классический подход на новом уровне. В этой связи особого внимания, на наш взгляд, заслуживают работы известного этолога К. Лоренца. Он рассмотрел проблемы человеческой культуры в предельно широком для ученого-естественника контексте. «Все блага, доставляемые человеку глубоким познанием окружающей природы, прогрессом техники, химическими и медицинскими науками, все, что предназначено, казалось бы, облегчить человеческие страдания, – все это ужасным и парадоксальным образом способствует гибели человечества»¹. Этот факт, по мнению Лоренца, требует исследования проблем культуры с позиций естественно-научного знания. При этом, как считает Лоренц, «методическая ошибка состоит здесь не в... стремлении свести все явления жизни, даже принадлежащие наивысшим уровням интеграции, к основным законам природы и объяснить их, исходя из этих законов, – в этом смысле мы все "редукционисты"; – методическая ошибка, которую мы называем редукционизмом, состоит в том, что при таких попытках объяснения упускается из виду безмерно сложная структура, в которую складываются подсистемы и из которой только и могут быть поняты свойства целого»². Сам Лоренц, как и представители социобиологии, с одной стороны, исходит из нескольких основных постулатов, самоочевидных для естествоиспытателя. Первый: человек есть неотъемлемая часть природного целого. Второй: это природное целое подчиняется эволюционному закону, который в его биологическом аспекте направлен на рост, развитие, сохранение наиболее приспособленных форм жизни. Третий: механизмами эволюции по-прежнему являются изменчивость и отбор. И, наконец, четвертый, уже отмечавшийся выше: дух, нравственность, мораль и пр. – преломленные специфическим образом природные инстинкты, также способствующие сохранению и развитию жизни. Нарушение функционирования естественно-природных механизмов, регулирующих поведение человека, которое вызвано неправильной ориентацией современной цивилизации – «восемью смертными грехами цивилизованного человечества», как он назвал свою известную работу, – и являются, с точки зрения К. Лоренца, причиной глобальных кризисов, как внешних, так и внутренних. Для их преодоления необходимы четкие критерии оценки деятельности человека на планете, которые и должны быть основаны на приведенных биологических постулатах, на рассмотрении человека как природного существа, эволюционирующего вместе со всей системой.

Но интуиция выдающегося ученого постоянно выводит К. Лоренца на обобщения, уже не укладывающиеся в приведенные биологические постулаты. Его подход базируется на предпосылках о едином,

¹ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. // Лоренц К. Обратная сторона зеркала, сб. М., 1998. С. 9.

² Там же. С.56.

иерархичном мироздании, о неких фундаментальных законах, лежащих в его основании, о том, что человек – со всей его сложностью, спецификой, с его духовностью и моралью – часть этого единого мира и подчинен общим законам. Теперь поставим на место «мира», «Вселенной», как их понимает Лоренц, Бога или, например, Дао, и мы получим основные черты религиозной или идеалистической картины мира. Причем это не просто внешнее сходство, достигнутое путем крайнего огрубления. Считать, как это часто сейчас делается, что научный подход непременно связан с редукцией духовно-ценностной сферы, с уклоном в позитивизм и пр., на наш взгляд, значит как раз очень упрощать картину. Ведь, например, то, что человек «часть мира», в работах выдающихся естествоиспытателей (того же Лоренца или Вернадского, Чижевского и других) совсем не означает «винтик в механизме». Подчинение человека царящим во Вселенной законам – добровольное, радостное, сознательное и свидетельствует не о его бессилии, а о высшем смирении перед интуитивно ощущаемой красотой и величию мира и о готовности отдать свой разум, творчество и любовь утверждению красоты и гармонии уже в своем, человеческом мире. «Я думаю, что есть простое средство примирить людей с тем фактом, что они сами – часть природы и возникли в естественном становлении, без нарушения ее законов: нужно лишь показать им, насколько Вселенная велика и прекрасна, насколько достойны благоговения царящие в ней законы»¹. Сама используемая ученым терминология – «прекрасный», «благоговение» – уже свидетельство его невольного выхода за естественнонаучные рамки, что легко видеть и в таких рассуждениях: «Если... человеку удалось бы полностью раскрыть бы причинные связи всех явлений, в том числе и происходящих в его собственном организме, то и тогда он не перестал бы хотеть, но хотел бы того же самого, чего "хочет" свободная от противоречий закономерность Вселенной, "Мировой Разум" Логоса. Эта идея чужда лишь нашему современному западному мышлению; древнеиндийской философии и мистике средневековья она была очень знакома»².

Трудно не увидеть в подобных высказываниях выдающихся ученых-естествоиспытателей настроения, близкого к возвышенному настрою христианина, точно так же радостно, добровольно преклоняющегося перед Богом – «не моя да будет воля, но Твоя». Это, на наш взгляд, не случайное сходство, но важное свидетельство действительного внутреннего единства выделенной линии естественнонаучного и метафизически-религиозного направлений в их высшем выражении.

Но их действительный синтез возможен, по-видимому, не в «плоскости» метафизического или естественно-научного направления, а в некоем ином измерении относительно их обоих. Следующий параграф и будет посвящен первому этапу формирования синтетической парадигмы,

¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала // К. Лоренц. Обратная сторона зеркала, сб. М., 1998. С. 209.

² Там же. С. 211.

который приходится, на наш взгляд, на период со второй половины XIX по первую половину XX века.

§ 4. Первый этап развития синтетической философской парадигмы

Говоря о тенденции синтеза метафизического и естественнонаучного направлений в единой картине мира, надо прежде всего подчеркнуть несколько основных моментов. Первый заключается в том, что внутри самого синтетического направления всегда, по-видимому, будут сохраняться два течения. Представители первого отталкиваются в своих построениях от метафизики и уже на ее основе осмысливают естественнонаучные выводы; представители второго, напротив, «начинают» с естествознания, ориентируются на методологию науки и этим путем приходят к выводам и понятиям, близким метафизике. При этом последние (в отличие от принадлежащих к «физикалистской онтологии») признают качественное отличие сферы духа и культуры от природной сферы, более того – предзаданность духовного начала бытия (даже если назвать это начало Природой с большой буквы), и не просто признают, а интуитивно ощущают эту «бесконечномерность» Природы, как уже упомянутый К. Лоренц.

Второй принципиальный момент – это определение того, какой именно смысл мы вкладываем в понятие синтетического направления в философии. *В широком, прежде всего методологическом, смысле синтетическая линия в философии означает не только и даже не столько прямое включение результатов и выводов естественных наук в философскую картину мира, но, прежде всего признание единого, многоуровневого, иерархического бытия, «пронизанного» некими предельно общими законами и принципами, а также взаимосвязанность и взаимодополняемость форм постижения многообразного бытия.* Наиболее общим из предельных принципов бытия мира (и общим для обоих выделенных нами направлений) является прежде всего сам принцип единства; кроме этого, сейчас, на наш взгляд, отчетливо вырисовываются некоторые другие предельные принципы, о чем мы будем говорить в следующей главе.

Таким образом, синтетическое направление по самой сути космично. И здесь мы повторим свою мысль о том, что на этом фундаменте метафизика и наука представляют собой, образно выражаясь, противоположные стены единого здания, и их определенные противоположность и взаимодополняемость как раз необходимы для целостности этого здания. С другой стороны, отрицание единого фундамента, как говорилось в предыдущем параграфе, точно так же соединяет естествоиспытателей и гуманитариев на «плюралистической» основе (если отрицание каких бы то ни было единых основ можно назвать

основой). К данной ситуации, на наш взгляд, применимо высказывание Г. Лейбница: «Человек божественного ума Френсис Бэкон Веруламский справедливо заметил, что философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее – приводит к нему... Блестящие успехи математических наук и попытка проникнуть путем химии и анатомии в недра вещей показали, что весьма многие явления можно объяснить так сказать механически... без допущения Бога и не принимая его в расчет... При объяснении телесных явлений не следует без нужды прибегать ни к Богу, ни к какой-либо другой бестелесной вещи, форме ли свойству (не следует впутывать Бога, если предмет его недостоин)... все, насколько возможно следует выводить из природы тела и его первичных свойств... Но что если я докажу, что в природе тела нельзя найти начала даже этих первичных свойств?»¹.

Из сказанного следует, что синтетическое направление в широком смысле присутствовало в философии с самого начала. В более же узком смысле о нем можно говорить только начиная с XIX века. Первая половина века ознаменовалась многими достижениями естествознания и закономерным возвращением натурфилософских идей прежде всего в немецкой философии (И. Гете, Ф. Шеллинг), а также в работах их последователей (Р. Эмерсон, Г. Торо, в России – Д.М. Велланский, М.Г. Павлов и др..

В процессе дальнейшего развития естествознания, наряду с первыми «плоско»-эволюционистскими объяснениями появления общества, культуры, разума, на рубеже XIX–XX веков начали появляться более серьезные работы и целые направления. Среди них можно отметить, например, течение неореализма в США и Англии. В Англии С. Александер, К. Ллойд Морган выдвинули теорию эмерджентной эволюции, отражающей качественные скачки в природе и связывающей эти скачки с богом, или «низусом», по терминологии Александера. Американские представители неореализма Р.Б. Перри, Э.Б. Холт, У.П. Монтегю, Э.Г. Сполдинг и другие выступили за освобождение метафизики от эпистемологии; при этом они, с одной стороны, признавали определяемость сознания средой, ссылаясь на данные биологии, физиологии, психологии, с другой стороны, в своей гносеологии они сближались с платонизмом. Особого внимания в этом направлении заслуживают работы А.Н. Уайтхеда. В его книге «Наука и современный мир» содержался призыв осмыслить исходные понятия науки, причем было подчеркнуто, что этот процесс не может замкнуться в рамках естествознания, а «...тут же передается философам»². В разрабатываемой им «спекулятивной философии» выделяется категория Первоначального, которое выступает как «...универсальный метафизический принцип перехода от расчлененности к соединению»³. Соответственно,

¹ Цит. по: Владимиров Ю. С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996. С. 20.

² Whitehead A.N. Science and the Modern World. New York, 1958. P.37.

³ Whitehead A.N. Process and Reality. New York, 1960. P.32.

Первоначальное включает понятия «единого», «многого» и «творческой способности», что, как мы далее покажем, перекликается с современными открытиями естествознания. В гносеологии он вводит понятие «действительных сущностей» как элементов опыта и «вечных объектов», близких идеям Платона. Уайтхед математически интерпретировал проблему связи идей и объектов: «вечные объекты» входят в действительность как переменная входит в функцию. В гносеологии Уайтхеда для нас важно то, что познание интерпретируется им прежде всего как «схватывание», связывающее исходные элементы опыта в новую действительную сущность. При этом он проводит параллель с гегелевским развитием идеи, но подчеркивает, что вместо гегелевской иерархии категорий мысли здесь утверждается иерархия категорий чувств. В этом тезисе выражается (как и у Шелера, Гартмана, и в религиозно-мистическом опыте) искусственность устранения из познания эмоциональной составляющей, особенно если иметь в виду сверхсознательное постижение.

Но в наибольшей степени синтетическая «установка», на наш взгляд, проявилась в русской религиозной философии. Прежде всего, здесь были, как известно, многоаспектно и оригинально развиты основные метафизические идеи – единство и иерархичность мироздания, организованного Высшим началом (Богом, Абсолютом, Верховным Разумом и пр.), «...духовность и разумность всего реального, универсальные разумные законы, законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека»¹; всеобщая одухотворенность и оживленность мира, «...которая исключает мертвую, бездушную, ничего не говорящую, безразличную, бескачественную материю»², а также особое сверхсознательное (религиозно-мистическое) постижение Высшего начала бытия. Хотя, конечно, существовали серьезные отличия в интерпретациях этих идей разными авторами, но они, на наш взгляд, существенно меньше единого «ядра», позволяющего говорить о русской философии как о целостном направлении.

Синтетичность же ее проявилась прежде всего в том, что русские философы еще в первой половине XIX века, анализируя ограниченность западного типа философствования (признавая при этом все его выдающиеся достижения), ставили задачу преодолеть его односторонность с целью создания целостной системы «живого знания», органично соединяющего сверхсознательный и жизненный опыт; логико-рефлексивное мышление и эмоционально-ценностное постижение. Далее, как уже сказано, в трудах большинства из них, прежде всего в рамках софиологической линии, развивалась идея о пронизанности материи духовно-идеальным началом. «Мир является великой иерархией идейных существ, идейным организмом, и в этом постижении софийности "мертвого" мира лежит заслуга оккультизма, сближающая его с

¹ История русской философии. М., 2001. С.256-257.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.С.270.

"поэтическим восприятием" природы вообще»¹. При этом русские философы, стремясь развивать и углублять основные религиозно-метафизические идеи, закономерно должны были стремиться осмыслить и достижения научной мысли. В большинстве трудов это соединение редко имело вид прямого включения научных данных (что, например, можно наблюдать у П.А. Флоренского); здесь надо говорить именно о синтетической методологии познания, отсутствии крайностей объективизма и субъективизма; восприятию мира как единого целого, направляемого общими законами. Как пишет В.Н. Сагатовский, «русская мысль не закрывала глаза на неизбежную противоречивость в отношениях между человеком и природой. Но эти противоречия, следуя тенденции к единству, синтезу, должны не заостряться в борьбе за абсолютное господство, но сниматься в высшей целостности»². При этом автор делает вывод о том, что практически любое основное положение религиозно-философской мысли (соборность, идея Софии, творчество) может быть с равным правом истолковано в другом ключе, не теряя при этом своего сущностного смысла.

Такой синтетический подход уже у В.С. Соловьева закономерно привел к «идеал-реализму». Как писал Н.О. Лосский, «теория Соловьева не отрицает реальных условий эволюции, но она прибавляет к ним еще идеальные основы; далее, эта теория берет от естествознания всю фактическую сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и смысловую сторону их... Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»³. Но если у Соловьева эта установка только начала реализовываться, не преодолев окончательно противопоставления «сияния божества» и «грубой коры вещества», то П.А. Флоренский, будучи блестящим математиком, физиком, инженером, буквально воплощал собой идею единства науки, философии и религии. Судя по его автобиографии, ему, как и Соловьеву, был доступен опыт сверхсознательного постижения. Флоренский также пытался исследовать и осмысливать (одновременно и с научной, и с религиозно-философской точек зрения) такие явления, как телепатия, ясновидение и пр., причем его тонкие замечания, наблюдения и выводы, практически оставшиеся без внимания со стороны современных философов и ученых, могли бы на самом деле лечь в основу принципиально нового, поистине синтетического, направления исследований. Очевидна эта синтетическая установка и в трудах Н.О. Лосского, у которого, в частности, надо выделить учение о типах

¹ Там же. С. 201.

² Сагатовский В.Н. Истоки экологической духовности в русской философии: Постановка проблемы и исходные понятия // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. Вып.5. С.75.

³ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 36.

интуиции, связанное в целом с его гносеологией и онтологией, к которому мы еще вернемся.

Конечно, можно отметить определенное противоречие между философскими и собственно религиозными аспектами учений русских философов. Отнесение себя к православной традиции имело для большинства философов двойственные следствия: оно, с одной стороны, позволило тоньше проникнуть в сущность многих явлений, и в первую очередь нравственных, с другой стороны, все же сформировало определенную предвзятость при решении ряда вопросов. Но это не умаляет огромной и еще очень мало востребованной ценности их наследия. Особо, на наш взгляд, надо отметить работы С.Л. Франка, на которых мы остановимся чуть ниже.

Синтетическая установка проявилась и в трудах ученых и философов, относимых к течению русского космизма. Существуют споры относительно правомерности выделения этого течения как такового, так как к нему относят авторов, у которых часто сложно найти философскую основу для объединения, в том числе поэтов, композиторов, художников. Но тем не менее исследователи этого течения выделяют в нем ряд общих идей, берущих свое начало в метафизике всеединства, но во многом углубленных; причем эти идеи настолько значимы, что, как уже было сказано, не только активно развиваются в настоящее время в философской среде, но и все более подтверждаются ходом развития естествознания. Особое значение здесь имеет тезис об активной эволюции. Соединение идеи эволюции с представлением о духовном прогрессе человечества, нравственном преображении человека было глубоким прозрением. Человек отвечает за развитие всего живого Космоса; он должен познавать вселенские законы Жизни и на этой основе творчески и продуманно управлять природными процессами в планетарном, а в перспективе – в общекосмическом масштабе. Нравственное совершенствование личности и соборное единение человечества – это органическая часть и важнейший фактор глобальной космической эволюции. Еще одной гениальной догадкой был тезис о направленности, восходящем характере эволюции и ее бесконечности. Эволюция человека, по мнению русских космистов, продолжается в направлении развития высших форм сознания. Так, Вернадский отмечал «...ограниченность разума, как эволюционного, а не стабильно-конечного проявления жизни, и наличность... тех высших форм сознания, которыми будет в полной и ясной мере обладать тот вид (*Homo sapiens*) или род, который нас заменит»¹. С.Г. Семенова отмечает работы Н.Г. Холодного, который связывал социальный прогресс с биологическим и считал, что разум, свободная воля и нравственные идеалы человека смогут поднять его на еще более высокую ступень эволюции². Таким

¹ Вернадский В.И. Письмо к И.М. Гревсу от 4 октября 1933 г. // Мочалов И. И. В. И. Вернадский. М. 1982. С.278–279.

² Семенова С.Г. Русский космизм. Вступ.статья // Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993. С. 27.

образом, космос не «дан» изначально и в «готовом виде»; даны лишь единые принципы его устройства, а строить должен сам человек – со-творец Бога (Природы). «Русские философы попытались проанализировать связь двух миров. Жизнь не ограничена земным домом, поэтому выход следует искать в единстве (синтезе) человека и космоса. При этом космос понимался не как физическая данность, а как духовная бесконечность, вечность и бездна, как обиталище Бога»¹.

Остановимся теперь более детально на работе С.Л. Франка «Реальность и человек», так как она, на наш взгляд, принадлежит к числу тех трудов, которые, с одной стороны, завершают определенный этап развития русской философии XIX–XX веков, обобщают ее основные идеи в совокупности с положениями других направлений философской мысли, с другой же стороны, намечают пути дальнейшего исследования. Онтология Франка традиционно для метафизики основывается на идее реальности, включающей как объективное, так и идеальное бытие, имеющее единую природу с сознанием человека. При этом, как уже отмечалось, основная проблема западной гносеологии, проблема доказательства объективности знания, по мнению Франка, основана на предвзятом представлении о сознании как о замкнутой сфере. В действительности наше познание является соучастием во «...всеобъемлющем и всепронизывающем единстве первичной реальности». При этом объективная действительность «...есть не что иное, как рационализированная, то есть логически кристаллизованная часть реальности»², и объективное бытие противостоит субъекту лишь условно, более того, оно есть порождение реальности и подчинено «...ее непрерывному творческому и формирующему воздействию»³. Этот тезис он обосновывает с разных сторон: «Реальность... пронизывает собой и объективную действительность, образует ее основу... Современная физическая наука, сводя материю к нематериальным носителям энергии, динамизма, действительности, дала подтверждение этому непосредственному сознанию сродства стихийных сил природы с элементарными стихийными силами человеческого духа. Заслуживает при этом быть отмеченным, что современная физика достигла усмотрения глубокой аналогии между самой структурой природного бытия и бытия духовного»⁴. В гносеологическом аспекте Франк развивает идею живого знания, в котором «то, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нашей мысли»⁵. В нравственном опыте Франк вслед за Кантом прежде всего подчеркивает глубинный метафизический смысл долженствования. По мнению Франка, Кант прав в том смысле, что «повеление не вторгается в нашу жизнь помимо ее личного центра, а

¹ Дуденков В.Н. Русская идея и космизм // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. Вып.6. С.202

² Франк С.Л. Реальность и человек. СПб. 1997. С.101.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 369.

⁵ Там же. С. 27-28.

проходит именно через глубочайший ее центр в лице "я"». Но, вопреки убеждению Канта, оно «...проходит через него, а не исходит от него самого в его изолированности». Это повеление идет из самой глубины, «в которой укоренена моя внутренняя жизнь – из первичной единой реальности»¹. Поэтому должное мы испытываем «как внутреннее необходимое... Такого рода внутренняя убедительность тождественна первичному моменту ценности (ценности объективной...) Это понятие объективной ценности есть лишь иное название для того, что по своей собственной, самоочевидной нашему духу природе "требует" своего осуществления»².

И, наконец, анализируя эволюционные подходы, он вслед за своими предшественниками отмечает, что «реальность как бытие и реальность как творчество и активность... совпадает между собой... реальность... творит сама себя... Эволюция есть... как бы развертывание в порядке временном того, что в плане вечности уже есть». Здесь можно снова вспомнить известную критику эволюционизма, сформулированную, в частности, Э. Кассирером: «Развитие осталось бы пустым словом, если нужно было бы предположить, что исследуя его, мы имеем дело только с простым "разворачиванием" уже заданного»³. Франк, как бы отвечая на эту критику, подчеркивает: «Реальность есть актуальная полнота, но эта полнота такова, что сама состоит из процесса делания, то есть творит сама себя»⁴.

Наивысший уровень реальности, по Франку, это Бог, постигаемый в «опыте сердца». Познание Бога можно назвать *сверхэмоциональным*, «...дающим нам радость бескорыстного восхищения и самоотдачи»⁵. При этом будучи центром высшей реальности Бог воспринимается и как бесконечно превосходящее «я», и как его самая глубинная суть. Таким образом, нравственное самопознание и совершенствование есть одновременно «восхождение к самому себе», побуждаемое как разумом, так и призывом сердца, идущим из самых глубин нашего «я». «"Сердце" и "разум" в их последней глубине слиты в единстве нашего духовного существа»⁶. Таким образом, Франк в некотором смысле завершает подход идеал-реализма (или супранатурализма) как в онтологическом, так и в гносеологическом, а также этическом аспектах. Поражает целостность и обоснованность его системы, логическая и сущностная взаимосвязанность основных идей, к которым мы еще будем обращаться. При этом заметим, что в его работу уже напрямую включено осмысление научных данных, в первую очередь физики, достигшей выдающихся результатов к моменту написания его книги.

¹ Там же. С. 137.

² Там же. С. 138.

³ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С.110-111.

⁴ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб. 1997. С.148.

⁵ Там же. С. 186.

⁶ Там же. С. 197.

Далее следует также отметить направление, интерес к которому начал неуклонно возрастать с конца XIX века со стороны представителей как естественных, так и гуманитарных наук – философские системы Востока. Восточной мысли всегда был органично присущ взгляд на мир как на единую эволюционно связанную целостность. «И конфуцианцы, и даосы, говоря о человеке, говорили о природе (дао), говоря о природе, говорили о человеке, признавая единство связи "человек-природа"», – пишет Т.П. Григорьева¹. Знаменитое высказывание Лао Цзы «Человек следует велениям Земли, Земля следует велениям Неба, Небо следует велениям Дао, Дао следует само себе», как считает Т.П. Григорьева, в емкой поэтико-философской формуле отражает «...единый процесс мирового становления, где каждая последующая фаза обусловлена не столько предыдущей, сколько природой Целого»². И постижение Дао, следование Дао в китайской философии – это именно трансцендентное прозрение Единого закона, неразрывной связи всех живых существ между собой, и всех вместе – со Вселенной. «Взирающий на все живое в свете Всеобщего единства не способен ненавидеть, ибо видит себя во всем и все в себе», – говорят Упанишады»³.

Как пишет Е.А. Торчинов, под обретением Дао следует понимать следование Дао, проникновение в его суть и приведение своей деятельности в гармонию с законами природы, проистекающими из Дао – универсального Закона. Человек способен к творчеству и поэтому он подобен Небу и Земле, но они действуют спонтанно, в то время, как человек действует сознательно. Это величайшее преимущество человека, но вместе с тем в нем коренится и возможность вступить в противоречие с мировым целым, с Дао. «Мир следует Дао спонтанно, человек же только сознательно должен приобщиться к "естественности" Дао и приобрести соответственно все качества Дао, становясь "совершенным человеком"»⁴.

Показательно, что базовые категории китайской мысли всегда соединяли в себе противоположности: «Категория "дэ" ... сочетает в себе признаки трансцендентности и имманентности, объективности и субъективности, чувственности и рациональности, статичности и динамичности»⁵; семантика понятия добра-*шань* в китайской мысли «...далеко выходит за пределы этики» и проникает в эстетическую, праксеологическую и другие нормативно-оценочные сферы⁶. Отметим здесь, что тенденция к противопоставлению различных философских систем Китая или Индии свойственна, похоже, именно западной философской мысли. Сами же восточные авторы чаще подчеркивают их внутреннюю связанность; споры же последователей – это, скорее, развитие

¹ Григорьева Т.П. Дао и Логос. М., 1992. С.14.

² Там же. С. 68-69.

³ Торчинов Е.А. Учение Гэ Хуна о Дао: человек и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 90.

⁴ Там же.

⁵ История этических учений. М., 2003.С.39.

⁶ Там же. С. 50.

и уточнение неких основополагающих принципов. Так, С. Радхакришнан пишет, что тяготение индийского ума к синтетическому видению мира привело к тому, что практически все индийские школы «... проникнуты сильным монизмом. Если мы отвлечемся от множества мнений и обратимся к общему духу индийской мысли, мы увидим, что она склонна объяснять природу и жизнь на основе монистического идеализма, хотя эта тенденция является столь гибкой, живой и многогранной, что принимает много форм и проступает даже во взаимовраждебных учениях»¹. Показательны здесь воспоминания Н.И. Конрада о встрече с Такахаси Теммин: «В чрезвычайном чванстве европейца... я сказал Учителю: "Я не хочу читать с Вами ни Лунью, ни Менцзы... Я хочу настоящую философию"... Учитель Теммин сидел некоторое время молча, потом медленно поднял глаза, внимательно посмотрел на меня и сказал: "Есть четверо – и больше никого. Есть четверо великих: Кун-цзы, Мэн-цзы, Лао-Цзы, Чжуан-Цзы. И больше никого"... Я был удивлен. Прежде всего – недопустимое, с моей точки зрения, смешение понятий. Разве можно говорить о Конфуции и Лао-Цзы рядом? Ведь это – полярно противоположные явления, как бы ни хотел я соединить их вместе. Этому японцу явно не хватает отчетливо философского представления о "системе". Делаю замечание в этом духе. Ответ краток: "Кун-Цзы и Лао-Цзы – одно и то же"»².

Надо также отметить близость центральных идей и понятий индийских и китайских систем, а также их пересечение с европейской метафизической линией: «Термином "дао" передавались в Китае буддийские понятия *марга*... а также *бодхи*... Эквивалентами Дао часто признаются Логос и Брахман»³.

Ю.Б. Козловский, подчеркивая специфику восточной этической мысли, указывает: «По мнению современного японского философа Юаса Ясуо, можно считать, что характерная черта философского образа мышления японцев состоит в том, что за исходную точку берут практический вопрос: "Как нужно прожить жизнь?" Западноевропейская метафизика, воспринявшая традицию греческой онтологии, начинает с постановки теоретического онтологического вопроса "Как существует мир?" "Что такое бытие вещей?" В Японии же такой образ мышления фактически не развивался. Однако можно утверждать, что для традиции японского (в широком смысле восточного) философского образа мышления было характерно то, что вопрос "как нужно прожить человеческую жизнь?" не сводился к практико-этическому вопросу, а мыслился глубже, доводился до теоретического онтологического вопроса относительно истинной картины бытия мира и Космоса»⁴. Показательно

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. М. 1993. Т.1. С.20..

² Конрад Н.И. О встрече с Такахаси Теммин в 1927 г. // Народы Азии и Африки. 1972. № 2. С. 150-151.

³ История этических учений. М., 2003. С.52.

⁴ Козловский Ю.Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М., 1975. С.115-116.

также то, что этическая концепция выдающегося гуманиста XX века А. Швейцера сложилась именно на пересечении западной и восточной мысли. Швейцер вслед за основной мыслью Востока считал, что «любую философию интересует... одна великая проблема – как достичь единения с бесконечным бытием»¹. Западный, «дуалистичный» подход заводит в тупик: «...место мировоззрения занимают инстинкты и импульсы действия»². В этом же ряду следует рассматривать очень интересное и еще недостаточно изученное и оцененное учение «Живой Этики» (Агни Йоги), связанной с именами Н.К. Рериха и Е.И. Рерих, основанное также на синтезе западной и восточной мысли и развившее идеи теософского учения Е.П. Блаватской. Часто отмечается близость Агни Йоги к идеям русского космизма. В ней также утверждается направленная эволюция как основной принцип бытия единой вселенной и существование качественно различных ее этапов, а значит, неизбежности и закономерности нового этапа, следующего за человеческим. На каждом этапе, новой ступени эволюции, качественно меняется «уровень сознания» – понятие, означающее степень развития всех аспектов духовно-интеллектуальной сферы человека, в оценке которой нравственность является основным показателем. Развивается положение о «психической энергии» – тончайшей первоэнергии, видоизменением которой являются остальные виды энергии. Каждый элемент нашего феноменального мира, воспринимая и преломляя эту энергию через себя как через линзу, излучает в пространство, обогащенную и структурированную. Для человека его нравственный уровень является основным «параметром линзы» то есть негативный или позитивный настрой, соответствующим образом «окрашивая», «заряжая» его психическую энергию, напрямую воздействует не только на него самого, но и на других людей, на природу, порождая в целом масштабные следствия. Таким образом, уровень нравственности каждого играет роль для всего окружающего мира.

С первым этапом формирования синтетического направления связаны труды П. Тейяра де Шардена и Дж. Хаксли (которые часто относят к течению эволюционного гуманизма). Близость учения Тейяра де Шардена русской философии очевидна. В центре его стоит, пожалуй, наиболее глубоко для европейской мысли осмысленная и выраженная идея неразрывного единства, целостности мира, пронизанного бесчисленным множеством взаимосвязей; причем важно то, что Тейяр де Шарден постоянно подчеркивает возможность и закономерность эмоционального (а точнее, по выражению Франка, сверхэмоционального) переживания этого единства. «В нас самих... пробуждается и крепнет чувство всеобщего родства и взаимосвязанности, такое же древнее, как и сама человеческая душа, но до сих пор бывшее скорее достоянием смутных грез, нежели чем-то осознанно пережитым. Всюду одновременно зарождаются одни и те же

¹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С.67.

² Там же. С. 90.

стремления к более сплоченному и всеохватывающему Единству»¹. «В своей наиболее развитой форме вера в мир, как я ее ощущаю, проявляется в особенно обостренном чувстве всеобщей взаимозависимости... Приверженность к современному аналитическому образу мышления и науке обостряет ощущение включенности в систему космических взаимосвязей... Для всякого мыслящего человека Вселенная образует бесконечно связанную во времени и пространстве систему. По общему мнению, она представляет собой нераздельное целое»².

Вторая основная идея Шардена – это идея о направленном к Духу характере эволюции, близкая русской философии. «Я считаю, что существуют направление и линия прогресса жизни, столь отчетливые, что их реальность, как я убежден, будет общепризнана современной наукой»³. «Своей осевой живой частью Вселенная одновременно и равномерно дрейфует в сторону сверх-сложности, сверх-средоточия, сверх-сознания... Множество наших частных "онтогенезов", включенных во всеобщий антропогенез, в котором, возможно, выражается сущность космогенеза»⁴. Новый этап эволюции по Шардену, «точка Омега» представляет собой с одной стороны то, что православные богословы называли соборностью. «С другой стороны, Омега – это нечто и в то же время некто, действовавший с самого начала эволюции, Бог»⁵. «Эволюция, основанная на материи, не спасает человека, ибо все причинно-следственные связи, собранные вместе, не в силах дать ни грана свободы. Эволюция же, основанная на Духе, сохраняет в силе все установленные физикой законы, приводя, однако, прямо к Мысли»⁶.

Шарден называет стадию неживой материи «преджизнью». «Преджизнь, скрытая, "радиальная энергия" ведет материальный мир "в направлении более сложного". Эволюция начинается еще задолго до появления живых организмов. Ткань универсума несет на себе координацию внутреннего ("психического") и внешнего, структурного ("тангенциального"). Оно является как живая система взаимосвязей, как органическое (а не механическое) взаимопроникновение элементов»⁷.

Этика Шардена основывается, таким образом, на онтологии, как и в русской мысли. При этом проблемы добра и зла органично ложатся в его теории на эволюционную основу. Он пишет: «Достаточно очевидно, что происхождение зла во Вселенной с эволюционирующей структурой не вызывает уже таких трудностей, как в статичной, изначально совершенной Вселенной... Разве физические и моральные возмущения не зарождаются спонтанно в организующейся системе все то время, пока указанная

¹ Тейяр де Шарден П. Божественная среда. // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992. С. 7.

² Тейяр де Шарден П. Как я верую // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.142

³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С.25.

⁴ Тейяр де Шарден П. Христос эволюции // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.186.

⁵ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С.30.

⁶ Там же. С. 147.

⁷ Там же. С. XVI.

система совершенно не организуется?»¹. И вполне закономерен его вывод о том, что человек как часть единой эволюционирующей Вселенной, подчиненный ее законам, «...обладает особым чувством, которым более или менее смутно постигает Единое, часть которого он составляет... Подобно всякому иному духовному дарованию, космическое чувство у разных людей в разной мере живо и остро... у некоторых людей "чувство Единого" может быть атрофированным или дремлющим»². Это «чувство Единого» и выступает у него основой морали. «Для того, чтобы сделаться максимально отзывчивым на биение главного ритма, он старается следовать малейшим указаниям человеческого долга... Для того, чтобы обрести чуть больше творческой энергии, он неустанно развивает свою мысль, наполняет сердце, усиливает внешнюю активность... И, наконец, чтобы ничто порочное ни в малейшей степени не стало преградой в достижении необходимой прозрачности, он неустанно очищает свои чувства...»³. «Особое действие чистоты (моральной. – *И.Ф.*)... – это объединение внутренних сил души в акте необычайной яркости и силы. Чистая душа, наконец, это душа, которая преодолевает множественную и разрушительную силу творения, закаляет свое единство»⁴.

Эти идеи Тейяра де Шардена, обнаруживающие свое глубокое родство с идеями русской философии и, как мы далее покажем, с современным естествознанием, являются фундаментальными для нашей концепции. Не меньшую роль в развитии идей эволюционного гуманизма сыграл Дж. Хаксли. Как указывает Ю.Р. Фурманов, идейным кредо Дж. Хаксли был этический гуманизм, основанный на сознательном использовании науки в качестве решения проблем человеческого благосостояния и гуманности и вместе с тем подчеркивающего первостепенную значимость личной свободы и социальной ответственности человека⁵. Дж. Хаксли полагал, вместе с тем, что этический гуманизм должен быть научным и строго базироваться на концепции эволюции. «Наиболее значительным вкладом науки в это жизненное поле служит открытие позиции и роли человека в эволюции... Человек является частью реальности, в которой и чрез которую космический процесс начинает постигать самое себя. Его высшей задачей является увеличение веса этого сознательного постижения и его употребление, насколько это возможно, для управления ходом событий. В других словах, его роль заключается в том, чтобы открыть свою судьбу в качестве агента эволюционного процесса для целей его наиболее адекватного существования»⁶. Хаксли, отвергая традиционные религиозные представления, в особенности идею личного Бога, тем не

¹ Тейяр де Шарден П. Христос эволюции // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.193.

² Тейяр де Шарден П. Как я верую // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.143-144.

³ Тейяр де Шарден П. Избранные мысли // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.260.

⁴ Там же. С. 265.

⁵ Фурманов Ю.Р. Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1991. С.311.

⁶ Там же. С. 311-312.

менее считал, что религию и науку «можно приспособить друг к другу, так как нет в принципе конфликта. При этом все основные религиозные позиции остаются, но они должны быть заново определены в новых терминах»¹. Один из главных тезисов состоял в том, что «духовные элементы, которые обычно обозначаются как божественные, являются частью человеческой природы»², и, соответственно, откровение «...не является внешней реальностью», а представляет собой «...опыт на новом уровне, выше обычного опыта, что дает возможность более высокого организованного духовного постижения»³. Хаксли с интересом относился к попыткам философско-научной интерпретации понятия Бога как высшего организующего принципа бытия и эволюции, но считал, что для него лучше не употреблять понятия Бога⁴. В целом же для Хаксли Бог – это обозначение реальности, «затемненной символической завесой», соотносимой с понятиями абсолютной истины, гармонии и добра. В соответствии с этим он дает определение «новой религии»: «Любая религия, которая не содержит ценности истины, познания и красоты, доброго морального действия, является ложной»⁵. Читая работы Хаксли, легко видеть, что глубина его интуиции, постоянно сталкиваясь с определенным редуccionизмом его научного мышления, в целом одерживала верх и приводила его выводам, близким взглядам Тейяра де Шардена, которого он высоко ценил.

И, наконец, обратимся к трудам П. Сорокина, мысль которого претерпела существенную эволюцию. В ранних работах он, признавая, что «теоретически никакой идеал недоказуем», делает вывод о принципиальной условности «практических наук». Но, как отмечает Т.С. Васильева, «и Тойнби, и Сорокин смогли преодолеть в своем менталитете и своем творчестве отрицательное умонастроение. Они считали особенностью общественного самосознания нашего века осмысление себя человечеством как части целого, более широкого универсума, что требует, по их мнению, от человечества в поисках выхода из тупиков истории согласованности и нравственного совершенствования»⁶. В работе «Главные тенденции нашего времени» он пишет: «Около тридцати лет тому назад я поставил подробный диагноз современного положения западной культуры и общества, с предсказанием наступающих тенденций, включая повторные предостережения об ужасных войнах, кровавых революциях, нищете и "освобождении" в человеке "худшей из бестий". ... Несмотря на враждебную критику моего диагноза безвкусно оптимистичным общественным мнением 1920-х годов, мои предсказания в течение последних тридцати лет оказались верными»⁷.

¹ Хаксли Дж. Религия без откровения // Культура и религия . 1992. № 2. С.19.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же. С. 54-55.

⁶ Васильева Т.С. Вступ. статья // П.Сорокин. Главные тенденции нашего времени. М., 1993. С.10.

⁷ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С.23.

Выделенные Сорокиным три типа культуры – чувственная, идеациональная и интегральная соотносятся в его онтологии с тремя аспектами абсолютной реальности, которые, по его мнению, может воспринять человек, – эмпирически-чувственным, рационально-разумным и сверхрационально-сверхчувственным. Интегративный, синтетический подход характерен для всего наследия этого автора, начиная с самой тенденции построения целостной философско-социальной системы, включающей не только социологическую концепцию, но и находящиеся с ней в неразрывном единстве вопросы онтологии, гносеологии, этики; и заканчивая утверждением о том, что именно интегративному типу культуры принадлежит будущее. В поле его интересов находился русский космизм, естественнонаучная мысль, индийский ведантизм. Близки ему были идеи Тейяра де Шардена и труды св. Августина, И. С. Эриугены, Н. Кузанского.

На основании сказанного в данной главе можно сделать следующие выводы. Прежде всего, как можно видеть, формирование синтетической парадигмы – действительно сложный и неоднозначный процесс. Философское развитие метафизических идей, с одной стороны, и натуралистическая линия, с другой стороны, активно развиваются на протяжении двух рассматриваемых столетий достаточно независимо друг от друга, порождая большое число концепций и подходов. В то же время синтетическое направление формируется медленно, с определенными перерывами; его намного сложнее очертить, задать какие-то рамки, отделить от двух его «притоков», развивающихся самостоятельно. Тем не менее, на наш взгляд, в настоящий момент мы можем выделить некое ядро идей, составляющих его базис. Их анализу, а также формулированию основных принципов нашего подхода мы посвятим следующую главу.

ГЛАВА 3. Онтологические аспекты формирующейся философско-научной картины мира

§ 1. Современная натурфилософия: системность, междисциплинарность, глобальный эволюционизм

Начало второго этапа формирования синтетического направления можно отнести на последние десятилетия XX века. В этот период начинают активно развиваться синергетика, системно-философский подход, происходит осмысление и развитие ноосферного учения, складывается парадигма глобального эволюционизма. Сейчас можно отметить не только продолжающееся развитие этих направлений, но и их все большее сближение в рамках единого мировоззрения, с постепенным выделением базисных положений. Поэтому этот период можно назвать формированием новой натурфилософии, которая, с одной стороны, опирается на опытные естественнонаучные данные, с другой стороны, стремится на их основе создать целостную картину мира, включающую новое осмысление философских и религиозных идей. Основанием для последнего служит растущее число открытий в самом естествознании, подтверждающих древние прозрения. Это, на наш взгляд, еще далеко не достаточно осознанный факт, и поэтому мы начнем данную главу с обзора некоторых наиболее важных и интересных выводов современных естественных наук, их обобщений в новых парадигмах и связи с метафизическими идеями.

Прежде всего, вновь коснемся принципа единства мира – одного из древнейших философских принципов, который неизменно входил в мировоззренческий базис научной картины мира и являлся господствующим для классической европейской философии, а также для большинства восточных систем: «Философы предлагали систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков доступных рациональному постижению»¹. Это восприятие целостности и единства мироздания, долгое время бывшее в основном умозрительной идеей, усиливалось и подтверждалось по мере развития естествознания. А.Н. Тюрюканов и В.М. Федоров выделяют три основные группы исторически возникавших способов научного постижения истины: описание, эксперимент и моделирование и отмечают, что описательный способ «сформировал тип ученого-натуралиста, который стремится охватить природу в ее целостности и многокачественности... Когда эксперимент стал господствующим методом познания, возникло противостояние натуралистического и экспериментального типов научного мышления... Лишь в конце прошлого века научная мысль обращается к

¹ Кузнецов В.Г. и др. Философия. М., 1999. С.50.

созданию синтетической картины мира»¹. В становлении этой синтетической картины мира, в которой «...речь идет не о противопоставлении, а о взаимодополнительности описательной и экспериментальной школ»², основная заслуга принадлежит выдающейся плеяде русских ученых-естественников – В.В. Докучаеву, В.И. Вернадскому, Н.В. Тимофееву-Ресовскому. «В творческом содружестве В.В. Докучаева и В.И. Вернадского, учителя и ученика, был совершен решающий прорыв к биосферно-космическому научному мышлению, наполненному историзмом»³.

В.П. Казначеев в своих работах говорит о «крупномасштабной функциональной организации космического живого вещества и о решающем значении принципов упорядочивания, единства, кооперации для разумной формы живого вещества уже в космическом масштабе»⁴, переходя в этой связи к интерпретации этических проблем: «Исследование проблемы эволюции альтруизма должно осуществляться на более фундаментальной основе, нежели эволюционно-генетическая теория... Живое вещество только в том случае прогрессивно развивается, если оно своей жизнедеятельностью увеличивает упорядоченность среды обитания. Если воспользоваться физической терминологией, то можно сказать, что негэнтропия данного монолита живого вещества нарастает лишь тогда, когда под его влиянием нарастает негэнтропия его среды обитания»⁵. В современной научной и философской мысли данный принцип по-новому осмысливается через синергетический подход, давно уже перешагнувший границы естественнонаучного направления, системно-структурный и системно-философский подходы.

В разных вариантах системного подхода, разрабатываемых Э.Г. Винограем, Ю.А. Урманцевым, В.Н. Сагатовским, А.А. Малиновским, Е.В. Ушаковой, А.Н. Аверьяновым и многими другими, ведутся поиски взаимосвязей и взаимозависимостей, внутренних и внешних механизмов и характеристик, позволяющих применять само понятие системы к сложнейшим объектам не только природного, но и социального, культурного характера. Так, Н.Т. Абрамова отмечает, что поиск оснований единства сложного объекта предполагает обращение «не к внутрисистемным... а к метасистемным характеристикам, выход на качественно иной уровень рассмотрения»⁶. Ю.А. Урманцев подчеркивает, что общесистемные парные категории (система и хаос, поли- и изоморфизм, симметрия и асимметрия и др.) являются фундаментальными категориями, имеющими важное значение для философии, так как они

¹ Тюрюканов А.Н., Федоров В.М. Н. В. Тимофеев–Ресовский: Биосферные раздумья. М., 1996. С.18-19.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 25.

⁴ Казначеев В.П. Космопланетарный феномен человека. Новосибирск, 1991. С.24-26.

⁵ Там же. С. 139.

⁶ Абрамова Н.Т. Мозаичный объект: поиски оснований единства // Вопросы философии. 1986. № 2. С.109.

характеризуют системы любого рода, существенно развивают и наполняют конкретным содержанием принцип единства мира¹. П.П. Гайденко пишет о том, что «современные представления об исторически развивающихся системах вносят много конкретного в весьма эскизные и абстрактные идеи Гегеля. Более того, есть и такие новые аспекты, которые не были представлены ни в гегелевской концепции развития, ни в ее последующих разработках в неогегельянстве и марксизме. Их открыло современное естествознание – физика неравновесных процессов, нелинейная динамика и синергетика. Это идеи когеренции и кооперативных эффектов. Философские подходы, угадывающие эти характеристики, можно обнаружить скорее в восточных культурах, анализом которых гегельянская традиция обычно пренебрегала»². Э.Г. Винограй убежден, что «диалектический принцип системности, системное видение и мировоззрение приобретают характер доминирующей, генеральной ориентации современной науки и методологии»³.

Вторым фундаментальным направлением исследований в современной физике являются поиски субстанциального носителя сознания. В этом направлении существует уже целый ряд концепций, на основании которых физики-теоретики все более уверенно утверждают условность противостояния материи и сознания, что заставляет по-иному смотреть на понятие идеального. Так, Л.В. Лесков отмечает, что со второй половины XIX века развивался процесс формирования системы неклассического мировоззрения, шедшего на смену прежнему механистическому материализму, где решающие шаги были связаны с созданием квантовой механики и теории относительности. Возникшая на основании этих открытий новая научная парадигма привела к радикальному пересмотру многих фундаментальных понятий и принципов. В рамках классического мировоззрения потребовалось переосмыслить представления о соотношении материи и сознания. «Постепенно накапливаются аргументы в пользу концепции о несводимости процессов жизнедеятельности и психики к одним только атомно-молекулярным и биохимическим механизмам. Есть основания полагать, что фундаментальным субстратом этих процессов являются более "тонкие" протоструктуры реального мира, например, какие-то формы физического вакуума – структурированного квантомеханического объекта, который не подчиняется обычным пространственно-временным закономерностям»⁴.

Одновременно идут исследования по природе и генезису сознания в других дисциплинах и на их стыке друг с другом и с философией. Так, анализируя закономерности информационных взаимодействий, А.П.

¹ Урманцев Ю.А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974. С.112-113.

² «Круглый стол» журналов «Вопросы философии» и «Науковедение», посвященный обсуждению книги В. С. Степина «Теоретическое знание» // Вопросы философии. 2001. № 1. С.15.

³ Винограй Э. Э. Основы общей теории систем. Новосибирск, 1993. С.78.

⁴ Лесков Л.В. Новая общенаучная парадигма: пролегомены XXI века // Матер. II Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1994. С.130-11.

Дубров и В.Н. Пушкин отмечают следующее: «Общая схема развития информационных процессов в живом будет иметь следующий вид. На первой стадии – всеобщая информационная взаимосвязь организма с миром, являющаяся условием... растворенности отдельного организма в единой системе – биосфере. Возникновение обособленных... организмов приводит к отрицанию такой глобальной связи с миром... Духовное развитие человека приводит к развитию этой всеобщей связи, но уже на высшей ступени»¹.

Применение системного подхода к обоснованию закономерности появления сознания человека на определенном этапе эволюции, органической включенности его в бытие Вселенной продемонстрировано в работе В.К. Шабельникова «Психика как функциональная система». Он отмечает, что на протяжении XIX и XX столетий научное и философское мышление пробивается к пониманию функциональных принципов системной организации мира. Нельзя, по его словам, не увидеть в самоорганизующейся целостности абсолютного духа Гегеля прообраза будущих представлений о физических полях; отметить в работах Николая Кузанского понимание бога как свернутого начала Вселенной, развернувшегося в ее конкретных явлениях. В психологии образ целостного поля, определяющего движение и формирование своих компонентов, утверждается, как отмечает автор, в представлениях о самоорганизующихся «гештальтах» сознания, в понятии «поля» Левина, в представлении Пиаже о целостности самоуравновешивающейся системы «субъект – объект»². Психика представляет собой функциональную систему, закономерно возникающую на определенном этапе эволюции материи. «Только в том случае можно говорить о действительно системном понимании природы, если в логике движения ее ранних систем будет обнаружена объективно возникающая в них тенденция к порождению жизни... и сознания»³.

Проблемами сознания в его онтологическом аспекте детально занимался, как известно, В.В. Налимов. «Вопрос можно переформулировать: есть ли в природе (в том числе, неживой) более ранние, чем у человека, и, следовательно, менее развитые формы сознания? Можно ли говорить о шкале развивающегося сознания? А если можно, то естественно будет допустить и возможность существования сознания, более развитого, чем наше: Иными словами, нужно готовиться к появлению сверхъединой теории поля, описывающей как физическое, так и осознающее проявление Мира»⁴.

Таким образом, нужно зафиксировать, что на стыке современных физических, биологических и психологических исследований

¹ Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989. С.131.

² Шабельников В.К. Психика как функциональная система. Алма-Ата, 1986.

³ Там же. С. 135.

⁴ Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989. С.15.

возвращается на новом уровне идея о неразрывной связи идеальной (духовной) и материальной составляющих единой реальности.

Но, пожалуй, наиболее показательны попытки научной интерпретации самой сложной метафизической идеи, идеи Первоначала (Бога). Причем эти попытки, как отмечают исследователи, вытекают из всего хода развития естествознания, приводящего к выводу о существовании «единого всеобщего разумного... первоначала, которое охватывает все структурно неисчерпаемое материальное многообразие Вселенной в целом и с которым сочетаются в... единую Систему все остальные фундаментальные структурные элементы материи»¹. Ю.С. Владимиров, последовательно проводящий в своих работах мысль о близости исходных интуиций религии и физики, пишет: «В книге А. Меня приводится следующее довольно примечательное высказывание известного астронома Н. Морозова: "Когда современного умственно развитого человека спрашивают: верит ли он в Бога, то ему приходится отвечать: о каком Боге вы говорите? Если о библейском Боге в виде старика... сидящего на престоле наверху стеклянного колпака над нашей атмосферой, то, конечно, нет. Но если вы под этим словом подразумеваете единую и основную – по учению современной науки – сущность всех творческих сил вселенной... то как я могу отвергнуть эту единую и всюду разлитую творческую сущность вселенной, не отвергая этим самого себя?... Вся вселенная полна различных форм творческого сознания, и силы стихийной природы отличаются от наших организовавшихся психических сил только своей одеждой, а не сущностью. Таково научное представление о едином, вечном, вездесущем и все наполняющем творческом начале вселенной»². В сборнике «Взаимосвязь физической и религиозной картин мира» религиозные представления анализируются современными физиками в связи с проблемами свободы (В.В. Кассандров), интерпретации антропного принципа (В.Г. Кречет), гипотезы Большого взрыва и, в целом, происхождения Вселенной (А.А. Гриб), «непостижимого чуда математики» как «предустановленной гармонии», заново открытой физиками XX века (В.Я. Скоробогатько) и т.д. Показательна близость выводов многих ученых-естественников. Так, Г.М. Идлис утверждает, что «...последовательность возможных основных уровней естественной самоорганизации материи имеет исчерпывающий характер и с необходимостью заикливаясь на высшем – антропном уровне, где наряду с типичными разумными индивидуумами обнаруживается – как необходимый для полной рациональной гармонии всех фундаментальных структурных элементов материи особо выделенный предельный и вместе с тем исходный элемент с бесконечными интеллектуальными потенциальными возможностями – божественно

¹ Идлис Г.М. От антропного космологического принципа к единому всеобщему разумному первоначалу на высшем уровне естественной самоорганизации материи // Матер. I Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1993. С.47.

² Владимиров Ю. С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996. С.29.

всемогущий уникальный всеобъемлющий самообусловленный Высший Разум, который, в отличие от обычных конечных элементов материи, заведомо не может быть продуктом ее естественной самоорганизации, а выступает в качестве необходимого всеобщего первоначала и предела, оставаясь – несмотря на две свои ипостаси – принципиально единым, самотождественным, неизменным»¹. В том же направлении высказывается и Ю.И. Кулаков: «Объективно существующий Мир не исчерпывается миром эмпирической действительности... Существует другой, особый мир – Мир Высшей Реальности, в котором для каждого материального объекта из мира эмпирической действительности имеется один или несколько эйдосов – реально существующих прообразов этого материального мира... По мере развития философии все более укореняется убеждение в том, что решение фундаментальных мировоззренческих проблем лежит за пределами научного знания. Так, из теоремы Геделя следует, что внутри замкнутой системы любое научное построение, основанное на рациональной логике, является неполным, то есть всегда найдется такое утверждение, которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Таким образом, система должна быть открытой, то есть наряду с рациональной частью Универсума должна существовать его трансцендентная часть – Мировой Разум, Логос, Бог. Обсуждается космология, в которой идея Мирового Разума естественным образом сочетается с научной картиной Мира»².

Остановимся теперь на новой для метафизики идее – идее направленной эволюции, причем, направленной к развитию разума. В трудах русских космистов она опиралась, в первую очередь, на принцип цефализации. Позднее мировоззренческую значимость приобрел антропный принцип, который чаще всего формулируется следующим образом: «Вселенная устроена так, чтобы на определенном этапе ее развития появился наблюдатель». Как отмечает А.Д. Урсул, «движение человечества во внеземные пространства... выражает неразрывную связь живого с космосом, осознанную уже древними и получившую позднее наименование антропокосмизма. Данные современной науки... свидетельствуют в пользу того, что человек и общество суть порождение не только отдельной планеты – Земли, но и всего космоса. Об этом красноречиво свидетельствует антропный космологический принцип, устанавливающий зависимость человеческого существования от фундаментальных физических констант и глобальных свойств Вселенной (размерности, расширяемости и т.д.)»³. Г.М. Идлис подчеркивает, что антропный принцип детерминирует «всю наблюдаемую и рационально познаваемую Вселенную... Этому антропному космологическому

¹ Идлис Г.М. Указ. соч. С. 47.

² Кулаков Ю.И. Самый общий взгляд на проблему творения // Матер. I Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1994. С.57.

³ Урсул А. Д. На пути к новому мировоззрению (космический аспект устойчивого развития) // Матер. I Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1993. С.158–159.

принципу, к которому затем независимо пришли Р. Дикке в США (1961 г.) и Б. Картер в Англии (1970 г.), а вслед за ними, начиная с 1973 г., С. Хокинг, Дж. А. Уиллер и многие другие, ныне посвящена обширная мировая научная литература»¹.

Таким образом, идея эволюции, направленной к разуму («к духу», по выражению Тейяра де Шардена) сейчас начинает получать статус признанной научной гипотезы. В.Н. Филиппов обобщает два основных современных представления об эволюции нашей Вселенной. Первое: «Структурные свойства и особенности... Вселенной представляют собой результат своеобразного гравитационного отбора на протяжении 18–20 млрд лет на основе... физических явлений, исключающих какую-либо заранее установленную целесообразность в природе вещей и явлений... Одним словом, данная точка зрения предусматривает такой тип развития (эволюции), при котором появление новых свойств вещества и поля Вселенной и новых аспектов их поведения ранее никем не "предусмотрены"». Второе представление связано, как указывает В.Н. Филиппов, с научными открытиями, «сделанными на стыке квант-релятивистской и квант-полевой ...картины мира. Эти открытия позволяют утверждать о начале нового этапа в развитии представлений об окружающем нас мире, в том числе и представлений о человеке в этом мире. Речь идет, прежде всего, о новом воззрении, согласно которому основные свойства Вселенной были уже заданы на выходе из сингулярного ее состояния, и эволюция вещества и поля представляет собой результат реализации ее своеобразного генетического кода»². Эта идея легла в основу парадигмы глобального эволюционизма.

Как отмечает И.В. Черникова, на основе идеи глобального эволюционизма, одной из важнейших универсалий современной культуры, создается образ Универсума как эволюционно связанной целостности, как единого мирового процесса, в котором человек является не случайным продуктом космогенеза, а его неотъемлемой составляющей. Являясь существом разумным, человек несет ответственность за эволюцию, выполняя функции ее самосознания. Автор отмечает, что наиболее значительное влияние на мировоззрение и менталитет эта идея стала оказывать со второй половины XX века, когда она оформилась не только как философская, но уже и как научная концепция, хотя близкие к этой идее образы возникали и ранее, в частности, в русской метафизике всеединства. Причем, как подчеркивает И.В. Черникова, идеи глобального эволюционизма и идеи всеединства выполняют близкие задачи – поиск единства разных форм бытия. «На основе идеи глобального эволюционизма возникает образ мира как саморазвивающейся суперсистемы... Здесь любой элемент рассматривается в системном

¹ Идлис Г.М. От антропного космологического принципа к единому всеобщему разумному первоначалу на высшем уровне естественной самоорганизации материи // Матер. I Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1993. С.45-46.

² Филиппов В.Н. Человек в концепции современного научного познания. Барнаул, 1997. С.19.

качестве, а состояние не противопоставляется процессу... Но важно и другое – учитывать целостность Универсума, в котором все составляющие сами являются системами... взаимосвязаны и в то же время сохраняют целостность. Таковы основные аспекты метафизики всеединства, формирующиеся сегодня на основе идеи глобального эволюционизма. Идеи всеединства и глобальной эволюции хотя и различны, но воспринимаются как звучащие в одной тональности. Они формировались в разных контекстах, одна – в религиозно-философском, другая – в контексте естествознания. Однако во многом благодаря русскому космизму, стало возможным прозрение современной науки о взаимной связи мира и человека, где на основе идеи глобального эволюционизма не только человек осознается как органическая часть мира, но и по-новому видится сам мир – мир "по человеку"¹. Практически на этих же идеях базируется одна из основных ветвей современного развития учения о ноосфере, поэтому, несмотря на множество интересных конкретных результатов, полученных в этом направлении, мы не будем на нем останавливаться. В целом же, как пишет В.С. Степин, «то, что было справедливо в XIX в. и даже в начале XX в. в жестком противопоставлении наук о природе наукам о духе, во многом утратило смысл в последней трети XX в. Именно поэтому я называю этот период эпохой становления постнеклассической науки. И здесь открываются новые возможности для применения методов, приемов, понятийных конструкций, переносимых из естественных в социальные науки, и наоборот»².

Конечно, все сказанное отнюдь не означает единодушия в среде представителей современной науки и натуралистического направления в философии. В частности, наибольшие дискуссии вызывает тезис о направленности эволюции, который неразрывно связан с существованием ее единых всеобщих принципов. На этой теме мы подробнее остановимся в следующих параграфах, а пока резюмируем сказанное в выводе о том, что в новой философско-научной парадигме, которая формируется в результате синтеза нескольких основных направлений современной философской и научной мысли – глобального эволюционизма, синергетики, системно-философского подхода и теории ноосферы, возвращаются и заново обосновываются идеи:

– единства мира как живого направленно эволюционирующего Целого, в котором материальное и идеальное (духовное) являются неразрывно связанными гранями единой многоуровневой реальности;

– существования Первопринципа, являющегося организующим началом бытия и задающего универсальный закон вселенской эволюции.

¹ Черникова И.В. Идея глобального эволюционизма как основы метафизики гармоничного космоса // Материалы II Межд. Конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1994. С. 36-38.

² «Круглый стол» журналов «Вопросы философии» и «Науковедение», посвященный обсуждению книги В. С. Степина «Теоретическое знание» // Вопросы философии. 2001. № 1. С.29.

– субстанциальности сознания, причастного, таким образом, к материально-идеальной основе мира.

Добавим, что из последнего следует возможность непосредственного постижения «сущности вещей». Эта идея хотя и встречается сейчас в литературе, но не стала в научной мысли (в отличие от философской) темой специальных исследований. Но с одной стороны, вряд ли она вообще может быть адекватно исследована научными методами. С другой стороны, само совпадение древних интуиций с выводами современной науки, на наш взгляд, только и можно удовлетворительно объяснить, если допустить сверхсознательный опыт.

Таким образом, мы выявили основное ядро идей, в которых в настоящий момент начинают пересекаться метафизика и естествознание. Теперь же необходимо отдельно остановиться на центральном понятии указанных направлений – понятии эволюции, современной интерпретации ее принципов и закономерностей.

§ 2. Направленность эволюционного процесса и принципы отбора эволюционирующих систем

Понятие эволюции, особенно в ее современной, неэволюционистской интерпретации, на наш взгляд, является принципиально важным развитием метафизических идей. До этого метафизика действительно заслуживала гегелевского упрека в статичности, отсутствии фундаментального принципа развития мира¹. Но в то же время, как уже сказано, один из основных тезисов неэволюционизма – тезис о направленности эволюции – нередко вызывает критические оценки. Он, что вполне понятно, ассоциируется с телеологичностью и с провиденциализмом, которые с трудом совмещаются с научной картиной мира. Одновременно и само естествознание дает, по-видимому, материал для противоположных выводов в этом направлении. Поэтому в данном параграфе мы рассмотрим подробнее современные интерпретации эволюционного процесса и связанные с этим проблемы и постараемся обосновать принципиально важный для нашей работы тезис о направленности эволюции, который подразумевает, во-первых, существование неких единых предельных принципов эволюции, организующих и направляющих ее ход, во-вторых, своеобразный отбор среди эволюционирующих систем.

В научном аспекте данный тезис подтверждается прежде всего открытиями синергетики, показывающими, что развитие систем, как неживых, так и живых, не может идти в произвольном направлении. Так, Ю.В. Чайковский утверждает: «спектр возможных изменений организмов ограничен и упорядочен... Такая установка в корне противоречит прежней,

¹ если не считать христианского историзма, но это не эволюция, хотя и отражает ее духовный аспект.

когда считалось: путем приспособления можно получить все, что угодно и прогнозировать эволюцию в принципе невозможно»¹. Один из ведущих специалистов в этой области С.П. Курдюмов подчеркивает, что «все сложное построено в мире чрезвычайно избирательно... эволюционный коридор в сложное очень узок: восхождение по лестнице все усложняющихся форм и структур реализует все более маловероятные события... Возможные формообразования дискретны, квантованы, так как промежуточные эволюционные формы неустойчивы»².

Но одновременно та же синергетика говорит о конечном, но не единственном числе вариантов развития системы. Как подчеркивает Ю.Н. Давыдов, современные представления не основываются на «...молчаливой предпосылке, согласно которой "естественноисторическая" эволюция – пусть "в конечном счете", со всеми отклонениями от "генеральной линии" – ведет куда следует: "вперед и выше". Даже если рассматривается такой универсальный объект, как "метagalактика", он трактуется одновременно (если не прежде всего) как уникальный, единственный в своем роде и неповторимый, чреватый как в начальной точке своей эволюции, так и в любой из последующих точек "бифуркации" целым веером дальнейших возможностей самореализации»³. Эту тему развивает С.Н. Курдюмов: «Если будущее не единственное, то можно в результате самоорганизации попасть вовсе не туда, куда бы нам очень хотелось. Это новое представление, ставящее по-другому вопросы во всех наших действиях и решениях. Согласно современным представлениям синергетики, мир построен на ожидании непрерывных кризисов, точек бифуркаций, моментов, когда приходится принимать то или иное решение. Имея дело со сложными системами, приходится делать выбор между разными путями развития, разными возможными вариантами будущего, разными его сценариями»⁴. При таком подходе направленность эволюции сводится только к усложнению систем, без магистрального направления. С философско-этических позиций следует также задать вопрос: не противоречит ли направленность эволюции свободе воли человека?

На анализе последней проблемы мы остановимся позднее, а пока рассмотрим аргументы в пользу единой направленности эволюционного процесса. Первый из них приводит А.В. Панкратов в статье о научном телеологизме: «Телеологические системы – это фундаментальный уровень исследования; они как бы выдают задание структуре – какой ей следует быть, чтобы получились требуемые свойства... Сейчас говорят о самоорганизации материи. Но где источник самоорганизующей

¹ Чайковский Ю.В. Молодежь в разнообразном мире // Социологические исследования. 1988. № 1. С.80-81.

² Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Оптимизм синергетики или Судьбы сложных коэволюционирующих структур // Материалы Московской междисц. научн. конф. «Этика и наука будущего» (Москва, 2001) // Дельфис. 2001. №1. С.40.

³ «Круглый стол» журналов «Вопросы философии» и «Науковедение», посвященный обсуждению книги В. С. Степина «Теоретическое знание» // Вопросы философии. 2001. № 1. С.26

⁴ Там же. С. 16-17.

способности материи?»¹. Далее автор приводит интересные и показательные примеры, демонстрирующие влияние цели систем на их структуру, но нам важнее отметить, что из этого вытекает вопрос не только об источнике самоорганизации, но и о направлении этого процесса (эволюции). И очевидно, что простым ответом: эволюция идет в направлении усложнения систем – удовлетвориться невозможно по той причине, что среди «веера аттракторов» есть более и менее благоприятные для дальнейшего развития системы. А это означает, что необходим критерий оценки самого развития системы, критерий «благоприятности». Если он состоит в выживании системы и ее дальнейшем развитии, то возникает другой вопрос: что в первую очередь может препятствовать этому? Если же теперь вспомнить основные положения системного подхода, то ответ однозначен: развитие системы не должно противоречить общему направлению развития более общей системы, в которую включена рассматриваемая.

Более того, система должна не только не препятствовать развитию включающей системы, но сама развиваться в наиболее благоприятном, оптимальном направлении – для нее и для включающей системы. Таким образом, среди возможных аттракторов существуют оптимальные, и эта оптимальность определяется «целью» включающей системы. Поднимаясь далее по этой «матрешке» систем, мы логически приходим к некоей «супер-цели» Суперсистемы-Вселенной, которая в самом конечном итоге и определяет все «выборы» путей развития конкретных систем.

Можно видеть, что при всей упрощенности и схематичности этого хода мысли, он ведет к представлениям, близким метафизике, – представлениям о едином Первоначале, упорядочивающем и организующем весь бесконечно разнообразный мир. И на основании этого закономерно поставить вопрос: нельзя ли выделить пусть наиболее предельные, но все же единые принципы, лежащие в основе эволюционного процесса, которые как бы вводят этот процесс в некие рамки, задают критерии «эволюционного отбора»? Нахождение таких принципов никак не противоречило бы ни качественной новизне каждого из этапов эволюции, ни вееру аттракторов, но означало бы, что система, перешедшая на оптимальный, «правильный» путь, получает импульс к дальнейшему развитию, система же, «сделавшая неудачный выбор», рискует разрушиться, погибнуть.

На наш взгляд, анализ и обобщение многих ветвей современной научной мысли (в том числе и данных самой синергетики, еще не достаточно философски осмысленных) вполне позволяют говорить о существовании таких принципов. И первым среди них будет опять же сам *принцип единства*, который воплощается в более конкретных принципах упорядоченности, кооперации, коэволюции.

¹ Панкратов А.В. Проблема выживания и научный телеологизм // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С.128.

Как мы уже сказали, этот принцип сейчас находит самые разнообразные подтверждения в научной мысли, которые ведут к осмыслению его проявлений в социальном и духовном бытии человека. Можно снова вспомнить выводы В.П. Казначеева о «...крупномасштабной функциональной организации космического живого вещества и о решающем значении принципов упорядочивания и кооперации для живого вещества в космическом масштабе». Применяя это положение к человеческому сообществу, легко предположить, что его существование в соответствии с природными закономерностями должно также основываться на принципах кооперации с природной средой и упорядочивания самого общества; в противном случае оно не может прогрессивно развиваться. А это подразумевает отказ от эгоизма – в межчеловеческих отношениях, от антропоцентризма – в отношениях с природой. Э.Г. Винограй отмечает, что к трем законам диалектики нужно прибавить более общий и фундаментальный системный механизм упорядочивания – организующий. При этом на переломных этапах ведущая роль принадлежит факторам борьбы, преодоления старого качества новым, а на эволюционных – фактора со-развития, интегративно-упорядочивающего, системно-целостного характера¹. «Высокоинтегрированные, гармоничные системы обычно пронизаны общими ритмами, а частные ритмы подсистем согласованы друг с другом и с общими ритмами»². В биологии же принцип единства в аспекте коэволюции живых систем исследован очень детально. Как мы показывали в предыдущем параграфе, данному вопросу посвящается в настоящее время все большее число исследований, поэтому мы здесь резюмируем, что законы упорядочения, со-развития и кооперации, то есть проявления принципа единства в развитии природных и даже социальных систем уже практически общепризнаны.

Но кооперация и коэволюция неразрывно связаны с одновременным усложнением систем, или, иначе, с их индивидуализацией (и, значит, с разнообразием), достигшей высшего уровня в человеке (если рассматривать его просто как систему среди систем). Этот факт в этической мысли часто приводят в качестве контраргумента к принципу единства. Но, с другой стороны, чем сложнее система, тем важнее согласованность ее элементов – не менее сложных и индивидуализированных, чем она сама. Как пишет Ю.С. Ларин, «общее направление "униация – индивидуализация" является по существу вектором эволюции материи», при этом «продукт этапов дифференциации – интеграции – индивидуализации может выступать в качестве протоэлемента для последующей униации»³. При этом, по-видимому, в ходе эволюции реализация принципа единства должна осуществляться все более сложными механизмами. На человеческом уровне они должны,

¹ Винограй Э.Г. Указ. соч. С. 118.

² Там же. С. 168.

³ Ларин Ю.С. Системный подход и эволюционика // Система. Симметрия. Гармония. М., 1998. С. 139.

очевидно, обрести принципиально новое качество (как и сам человек – «система» принципиально иного порядка, чем природная). К этому вопросу мы вернемся позднее, пока же отметим **принцип единства-индивидуализации** как первый из фундаментальных принципов эволюции.

Второй принцип, который, как нам представляется, можно с достаточной очевидностью выявить при анализе современного массива знаний о механизмах эволюции – это **принцип гармонии-оптимальности**.

Проблемы гармонии, особенно в ее частном случае – симметрии, в XX веке вышли на передний план системных исследований. В работах, посвященных проблеме симметрии, выявлен целый ряд ее видов и закономерностей преобразований (например, показано, что асимметрия является этапом к симметрии более высокого порядка). Главное же, сделан принципиальный вывод о том, что «симметрия является одной из наиболее фундаментальных и одной из наиболее общих закономерностей мироздания: неживой, живой природы и общества»¹. «Любой – материальный или идеальный – объект должен: быть симметричным и изоморфным... любому другому объекту... С этой точки зрения отношение системного изоморфизма должно так или иначе реализовываться буквально между любыми парами, тройками,... энками систем, например ряда: субстанция, расположение звезд, идея, судьба человека, форма, тождество, красота, жизнь Л.Н. Толстого, разложение перекиси водорода каталазой...»². Эта тема исследуется и в более широком контексте. Отметим в этом высказывании неразрывную связь нескольких понятий – симметрии, красоты, гармонии и целесообразности. При этом все они в той или иной мере имеют общий смысл и с термином «оптимальность».

В новом направлении, гомеостатике, на основании многих данных подтверждается, что основными принципами функционирования и эволюции систем являются принципы согласованности и оптимальности. Гомеостатика, по определению, ставит целью изучить механизмы биологических, природных и других систем, обеспечивающих оптимальность их функционирования и развития. Один из основных ее выводов заключается в том, что «живой организм представляет собой пример ультрастабильной системы, которая осуществляет ультрастабильный поиск наиболее оптимального и наиболее устойчивого состояния»³. В.И. Ковалев, развивая тезис о направленности процесса упорядоченности в системе, также выделяет оптимизационный фактор в саморазвитии систем, говоря о «способности самоуправляемых систем увеличивать эффективность управления – которая связана с одним из

¹ Урманцев Ю.А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974. С.56.

² Там же. С. 114.

³ Бородкин В.В. Диалектика, гомеостатика и способы самоорганизации систем. // Гомеостатика живых, технических, социальных и экологических систем. Новосибирск, 1990. С.80.

важнейших принципов самоорганизации – принципом иерархичности структуры и управления системы»¹.

Таким образом, можно предположить, что системы подчиняются не только принципу единства – со-развития, согласованности с общей «целью» всей системы и с остальными ее подсистемами, но именно оптимального функционирования и развития. Этот принцип, конечно, не подразумевает статичности, отсутствия противоречий, борьбы. Напротив, согласно представлениям синергетики, открытые неравновесные системы большой сложности – это именно динамические структуры, которые стабильны вдали от положения равновесия. И принципиальным выводом гомеостатики является подтверждение фундаментальной роли противоречий (гениальной догадки Гегеля), которые могут являться как основным системообразующим фактором, основным механизмом эволюции, так и разрушительным. Точнее сказать, гомеостатика фактически выявила различие собственно противоречий («антагонистических») и полярностей, которые являются необходимым условием эволюции. Можно здесь упомянуть об интересном и заслуживающем более глубокого изучения пересечении этих выводов с представлениями о полярности (дуальности) мира во многих древних мифологических системах.

На основе исследований проблем оптимальности складывается новое философское направление – оптимология. В гомеостатике оптимизационные механизмы исследованы в основном на биологическом уровне, хотя утверждается применимость ее основных принципов и к изучению социальных систем. Нужно отметить, что подробно рассмотрены механизмы оптимизации функционирования систем, но еще только начинают исследоваться вопросы оптимизации развития, эволюции. Так, В.Н. Южаков подчеркивает: «Оптимальное функционирование возможно лишь в условиях оптимизации развития» (Южаков, с. 75). Следует отметить работы в области оптимологии Е.В. Ушаковой, О.С. Разумовского. «Исходной предпосылкой оптимологии, – пишет последний, – должен быть эмпирический факт: главный вектор существования, организации, функционирования и развития всех живых систем, общества и человека, а также смешанных или гибридных систем (таких как технические, экономические... и т.п.) – интенция к оптимизации (к оптимуму)»². «Развитие и то, что мы привыкли называть прогрессом, состоит в изменении (в разном темпе и с разной интенсивностью) и в лучшей подгонке друг к другу серий рядов главных, сущностных, а также затем и второстепенных характеристик состояний систем разного рода... Арогенез (повышение уровня организации систем), адаптивная специализация, инновации и приспособления разного рода... культура у

¹ Ковалев В.И. Феномен самоорганизации как отражение единства мира // Принцип единства. Саратов, 1980. С.62.

² Разумовский О.С. Оптимология. Новосибирск, 1999. С.10.

человека, его техника и технологии в их развитии составляют вовсе не цель и смысл развития и прогресса, а лишь инструменты и средства для прогресса, да и то в плане полезности и оптимальности»¹.

Таким образом, принцип единства-индивидуализации и принцип оптимальности, во-первых, являются взаимосвязанными, и во-вторых, фундаментальными принципами эволюции систем. Применяя этот вывод к социальным системам, можно предположить, что и их развитие должно так или иначе регулироваться механизмами кооперации и оптимального со-развития при разрешении противоречий «на пути синтеза (конкретности, опосредованности как формы связи, гармонизации) отдельных сторон»².

Но если на природном уровне эти процессы регулируются природными законами, то на социальном уровне, на котором действует человек, наделенный разумом и свободной волей, принципиальную роль начинает играть сознательный выбор, в основе которого у человека лежат мировоззренческие и ценностные ориентации, и в первую очередь моральные ценности. Поэтому, с учетом всего вышесказанного, можно выдвинуть предварительное предположение, что **моральные ценности, являясь специфическим выражением единых универсальных закономерностей бытия и развития вселенной, должны в той или иной мере отражать не только принцип единства, но и принцип оптимальности со-развития всего сущего.**

Близкие выводы о фундаментальной роли гармонии получены в различных областях знания. Так, В.Д. Цветков обобщает открытия, связанные с проблемой золотого сечения, в котором изначально соединяются гармония и оптимальность. Золотая пропорция, как подчеркивает автор, является своего рода «технологическим рецептом для создания как шедевров природы, так и шедевров человеческой деятельности. Как известно, с золотым сечением и числами Фибоначчи связаны пропорции пирамид, практически все крупные памятники греческой архитектуры, искусства эпохи Ренессанса, древнерусской архитектуры и т.д. Немецкий ученый Г.Т. Фехнер обнаружил связь между психофизическим восприятием человека и "золотыми формами" предметов. Автор вкратце обобщает научные достижения последних 15–20 лет, когда, по его словам, произошел настоящий взрыв исследований в этой области: И.Н. Степанов обнаружил проявления золотого сечения и чисел Фибоначчи в структуре почвенного покрова, вещественного состава почв; М.С. Радюк – при изучении скорости осаждения хлоропластов у высших растений; И.А. Рыбин – в явлениях сенсорной сферы человека; В.И. Коробко – в деятельности организма человека (его физиологических параметрах "вхождения в окружающую среду"; П.Ф. Шапоренко и В.А.

¹ Там же. С.45.

² Бородкин В.В. Диалектика, гомеостатика и способы самоорганизации систем. // Гомеостатика живых, технических, социальных и экологических систем. Новосибирск, 1990. С.78.

Лужецкий – в соразмерности частей тела человека и пр.»¹. В работах самого В.Д. Цветкова показана регулирующая роль золотого сечения в оптимальной деятельности сердца. На основании многочисленных исследований автор делает вывод: «Очевидна взаимосвязь между золотым сечением и энергетической оптимальностью "золотых" структур»² и далее развивает мысль о значении принципа оптимальности: «В настоящее время уже сложилось понимание того, что принцип оптимальности является системным феноменом и в биологии»³. Тем самым, утверждает автор, «отрицается эволюционная случайность организации живых систем... Несомненно, *природа избрала "золотую" гармонию как один из важнейших, если не самый главный, "рецепт" целесообразного включения менее организованных живых систем в более сложные* (выделено нами. – И.Ф.)»⁴. Заметим снова, что автор использует понятия гармонии и оптимальности как синонимы.

Можно в связи с этим вспомнить замечательного отечественного писателя-фантаста И. Ефремова, романы которого представляют собой художественное оформление многих философских, социологических, эстетических идей; в частности, в книге «Лезвие бритвы» главный герой развивает мысль о том, что физическая красота человека (и в целом, можно добавить, живого существа) неразрывно связана с оптимальностью его функционирования в среде.

Этим же проблемам посвящены работы физика В. Г. Буданова, считающего, что непостижимо высокий темп эволюции форм жизни необъясним с позиций квантовой механики и теории естественного отбора, если не допустить существования направленных механизмов эволюции. Роль таких механизмов, по мнению автора, играют именно законы гармонии, которые могут быть переформулированы на синергетическом языке как универсальные принципы эволюции самоорганизующихся систем. «Принципы гармонии отражают... своего рода правила суперотбора и кардинально сокращают время эволюции Вселенной... Фактически такой подход размывает понятие системы, слишком открыта она к обоим – мега- и микроуровням, слишком организмичным становится сам порождающий Универсум, а система – похожей на него. Система вступает в диалог со Вселенной, она причащается Универсуму, ощущает себя его частью и подобием. В хаотических эволюционных фазах возможно получение информации из целостного источника, синхронизация и гармонизация системы в согласии с космическими принципами»⁵. С его выводами перекликаются исследования М.А. Марутаева, который пишет: «Открылась целая панорама совершенно новых экспериментальных фактов... Например: строгий порядок в

¹ Цветков В.Д. Золотое творчество природы // Дельфис. 1998. № 3. С. 66.

² Там же. С. 68.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 70.

⁵ Буданов В.Г. Синергия гармонии – ключ к эволюции формы и ритма. // Мир огненный. № 3 (14). 1997. С.23-25.

расположении планет, такой же порядок в музыкальных звукорядах, точно такой же порядок в расположении элементов в таблице Менделеева... и, конечно, в искусстве»¹. Г. Горелик ставит в своей статье вопрос о наблюдаемой связи «физико-математических идей и морально-этических оценок», которая «ощущается не только физиками. Но что же объединяет физику и этику?» По мнению автора, это «принцип гармонии, который проявляется у человека в эстетическом чувстве и может служить одновременно и для оценки физической теории и ее соразмерности окружающему миру»². Здесь он перекликается с К. Лоренцом, утверждавшим, что «эстетическое и этическое чувства теснейшим образом связаны друг с другом»³, с близкими идеями В. Эфроимсона и множества других представителей естественных наук XX века.

А.Л. Калантар посвятил данной проблеме специальное исследование «Красота истины», в котором он, в частности, пишет, что понятие закономерности и чувство гармонии не существуют обособленно друг от друга. В силу этого люди не делятся на только ученых, осознающих закономерности мира, и на только художников, чувствующих его гармонию. «Чувству гармонии подвержены и ученый и художник, ибо и у того, и у другого за этим чувством скрывается мысль о закономерности происходящих в мире процессов»⁴. В работе приводятся высказывания ведущих физиков и математиков XX века – А. Пуанкаре, П. Дирака, Р. Фейнмана, А. Эйнштейна и других о красоте и гармонии как несомненном признаке истинности теории. В частности, для Эйнштейна, как и для Пуанкаре, одним из признаков изящества теории является наименьшее число посылок, лежащих в ее основании, так как это более всего отражает единство мира. «Единство мира, универсальный, всеобъемлющий характер единой цепи причин и следствий – в этом причина онтологической ценности изящных теорий. Они исходят из наименьшего числа постулатов и поэтому ближе других к единству мира отражают его наиболее адекватным образом»⁵. Автор завершает свои рассуждения развитием гегелевской мысли о том, что «как бы и чем бы ни определялась красота, она всегда есть выраженность в ее наивысшей степени... целого в части, великого в малом, бесконечного в конечном, вечного в преходящем»⁶ – наиболее адекватная (оптимальная) выраженность сущности вечного, бесконечного и великого, добавили бы мы с позиций нашего подхода. Здесь напрашивается параллель с взаимосвязью граней Красоты и Истины в треугольнике Благо–Истина–Красота.

¹ Марутаев М.А. О законах гармонии // Матер. II Межд. конф. «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул, 1994. С.53..

² Горелик Г. О чувстве прекрасного, или физико–этические проблемы мироздания // Знание–сила. – 1990. № 10. С.57.

³ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. // Лоренц К. Обратная сторона зеркала, сб. М., 1998. С. 15.

⁴ Калантар А.Л. Красота истины: Об эстетическом идеале научного познания. Ереван, 1980. С.17.

⁵ Там же. С. 27.

⁶ Там же. С. 80.

Каковы все же смысловые оттенки терминов «гармония» и «оптимальность»? Оптимальность рассматривается чаще всего как совершенство методов, форм по отношению к поставленной цели (в частности, целью может быть функционирование системы, в том числе живой). Гармонию же в таком случае можно рассматривать как «зримое воплощение» оптимальности, результат (пусть промежуточный) достижения цели при условии, что сама цель правильна, истинна, то есть согласуется с общими эволюционными принципами бытия. Отметим еще раз, что гармония не означает статичности, застылости; напротив, в непрерывном эволюционном движении мира она принимает все новые формы. При этом дисгармония на одном уровне оказывается гармонией более сложного порядка либо временным (переходным) явлением – как и дифференциация (разъединение) служит этапом более сложного единения. Поэтому можно отметить, что в процессе эволюции выделенными фундаментальными принципами – единства-индивидуализации и гармонии-оптимальности – обеспечивается не некое статичное единство и гармония, но, напротив, единение-индивидуализация и гармонизация все более высокого порядка.

Первые два принципа, как можно видеть, достаточно очевидно следуют из массива современных знаний. Но, на наш взгляд, необходимо выделить третий, гораздо менее очевидный принцип, который мы назовем **креативным принципом**. Он уже вряд ли может быть прямо обоснован выводами современной науки, тем более в применении к развитию природных систем. Тем не менее этот принцип, являющийся переформулировкой тезиса русского космизма об активной эволюции, а также родственными идеями о человеке как со-творце мира (как у И.-С. Эриугены, Я. Беме, Ф. Шеллинга, Н.А. Бердяева, М. Шелера, С.Л. Франка), – необходимо вытекает из парадигмы глобальной эволюции, если снова обратиться к другой важной проблеме, связанной с рассмотрением эволюционного процесса, а именно, к понятию цели эволюции. В русском космизме эту цель связывали с развитием разума; эта же идея, как было показано, присутствует и в глобальном эволюционизме. С разумом же в первую очередь связаны представления о свободе и творчестве. И не случайно даже у многих философов христианского направления возникло противоречие со "статичной трактовкой человека церковью: «Человек, таким образом, не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом "мир идей" или "провидение" – он со-зидатель, со-основатель и со-вершитель идеальной последовательности становления, становящейся в мировом процессе и в нем самом»¹. Но если мы считаем творчество имманентным человеку, и если сам человек с его разумом – закономерный этап космогенеза, то можно предположить некий более общий эволюционный принцип,

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. – С.13–14.

конкретным проявлением которого является человеческое творчество. Подробнее мы на этом остановимся в последней главе работы.

В связи с этим вернемся еще раз к возможному противоречию между направленностью эволюции и принципиальной непредсказуемостью развития систем, разнообразию процессов и форм мира. С этим же связана проблема возникающего в процессе развития принципиально нового качества, в частности, появления новых законов на каждом этапе эволюции – космических, биотических, социальных. Повторим, что, на наш взгляд, все это не противоречит существованию как бы «сквозных» принципов, которые задают рамки эволюционному процессу. Причем можно предположить, что именно креативный принцип обеспечивает бесконечное многообразие и принципиальную новизну рождающихся форм и уровней бытия; другие же два принципа обеспечивают среди них «эволюционный отбор». И не случайно в литературе мысль о таком отборе встречается все чаще. Более того, рамки, задаваемые выделенными принципами, настолько широки, что может возникнуть противоположное впечатление: дает ли введение этих принципов что-либо для понимания процессов эволюции, особенно эволюции человека и, в частности, для понимания этических проблем? Но, как мы постараемся далее показать, несмотря на предельную обобщенность этих принципов, при их принятии возможны достаточно содержательные исследования и результаты, в том числе касающиеся морали.

Теперь необходимо обобщить рассмотренные естественнонаучные положения и выводы прежде чем вернуться к этической проблематике.

§ 3. Фундаментальные принципы эволюции

Резюмируя итоги предыдущих параграфов, а также высказывая ряд гипотез, которые мы далее будем обосновывать, и учитывая поставленные в работе задачи, сформулируем ряд положений нашей концепции:

1. Выявленные закономерности единого мирового эволюционного процесса позволяют говорить о направленности эволюции к развитию разума. Она выражается в видимом усложнении систем в процессе эволюции, их способностей к самоорганизации, избирательности, реакции на среду, которые растут от космических к биотическим и социальным системам и увенчиваются появлением собственно разума. Есть основания предположить, что на человеке эволюция не останавливается. «Стержнем» эволюционного процесса является растущая сгармонизованность всех форм бытия; причем сгармонизованность неравновесная, динамическая, меняющаяся и усложняющаяся вместе с усложнением систем; иными словами, соразвитие как динамическое проявление принципа единства мира в эволюции. Это соразвитие в то же время не только не исключает противоречий, борьбы, но и подразумевает их как необходимое условие

развития, замены старого новым, менее совершенного – более совершенным, а также принципиальной стохастичности, случайности в эволюционных актах. Но эти аспекты развития являются конкретными механизмами, формами, в которых реализуется единая направленность эволюции. Поэтому наступление новых ее этапов связано с качественным многообразием рождающихся форм, «проб и ошибок», образующих живую жизнь Мира.

2. Направленность эволюции регулируется фундаментальными эволюционными принципами. В качестве их источника необходимо признать некий Первопринцип, абсолютное начало бытия, выявленное в метафизической традиции Запада и Востока и все более подтверждаемое современной наукой. Первопринципу соответствует идеально-материальная (духовно-материальная) многоуровневая реальность. Сознание человека онтологически едино с высшим уровнем данной реальности.

3. Среди фундаментальных эволюционных принципов можно выделить: *принцип единства-индивидуализации; принцип гармонии-оптимальности; креативный принцип.* Они реализуются в соответствующих закономерностях на всех уровнях развития (космическом, биотическом, социальном) и обеспечивают направленный ход эволюции. При этом креативный принцип обеспечивает бесконечное многообразие и принципиальную новизну рождающихся форм и уровней бытия; другие же два принципа обеспечивают среди них «эволюционный отбор». Фундаментальные принципы порождают в ходе эволюции единство, гармонию и творчество все более высокого порядка и уровня сложности.

4. Человеческий этап является переломным в эволюционном процессе. Во-первых, фундаментальные принципы детерминируют человеческое бытие как и любое другое через психофизиологические закономерности. Но одновременно человек способен непосредственно усмотреть/пережить онтологическое единство своего сознания с высшим уровнем единой реальности. Определенную (качественно новую) ступень постижения этого единства можно назвать сверхсознательным опытом. В нем неразрывно связаны интеллектуальное «схватывание» предельных принципов бытия (интеллектуальная интуиция) и эмоциональное (сердечное) переживание их как единения-любви и гармонии. Во-вторых, формирование нравственного разума означает появление во Вселенной принципиально нового «агента» эволюционного процесса. Дальнейшее развитие мира идет только через сознательное воплощение человеком в его личном и социальном бытии высших принципов.

5. Первопринцип бытия вместе с его аспектами – фундаментальными принципами можно рассматривать как онтологические основания морали. Таким образом, можно дать предварительное определение понятию морали. *Мораль – специфическое и многоаспектное проявление в бытии индивида и общества фундаментальных эволюционных принципов*

(аспектов единого Первопринципа), задающих «вектор эволюции»: развитие творческого, активного разума, преобразующего мир и себя на основах единения-любви и гармонии. Иными словами, мораль является высшим уровнем целостной системы регуляторов, обеспечивающих развитие мира на всех уровнях в соответствии с фундаментальными принципами. Поскольку данные принципы «снизу» детерминируют бытие человека как природного существа, то можно отдельно выделить объективно-природный аспект морального феномена.

6. На космическом и биотическом уровнях фундаментальные принципы обеспечивают со-развитие систем в рамках единой суперсистемы-Вселенной. В психике животных они порождают соответствующие биопсихические механизмы, формирующие приморальное сознание. В моральном сознании человека можно выделить низший и высший уровни. Первый соответствует тому, что получило название родового чувства (первичной социальности и т.п.). Высшее моральное сознание реализуется в свободном и сознательном устройении своей жизни и творческой активности на фундаментальных принципах бытия, которые в человеческом сознании трансформируются в духовно-нравственные ценности и идеалы. На социальном плане мораль проявляется в виде норм, правил, которые отражают разные уровни ее развития в индивидах, конкретных культурах, в различных эпохах и поэтому часто не согласуются друг с другом и даже конфликтуют, образуя живое, динамическое и развивающееся явление. Человек, обладающий свободной волей, может препятствовать нормальному развитию морального сознания, что рано или поздно приводит к неразрешимому внутреннему конфликту и инволюции.

Как мы уже показывали, основные мировоззренческие положения этой гипотезы вытекают из обобщения многих философских направлений, западных и восточных, все более подтверждаемых современными естественнонаучными достижениями. Надо также отметить, что и среди профессиональных философов-этиков развиваются близкие концепции. Так, С.Ф. Анисимов в выступлении на конференции «Этика и мораль в современном мире» резюмирует: «Вселенная представляет собой процесс развития, состоящий из различных стадий (стадия плазмы, минералогическая, органическая, психологические стадии, стадия духовности – ноосфера). На любой стадии существуют механизмы, препятствующие возрастанию энтропии. На высшей стадии развития Вселенной – на стадии духовности – таким механизмом является нравственность»¹.

¹ Цит. по: Гаджикурбанова П.А., Скворцов А.А. Российская этика на переломе веков (обзор конференции «Этика и мораль в современном мире») // Вестник МГУ. 2001. № 1. Сер.7. Философия. С.8-9.

Теперь остановимся на двух тезисах, включенных в нашу концепцию, но требующих уточнения.

Первый из них – это тезис о том, что человек является переходным этапом в эволюционном процессе. Эта мысль, как известно, была высказана в русском космизме, а также в «Живой этике». С.Г. Семенова по этому поводу пишет: «Основываясь на неотразимом эмпирическом факте цефализации, то есть усложнения нервной системы, роста головного мозга в ходе эволюции земных существ, приводящих к сознанию человека... русские космисты делают вывод о том, что на человеке эта внутренняя закономерность эволюции, намекающая на некоторую идеальную телеологическую программу развития, не останавливается. Человек в настоящей своей природе – только этап в пути, этап неустойчивый, кризисный, "опасный". Подумайте сами: речь идет о существе, которое единственное в природе... наделено разумом и свободой, то есть способно использовать всю свою разумную изощренность на удовлетворение низших злых импульсов и страстей. О том, что это действительно опасный этап, говорит само положение вещей на Земле»¹. Данный вывод хотя и не нашел пока коррелята в естествознании, действительно, на наш взгляд, логически вытекает, во-первых, из направленности эволюционного процесса и отсутствия каких-либо выявленных ограничений развития, и, во-вторых, из необъясненной противоречивости самого человека. При принятии этого тезиса религиозно-метафизическое представление о «двух природах» человека утрачивает свою «метафизичность» в негативном смысле этого слова, то есть статичный разрыв между низшей и высшей природой. Если человек – существо становящееся, продолжающее эволюцию, то взаимодействие в его единой природе двух качественно различных эволюционных этапов должно с неизбежностью порождать всю сложность его бытия. С этих позиций можно дать более обоснованные и непротиворечивые ответы на многие традиционные вопросы этики, на чем мы далее остановимся подробнее.

Другое положение – о том, что сознание человека онтологически едино с высшим уровнем единой реальности, – как мы уж говорили, достаточно пересекается с современными научными исследованиями, но также требует уточнения. Из него можно сделать вывод о подтверждении «философии тождества» Ф. Шеллинга или тезиса Н.О. Лосского «все имманентно всему» и его интуитивизма. Мы не ставили своей задачей углубляться в гносеологические проблемы, поэтому выскажем здесь лишь несколько тезисных положений, необходимых для нашего исследования.

Во-первых, зафиксируем еще раз, что современные исследования о природе сознания дают основания предполагать, что *в основе любого познания лежит интуиция*, основанная в свою очередь на «имманентности всего всему». Во-вторых, можно, на наш взгляд, утверждать

¹ Семенова С.Г. Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С.18.

существование не только интеллектуальной интуиции, на которой основывался западный рационализм; чувственной, о которой задолго до западной гносеологии было известно на Востоке (праджня-интуиция), но и сердечной. Она неразрывно связана с эмоциональным переживанием раскрывающейся духовной сущности бытия мира и человека, что очень точно отмечали многие мыслители начиная с античности. Спиноза, как известно, полагал, что высшее познание порождает у философа, осознающего себя полноценным участником жизни космоса, чувство глубокого счастья. Эта же мысль содержится в идее «живого знания» русской философии. М. Шелер, Н. Гартман, а также и Н.О. Лосский утверждали эмоциональный характер постижения ценностей: чувства – «одежды, в которых объективные ценности появляются в сознании»¹. Можно согласиться с М. Шелером, утверждавшим «...приоритет любви перед познанием в "сущностном строении человека"»². Очень показательны, что представления о сердце как органе высшего духовного познания имеет давнюю традицию, причем, «орган познания» понимается здесь буквально. Как пишет Г.Я. Стрельцова, «русские мыслители оставили нам богатейшее духовное наследие – уникальную "метафизику сердца", родственную "философии сердца Б. Паскаля (И. Киреевский, А. Хомяков, П. Юркевич, В. Розанов, П. Флоренский, Б. Вышеславцев, И. Ильин, супруги Николай и Елена Рерих. Д. Андреев и многие другие)... Сердце... – это чрезвычайно насыщенный многообразными смыслами глубинный символ духовного бытия человека, ... "сердце предваряет разум в познании добра и зла" – как и вообще в познании истины»³. *Чувственно-интеллектуально-сердечной интуиции* противостоит, дополняя ее в качестве второй грани познавательной способности, *дискурсивное мышление*; причем развитие познавательной способности в идеале включает развитие и синтез обеих граней – интуитивной, во всех ее аспектах, и рационально-дискурсивной. Далее, очевидно, что обе формы познания не могут развиваться «сами из себя»; необходим живой и многогранный опыт, который и формирует индивидуальное и творческое сознание.

Повторим, что у нас нет ни возможности, ни необходимости детальнее развивать здесь гносеологический аспект синтетической картины мира. Сформулированных тезисов достаточно для завершенности нашей онтологической концепции и для прояснения природы морального познания, о чем будет сказано в следующей главе.

Теперь нам пора перейти к обоснованию положений, связанных с интерпретацией морали в нашем подходе. В данной главе остановимся только на одном, по-видимому, самом спорном вопросе: о возможности

¹ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С.138.

² Денежкин А.В. Предисловие // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С.Х..

³ Стрельцова Г.Я. Культура сердца в этике будущего // Материалы II Российской междисц. научн. конф. «Этика и наука будущего» (Москва, 2002) // Дельфис . 2002 (ежегодник). С.113.

научного подтверждения природно-объективного аспекта морального феномена.

Попытки выявить взаимосвязь между уровнем нравственного развития индивида и его психофизиологическим состоянием, или же моральным уровнем данного общества и его демографическими, медицинскими и другими показателями предпринимаются все чаще. Так, Ю.Н. Давыдов пишет: «Например, люди сами могут решать, следует ли им рожать детей... Муж и жена могут решить, что им следует ограничиться одним ребенком или вообще не заводить детей... Но если все семьи в мире примут такое решение, то человечество вымрет... Закон рода, закон человеческого общежития сработает здесь с той же абсолютной непреложностью, с какой он сработал бы в любой животной популяции, утратившей вдруг инстинкт продолжения рода»¹. Ю.Н. Давыдов подчеркивает, что в данном гипотетическом случае речь шла бы именно о сознательном уклонении от нравственного долга человека перед родом. Инстинкт продолжения рода «деформировался в человечестве настолько, что сексуальное влечение оказалось едва ли не полностью отделенным от задачи продолжения рода. последняя противостоит сегодня этому "заблудившемуся ... инстинкту" уже как чисто нравственная задача»².

Но приведенное рассуждение, конечно, не является прямым подтверждением природно-объективного аспекта морального феномена. Большой интерес здесь представляют прямые факты связи нравственного уровня и физического, и психического здоровья человека и общества. Рассмотрим их более подробно; иными словами, постараемся ответить на аргумент софистов и показать, что нарушение законов морали несет наказание нарушителю. Рассмотрим в качестве примера работу И.А. Гундарова «Почему умирают в России, как нам выжить? (факты и аргументы)» с показательным подзаголовком «Духовное неблагополучие как причина демографической катастрофы». На основе анализа и сопоставления множества данных – экономических, демографических показателей, данных о преступности, психических и нервных расстройствах России, США и ряда европейских стран – автор делает выводы о прямой связи нравственного состояния общества с общим уровнем качества жизни. Духовность определяется им как деятельность сознания, связанная с поиском смысла жизни и своего места в ней, определением критериев добра и зла, оценки по ним людей и событий, формированием мотивов поведения в согласии или противоречии с общечеловеческими принципами нравственности³. И на основании этого автор предлагает считать духовно благополучным тип деятельности, соответствующий общечеловеческим заповедям, закрепленным народной мудростью для оптимального существования и развития человека и

¹ Давыдов Ю.Н. Этическое измерение памяти (нравственно–философские размышления в связи с романами Чингиза Айтматова)// Этическая мысль. М. 1990. С.181-182.

² Там же.

³ Гундаров И.А. Почему умирают в России, как нам выжить? (факты и аргументы). М., 1995. С.22.

общества. Противоположные мотивы деятельности, по его мнению, относятся к сфере духовного неблагополучия¹.

С помощью метода экспертной оценки для определения вектора духовных процессов в обществе автор рассматривает «послеоттепельный период» в России. 1965 год на его шкале характеризуется энтузиазмом, оптимизмом, верой в идеалы, надеждой, гордостью за страну. 1982 год дает противоположную картину: пассивность, пессимизм, безверие, уныние, зависть к Западу. Автор отмечает, что первые характеристики относятся мировыми религиями к духовно благополучным, а некоторые из вторых даже причисляются к смертным грехам. Соответственно, периоды духовного спада выявляют заметное ухудшение всех демографических и социально-медицинских показателей. Период начала перестройки, а затем этап разочарования в ней дают схожую картину. Кроме того, автор оценивает взаимосвязь между повышением уровня дохода населения и указанными показателями. Оказывается, что «как избыток богатства, так и избыток бедности вели к увеличению заболеваний и смертности. Индустриальные страны расплачивались инфарктами, злокачественными новообразованиями, душевной опустошенностью, психическими расстройствами, убийствами, самоубийствами. Менее развитые государства платили туберкулезом, другими инфекционными заболеваниями, болезнями плохого питания, детской и материнской смертностью»², что трудно объяснить в рамках традиционных медицинских подходов. Поэтому, по мнению автора, можно предположить, что и здесь определяющее влияние оказывает духовное неблагополучие. Обобщая полученные результаты, автор пишет: «С позиций современной медицины можно предположить, что понятие "смертный грех" (гордыня, сребролюбие, уныние и др.) соответствует научному представлению о факторах риска. Другими словами, наличие такого признака увеличивает риск заболеваний и смерти. Вполне вероятно, что через механизмы стресса "греховность" реализует свое неблагоприятное влияние на защитные и восстановительные способности организма»³. В дальнейших работах автор усиливает и подтверждает свои выводы. «В теологической психологии выделяются три группы параметров духовного неблагополучия. Первая группа включает "грехи" порочных целей, которые заставляют человека выбирать в жизни ложный путь. К пагубным целям относятся стремление к наживе ("сребролюбие"), беспорядочные сексуальные связи ("блуд"), увлечение алкоголизмом, наркоманией ("сотворение кумиров") и др. Вторая группа – это "грехи" разрушительных социальных отношений. Одни из них приводят к деструкции общества (через индивидуализм, эгоизм, зависть, неуважение к родителям и старшим), другие – к подавлению свободы личности (через диктатуру массовой культуры или гордыню авторитарной власти). Третья

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 41.

группа включает "грехи" пагубных эмоций, которые формируют в сознании человека доминантные очаги саморазрушения (гнев, тоска, потеря смысла жизни, идеальной реальности и конкретных механизмов ее взаимодействия с материальной реальностью, безысходность). Можно предположить, что перечисленные нравственно–эмоциональные состояния разрушают не только личность человека, но и его физическую основу. Противоположно тому, как утверждается "в здоровом теле здоровый дух", здесь больной дух ведет к болезни тела»¹. Автором было проведено исследование на материале российской статистики за 24 года (с 1976 по 2000 г.) и обнаружено «тесное совпадение между динамикой нравственного и физического благополучия. Степень сцепленности обеих траекторий достигала 85%»².

Конечно, можно возразить, что речь идет просто об общеизвестном влиянии эмоционального состояния на физическое, но, учитывая «специфический эмотивный субстрат морального императива»³, правомерно сделать несколько иной вывод: неверный моральный выбор формирует эмоции, разрушительные для психики и организма в целом. Еще более прямое подтверждение этому дает психология XX века.

Прежде всего вспомним, что выводы целого ряда исследований опровергают «естественность» гедонистической установки на удовольствия. Еще А.Н. Леонтьев писал: «Особое место в теории мотивов деятельности занимают открыто гедонистические концепции, суть которых состоит в том, что всякая деятельность человека подчиняется принципу максимизации положительных и минимизации отрицательных эмоций... Несостоятельность их состоит... не в том, что они преувеличивают роль эмоциональных переживаний в регулировании деятельности, а в том, что они упрощают реальные отношения. Эмоции не подчиняют себе деятельность, а являются ее результатом и механизмом»⁴. Весьма показательными являются клинические результаты, выявляющие связь психических расстройств с отрицательными чертами характера. Так, одна из самых известных психоаналитиков XX века К. Хорни пишет: «Теперь все больше и больше признается, что действительная причина этих психических расстройств лежит в нарушениях характера»⁵. Она отмечает наиболее значимое проявление характера, ведущее к неврозам – установку на соперничество, и комментирует это с позиций глобальной оценки современной цивилизации: «Мы живем в культуре соперничества и индивидуалистичности... Оно порождает зависть к сильным, презрение к слабым, недоверие ко всем»⁶. Это способствует, по К. Хорни,

¹ Гундаров И.А. Демографическая катастрофа в России: причины, механизмы, пути преодоления. М., 2001. С.32..

² Там же. С. 35-38.

³ Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении. // Мораль и рациональность. М., 1995. С.27.

⁴ Леонтьев А. Н. Мотивы, эмоции и личность // Психология личности. Тексты. М., 1992. С.75.

⁵ Хорни К. Культура и невроз // Психология личности. Тексты .М., 1992. С. 97–98.

⁶ Там же. С.97.

формированию соответствующих черт характера – черт, которые с точки зрения морали оцениваются как негативные, а с позиций оценки психического здоровья человека – порождают неврозы. Она связывает некоторые виды неврозов с неспособностью любить, то есть «спонтанно отдаваться другим людям, делу или идее, вместо того, чтобы в эгоцентрической манере подгрести все под себя»¹. Анализ причин формирования этих черт характера, который делает К. Хорни, для нас здесь не существен, важна замеченная связь между ними и психическим здоровьем личности.

Не случайно обращение к этическим проблемам таких выдающихся психологов, как Э. Фромм и В. Франкл, глубоко исследовавших природу религиозного и духовного опыта человека, в том числе в их связи с вопросами морали, и пришедших к интересным и важным как в теоретическом, так и в практическом планах выводам. «Мой опыт практикующего психоаналитика, – писал Фромм, – подтверждает убеждение, что для изучения личности как в теоретическом, так и в практическом планах, необходимо рассматривать ее через призму этических проблем»². Психотерапевтическая практика приводит Э. Фромма к тем же результатам, что и К. Хорни: «Неврозы, по сути, это не что иное, как результат морального поражения... В большинстве случаев невротический симптом представляет собой проявление конкретного морального конфликта, а эффективность терапевтического лечения напрямую зависит от решения моральной проблемы»³. «Каждый невроз является результатом конфликта между присущими человеку способностями и силами, мешающими их развитию»⁴.

В логике развития этих мыслей Фромм пришел к противопоставлению двух принципиально различных жизненных установок: бытия и обладания⁵. Первая из них – это прежде всего установка на свободное и непосредственное единение с миром и другими людьми, которая только и дает духовное благополучие, чувство полноты жизни и счастье. Вторая с неизбежностью ведет к «моральному поражению, неврозам, глубинным личностным проблемам». Таким образом, он также фактически выявил закономерность и естественность именно духовно-нравственного развития человека. Реальные потребности, по мнению Фромма, «выходят далеко за пределы животных, инстинктивных потребностей человека. Потребности эти выражаются в настойчивом стремлении и огромном желании человека восстановить единство и равновесие между человеком и остальной природой, достигнуть гармонии во взаимоотношениях с природой... во всех проявлениях жизни, во всех сферах»⁶. В отношениях с людьми эта

¹ Там же. С.98.

² Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992. С.371.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 635.

⁵ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

⁶ Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1990.

гармония и есть любовь – сущность всей морали, по Фромму. Но эти потребности должны быть осознаны человеком и сознательно воплощены в жизнь. «Человек может заблуждаться относительно... своих реальных потребностей»¹. И это заблуждение неизбежно влечет за собой искажение личности, приносит страдания, чувство неудовлетворенности, отсутствия полноты жизни – «мучения совести». «Гуманистическая совесть – это реакция всей нашей личности на ее правильное существование или нарушение в существовании... Она обладает эмоциональной силой, поскольку является ответной реакцией всей нашей личности во всей ее целостности, а не реакцией одного только разума»².

Виктор Франкл, другой известнейший психотерапевт и философ, создатель логотерапии, также постоянно размышлял над этическими проблемами и основными этическими понятиями: счастьем, долгом, добром. Этика Франкла – это этика осуществления смысла жизни. «Добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению»³. «Нормальное ощущение счастья не выступает в качестве цели, к которой человек стремится, а представляет собой скорее просто сопутствующее явление, сопровождающее достижение цели»⁴. Франкл также обращается к понятию сущности человека: «Сущность человеческого существования заключается в его самотрансценденции»⁵.

Именно поэтому надо говорить о том, что сущность морали составляет стремление не просто к «статичному» единению, но к единству как условию и основе для совместного творческого труда и личного восхождения. И Франкл утверждал стремление к выходу за собственные пределы как основу человеческого бытия, явно переключаясь с русскими философами. Может показаться, что его позиция в определенном смысле противоположна позиции Фромма, когда он пишет: «Реализацию своих возможностей нельзя представить себе как самоцель... Лишь в той мере, в какой мы выполняем наши задачи и требования, осуществляем смысл и реализуем ценности, мы осуществляем и реализуем также самих себя»⁶. Но при более глубоком анализе становится ясно, что заложенные в человеке и требующие реализации возможности, о которых рассуждает Фромм, это фактически те же самые задачи и требования, тот же смысл, о которых постоянно говорит Франкл – любовь, самоотдача, вложенность в любимое дело, творчество. С другой стороны, основной потребностью человека, согласно Фромму, также является «стремление придать... смысл своему существованию»⁷.

¹ Там же. С. 535.

² Там же. С. 563.

³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 37.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ Там же. С. 51.

⁶ Там же. С. 120.

⁷ Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992. С.430

Таким образом, и В. Франкл, и Э. Фромм не только философски обобщали и научно обосновывали детерминацию «снизу» человеческой психики моралью, но приходили к выводам о наличии некоей объективной направленности человеческой жизни к высшим ценностям, как бы предзаданным самой Природой.

Можно упомянуть еще одного выдающегося психолога, переосмыслившего и использовавшего в своей терапевтической практике восточные философские воззрения на природу человека – Р. Ассаджиоли, создателя практики психосинтеза. Эта практика направлена (и успешно применяется, что также свидетельствует в пользу верности подхода) на восстановление единства, целостности личности человека, с опорой на ее духовно-нравственный фундамент.

В качестве примера моральной детерминации показательно проанализировать такую наиболее оспариваемую сейчас нравственную норму, как целомудрие. И.С. Кон пишет: «Согласно древнейшим индийским верованиям, "желание" было первичной космогонической силой, создавшей мир. В физической близости, человек "следует Небу и копирует Землю, упорядочивает инь и управляет ян. Тот, кто постигнет ее значение, смогут напитать свою природу и продлить свою жизнь; те, кто упустит подлинное ее значение, нанесут себе вред и умрут прежде времени»¹. Как подчеркивает Кон, согласно древним источникам, если человек «отдастся во власть этих наслаждений, пренебрегая изложенными правилами, он заболит и повредит собственной жизни»². Кон здесь пересекается с мыслью известного религиоведа М. Элиаде: «Одно из важнейших различий между человеком архаической культуры и современным человеком состоит в неспособности последнего проживать свою ограниченную жизнь как таинство. Психоанализ и исторический материализм полагали, что нашли убедительнейшее подтверждение своим тезисам о той роли, которую играли сексуальность и питание у народов, находившихся еще на "этнографической" стадии развития. Чего, однако, не заметили психоаналитики и исторические материалисты, так это того, что эротизм и питание имели у них совершенно другой смысл... они суть таинства, ритуалы, служащие в качестве средств коммуникации с той силой, которая представляет саму Жизнь... Элементарные акты становятся в "примитивных" сообществах ритуалами, помогающими человеку приблизиться к реальности, вклиниться в Бытие, освобождаясь от автоматических действий (лишенных содержания и смысла), от ничто»³

Кон не развивает эти идеи, склоняясь в конце концов к положительной оценке сексуальной раскрепощенности, которую он традиционно отождествляет с разрушением ложных догматов, развитием эмоциональной сферы, личностного самовыражения. В то же время он

¹ Кон И.С. Сексуальность и нравственность // Этическая мысль: Научно– публицистические чтения. М., 1990. С.66.

² Там же. С. 67.

³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.,1999. С. 47.

отмечает необходимость индивидуального самоконтроля, ответственности личности. Но здесь надо подчеркнуть, что ответственность неразрывна с общими установками и представлениями человека, в первую очередь нравственными, которые, в свою очередь, сейчас для многих нуждаются в обосновании. Так, обычными для молодежи, например, являются вопросы: на каком основании следует ограничивать число сексуальных связей, их формы (в том числе, патологии), почему можно осуждать произвольную смену партнеров и пр. При отсутствии четких и обоснованных взглядов на природу мира и человека и обоснования на этой базе нравственных норм ответы на эти вопросы дать сложно. Если же глубоко осмыслить древние представления о сексуальной близости, предполагавшей глубокое осознание космического, высшего смысла слияния двух начал, то становится ясно, что она неразрывна с душевной и духовной близостью. Как говорил еще Соловьев, анализируя популярную в его время тему сексуальных патологий на примере фетишизма: «Если... ненормально то половое отношение, которое часть ставит на место целого, то люди, так или иначе покупающие тело женщин для удовлетворения чувственной потребности и тем самым отделяя тело от души, должны быть признаны ненормальными в половом отношении, психически больными, фетишистами в любви или даже некрофилами. А между тем эти заживо умирающие любители мертвечины считаются людьми нормальными, и через эту вторую смерть проходит почти все человечество!»¹. И опыт «сексуальных революций», судя по многочисленным данным, представляется весьма печальным. Как пишут авторы современных психологических исследований, посвященных «секспросвету», «некритичное восприятие литературы, посвященной вопросам пола, в обществе создает упрощенное представление о сексуальности человека, что прежде всего отражается на подростках и молодежи. Негативные последствия либерализации половой морали в первую очередь отслеживают врачи, фиксируя рост абортот и венерических заболеваний у подростков, а среди молодых супружеских пар увеличение числа бесплодных браков»². По мнению авторов, в упрощенном подходе к проблемам пола «...проявляется разобщенность знаний о человеке, их недостаточная интегрированность. Иначе было бы ясно, что любой перекоc в сторону физиологической свободы неизбежно будет вызывать психологическую несвободу, так как организм и личность – единое целое»³.

Можно также в связи с этим снова вспомнить П. Сорокина, который, разделяя озабоченность кризисным состоянием западного общества, сконцентрировал свои усилия на изучении феномена альтруистической любви. Он фактически первый подошел к этой проблеме как ученый и

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. Киев, 1991. С.36.

² Ивченкова Н.П., Ефимова А.В., Аккузина О.П. Установки подростков по отношению к началу половой жизни // Вопросы психологии. 2001. № 3. С. 49.

³ Там же. С.50.

провел большие социологические исследования, включая (впервые в социологии) количественное исследование социометрических характеристик известных христианских святых¹. Результаты (также недостаточно осмысленные), как известно, позволили ему сделать вывод о том, что альтруистическая любовь имеет целительную, гармонизирующую силу, которая увеличивает здоровье и долголетие людей и обществ. «Новые теории убедительно показали, что фактор взаимной помощи, сотрудничества и неэгоистической любви был, по крайней мере, таким же важным элементом биологической эволюции, как борьба за существование; что взаимная помощь и дружеское сотрудничество играли несравненно большую роль в прогрессе человечества, чем враждебное соперничество и насильственное принуждение»². «Основным исцеляющим средством во всех психиатрических методиках является "прием" пациента терапевтом, взаимоотношения эмпатии, симпатии, доброты и любви»³. «Последние исследования обнаружили также, что альтруистические личности живут дольше, чем эгоистические; что любовь является мощным противоядием против криминальных, нездоровых и суицидных тенденций, ненависти, страха и психоневрозов... Наконец, эти исследования показали, что минимум неэгоистической любви абсолютно необходим для существования любого общества»⁴.

Сказанное можно резюмировать в выводе, что накапливается все большее число данных о том, что моральные требования обращены не только к духовной или социальной, но и к психофизиологической природе человека. Поэтому серьезные отклонения от основных нравственных норм фактически разрушают целостность и нормальное функционирование психики индивида (независимо от того, осознает ли он этот факт и причины своих внутренних проблем). Таким образом, логика развития современного естествознания постепенно подводит нас к подтверждению того, что мораль действительно является проявлением фундаментальных принципов бытия, проявляющихся в том числе и в виде природно-объективных законов, детерминирующих развитие мира и человека.

Прежде чем перейти в следующей главе к детальному рассмотрению собственно этических вопросов на базе основных положений синтетической парадигмы, остановимся на основных проблемах, связанных с формированием синтетической парадигмы в целом.

§ 4. Проблемы синтетического подхода и их возможные решения

Завершая главы, связанные с выявлением основных положений современной философско-научной картины мира и онтологических

¹ Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М., 1993. С.162.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 43.

оснований морали, возвратимся к вопросам, поставленным нами во введении, которые закономерно возникают по поводу синтетических тенденций в современной мысли. Во-первых, не является ли подобный синтез очередной попыткой поглощения философии естествознанием и что он означает в первую очередь в методологическом плане? Во-вторых, как совместить с универсалистским подходом одного из «китов», на которых стоит философия – признание принципиальной множественности подходов, концепций? В-третьих, как в рамках философско-научной картины мира интерпретировать духовное, не впадая в редукционизм? И, наконец, в-четвертых, – нет ли финализма в этой тенденции; как с ней совместить бесконечность человеческого познания и развития? Отчасти в предыдущих главах мы на эти вопросы уже отвечали, сейчас же остановимся на них более подробно и выскажем ряд соображений, которые хотя и выходят отчасти за рамки поставленных в работе задач, но, по нашему мнению, важны для обоснования самого предложенного синтетического подхода.

Стало привычным говорить о принципиальной ограниченности и о «плюральности» любого познания, о том, что не только философские концепции, но и научные выводы зависят от исторического контекста, от личности исследователя и т.д. Эта позиция имеет разные степени выражения – от отрицания чьих-либо претензий на обладание абсолютной истиной и утверждением (совершенно закономерным) бесконечности познания – до полного отрицания истины как таковой.

В чем лежит причина последней крайности? На наш взгляд, именно в внутренних «расколах» в западной мысли XX столетия, о которых мы говорили в первых главах, и в первую очередь утере целостного познания («живого знания»), в котором должно синтезироваться интеллектуальное и сердечное познание с жизненным опытом. Утеря одного из сторон целостного познания делает человека буквально слепым в этом аспекте, более того, заставляет полностью отрицать его. Так, когда Ж. Делез пишет, что «заблуждение лишь постольку выражает собой наихудшую опасность для мысли, поскольку сама мысль представляется "желающей" истины»¹ или «Платон говорил, что следует созерцать идеи, но сперва он должен был сам создать концепт Идеи»², то он демонстрирует лишь то, что ему непосредственное (интуитивное) созерцание идей было недоступно даже в той мере, чтобы понять саму возможность такого созерцания. В то же время, отрицая истину, он сам создает некую онтологию («план имманенции»), которая вполне претендует на истинность хотя бы тем, что отрицает другие онтологии. В данном примере также отрицаются, а точнее, просто игнорируются реалии и законы эмпирического мира. Результатом этого является тип философствования, которому следует, видимо, дать новое название в силу того, что оно почти полностью утратило связь с исходным пониманием философии как любви к мудрости.

¹ Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 71.

² Там же. С.14-15.

Для утверждения подобного типа философствования и, в частности, отрицания единой, объективной истины в XX веке выдвигались самые разные основания: от научных до внутрифилософских. Но при детальном анализе они чаще всего оказывались малоубедительными. Остановимся на любопытной полемике Д. Деннета с Р. Рорти по этому вопросу. Д. Деннет анализирует исходные установки, которые стоят за «...многолетним стремлением Рорти показать, что дебаты философов об Истине и Реальности... дают лицензию на скатывание в некоторую форму релятивизма. В итоге Рорти сообщает нам, что все эти дебаты не что иное, как «разговоры», а выбор в них той или иной роли определяется только политическими, или историческими, или эстетическими основаниями¹. Рорти, говорит Деннет, фактически отождествляет концепции, теории с инструментами мысли: «инструменты – это все, что когда-либо может дать исследование, поскольку исследование никогда не является "чистым"... оно всегда есть вопрос достижения чего-то, что нам хочется»². Но, возражает Деннет, «и микроскопы, и математика, и сканеры – тоже такие же инструменты. Конечно, всякое исследование представляет собой приобретение нами чего-то, к чему мы стремимся: но стремимся мы иметь истину о чем-то значимом для нас, если все идет как положено» (там же). Деннет приводит трудно опровергаемый аргумент: вопрос об истине для всего живущего на земле – это вопрос о жизни и смерти: любое существо стремится знать истину об окружающем мире и адекватно реагировать на ситуации, иначе погибнет. Человек отличается лишь тем, что его методы поиска истины очень изощренны и предполагают проверку их самих, постоянную коррекцию самой добытой истины. При этом многие авторы абсолютизируют момент относительности; они, «рассуждая о демонстрируемой неспособности их методов к поиску истины и достижению стабильных и ценных результатов и опираясь на их собственный опыт, наивно обобщают их в том духе, что никому другому вообще неведома возможность открытия истины»³. Деннет завершает статью достаточно однозначным утверждением: «Мы изобрели культуру. Затем мы изобрели измерение, арифметику, карты, письмо. Смысл задаваемых вопросов – получить правильные ответы... Земля Лжецов существует только в загадках философов: у людей не сложилась традиция системы Ложного Календаря для неверной записи проходящего времени. Короче говоря, нацеленность на истину безоговорочно присутствует в любой человеческой культуре»⁴.

Мы уже приводили мысль А.К. Судакова о том, что любой, самый последовательный релятивист и нигилист неявно признает для себя значимость какой-либо исходной моральной идеи, в дальнейшем

¹ Деннет Д. Постмодернизм и истина: Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. 2001. № 8. С.95.

² Там же. С. 96.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 98.

обосновании не нуждающейся, таким образом, оказывается сам апологетом некой скрытой формы абсолютизма. Эту мысль, на наш взгляд, можно применить к познанию в целом. Момент релятивизма в нашем мировоззрении всегда слабее момента абсолютности, и любой отрицающий истину философ в реальной жизни признает по крайней мере истины этой жизни, которые добыты наукой и подтверждены его жизненным опытом, а значит явно или скрыто даже для себя самого опирается на общепризнанную научную картину мира. И отрицать возможность такой же единой картины мира в философии можно лишь, по нашему мнению, рассматривая философию исключительно как вид интеллектуальной игры, которая имеет свои правила, в том числе основное правило – отказ от поиска истины, как об этом и пишет Делез. Разумеется, любой автор имеет полное право на такую позицию, но тогда надо четко различать эти две абсолютно противоположные исходные методологические установки и, возможно, даже оценивать созданные теории по совершенно разным критериям, «в разных номинациях». Если же мы все-таки ищем истину, то это и означает, что мы все вместе постепенно строим некую *единую, хотя и многомерную, многоуровневую и бесконечно уточняющуюся*, но, повторим, единую картину мира, причем именно философско-научную. Здесь можно возразить, что все это, возможно, и справедливо в части общепринятых знаний, но не в том, что касается метафизики. Но как уже многократно было сказано, именно метафизические идеи начинают обретать научный статус и могут точно так же включаться в эту целостную картину мира.

Как такой подход связать с установившимся (и, разумеется, совершенно верным) взглядом на познание как на бесконечный процесс, где некорректно говорить о каких-то окончательных результатах? С нашей точки зрения, здесь нет противоречия. Невозможность достичь окончательного и полного знания не означает, что нельзя найти самые предельные единые основы бытия и продолжать дальнейший (по-прежнему бесконечный) поиск уже на их фундаменте. Образно выражаясь, знание точно определенной цели пути не отменяет ни трудности прохождения этого пути, ни непознанности его конкретных этапов. И, что принципиально важно, и сами предельные основы никогда не будут познаны «окончательно», во всей их полноте, но в то же время в дальнейшем познании будут не отменяться, а приобретать, пользуясь геометрической аналогией, новые измерения; кроме этого, наверняка могут быть выявлены другие предельные принципы и т.д. Именно в этом смысле и можно говорить о единой, но одновременно «бесконечномерной» и постоянно корректирующейся, выявляющей новые грани картине мира.

При этом методология синтетического направления будет органично включать наиболее общие философские и научные методы. И здесь, дополняя гносеологический аспект нашей картины мира, надо сказать, что эти методы и правила, являющиеся плодом абстрактно-логической стороны интеллекта, должны использоваться не только для понятийного

оформления данных интуиции, но и для их проверки и коррекции. Иными словами, методология философского и научного познания может и должна, по-видимому, направлять и саму интуицию исследователя, как интеллектуальную, так и сердечную.

Конечно, это снова отдельная и очень непростая тема. Как на практике «поверить алгеброй гармонию» и возможно ли это в принципе? Так, В.В. Бибихин анализирует решение этой проблемы у В.С. Соловьева, причем считает, что требование такой поверки у Соловьева («мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердою, но безотчетную уверенность в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления») образует замкнутый круг: «Даже ясность понятий человек не может себе по-честному в философии обещать»¹. Но, по нашему мнению, этот замкнутый круг – снова результат «одномерного» мышления, а также разногласий в интерпретации интуиции в современной гносеологии. Нас не удивляет, что в научном познании, опирающемся на эмпирический опыт (и «чувственную интуицию»), встают те же проблемы – оформления и интерпретации данных чувственного познания, соотнесения его со всей системой знаний и понятий и т. д. При этом истинность данных чувственного опыта можно бесконечно подвергать сомнению и вполне обоснованно, но это не мешает развиваться нашим знаниям о мире, напротив, эти сомнения лишь помогают уточнению и совершенствованию процедур проверок, которые, в свою очередь, изначально направляют чувственное познание. И эта взаимосвязь и делает возможным развитие науки в целом.

Но тогда с таким же правом можно предположить необходимость поверки и сердечной интуиции. Иными словами, развитие интуиции, по-видимому, может и должно не только оформляться в понятия, но и направляться уже выработанными понятиями и методами; именно поэтому дискурсивное мышление – необходимая и неотъемлемая грань познания. Конечно, судя по всему, что нам известно о трансцендентном опыте, на высоких его ступенях роль рациональной составляющей существенно уменьшается, а точность прозрений, соответственно, увеличивается. Но мы в данном случае ведем речь не о прозрениях великих провидцев, а именно о возможной методологии, которая должна быть применима к любой ступени познания и доступна любому исследователю. Наши предположения подтверждаются, повторим, тем, что русская философия на деле продемонстрировала эту именно синтетическую, практически единую методологию познания. В большинстве трудов наших выдающихся философов органично сочеталось интуитивное проникновение в «суть вещей» с блестящей логикой, философской эрудицией и глубоким знанием «жизненного мира», с его социальными,

¹ Бибихин В.В. Добро, истина и несуществование у Владимира Соловьева // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М. 1998. С.79.

психологическими, даже экономическими и политическими проблемами, а также с научными достижениями. Русские философы блестяще избежали как «чистого мистицизма» в духе Я. Беме, так и редукционизма западной гносеологии, и их учения приобретают сейчас особое значение, играют, в определенном смысле, роль эталона для развития синтетической парадигмы.

Теперь же, для завершения данной темы, остановимся отдельно на проблеме редукционизма как на одной из основных проблем, связанных с попытками синтеза «наук о природе» и «наук о духе».

Наши рассуждения о синтетическом единстве разных граней познания отражают лишь предельно упрощенную схему этого сложнейшего и всегда индивидуально-творческого процесса. «Плоское», механистическое понимание синтеза уже породило множество редукционистских концепций, в которых и сам трансцендентный опыт предстает как легко достигаемое «измененное состояние сознания» (с помощью неких методик), а не высшее духовное достижение, прямо связанное с общим уровнем личности, в первую очередь нравственным (как утверждалось во всей древней практике от йоги до христианства). На наш взгляд, «противоядием» от такого редукционизма здесь было бы максимально ясное осознание того, что никакая картина мира, никакое формализованное знание не отразит всю беспредельность реальности, и не только в силу неполноты любого знания, но именно из-за того, что его формализованная часть (теории, методы) по определению составляет лишь одну из сторон, как бы «скелет» живого знания. Мы уже говорили о том, что эта, казалось бы, банальная истина очень часто игнорируется представителями натуралистической линии.

С точки зрения науки, «видны» только сами природные закономерности, но не виден (не ощущается, не переживается) их Первоисточник – не только в «прямой» форме, в виде трансцендентного опыта, но часто и в ощущении безусловности высших ценностей и идеалов. Это и порождает редукционизм; ученый с типично сциентистской ориентацией, конечно, может поразиться совпадению научных открытий с религиозными представлениями, но из этого он поспешно заключит, что метафизика и религия, смутно их предчувствуя, воплотили в наивных понятиях, «измыслив» и «добавив» к ним «трансцендентное». Такое представление, разумеется, не просто упрощает, но выхолащивает сферу духа и, как следствие, – нравственности. Таким образом, на наш взгляд, проблема редукционизма заключается не в невозможности синтеза разных подходов – естественнонаучного, философского, религиозного. Она состоит в подмене истинного синтеза неоправданными и поспешными обобщениями; «усеканием» бесконечной, никогда до конца не познаваемой реальности до простейших моделей, претендующих на общезначимость.

В итоге, например, момент причастности человеческого сознания к высшей реальности без оговорок интерпретируется как увеличение ее

«управляющего воздействия»¹; этика – как «правила игры, выживающие в процессе эволюции общества, причем, сегодняшней стадии соответствует "этика здравого смысла"»²; Бог (и Дух) как «единое поле мира»³ и т.п.. Чтобы избежать подобных одномерных трактовок, исследователю необходимо, видимо, используя все находящиеся в распоряжении методы, одновременно всегда держать перед мысленным взором бесконечную тайну бытия, что должно удерживать его от плоско-редукционистских интерпретаций. «Мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим... Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум». «Наш ум своими силами не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной»⁴.

Оценивая с этой позиции глобальный эволюционизм, можно, думается, сказать, что ему в целом удалось избежать редукционизма. В его интерпретации единство мира прежде всего означает, что на всех уровнях действуют единые, «сквозные» законы его развития, хотя и преломляющиеся на каждом уровне в свои, качественно отличающиеся формы. Поэтому вполне правомерно считать, что нет статичного трансцендентного и становящейся природы, а есть принципиально разные этапы единой вселенской эволюции, «направленной к духу», по выражению Тейяра де Шардена. И утверждение об априорности духа и его проявлений – высших ценностей, морали, – в этом смысле не противоречит признанию их проявлениями фундаментальных принципов бытия Вселенной. То, что мы называем духовностью, одновременно и дано свыше не только как высший план реальности, но и как энтелехия, как сверхцель эволюции, и одновременно формируется снизу как сложный феномен нашего сознания, постепенное, проходящее качественно различные этапы, постижение и воплощение в жизни связующего, единящего, духовного начала, лежащего в основе бытия.

На этом мы завершим главу, посвященную выявлению базовых положений современной философско-научной картины мира и онтологических оснований морали в ее рамках и вернемся к интерпретации собственно этических проблем на основе нашей концепции.

¹ Ванярхо В.Г. Единая структура процессов самоорганизации в природе и обществе // Дельфис. 2001. Мат–лы Московской межд. конфер. «Этика и наука будущего. На пути к духовно–экологической цивилизации» С.72.

² Буданов В.Г. Этика и эсхатология // Материалы II Российской междисц. научн. конф. «Этика и наука будущего» (Москва, 2002) // Дельфис. 2002. (ежегодник). С. 14.

³ Чукатели В.О. Планетарная программа развития ноосферных процессов как основа цивилизационной безопасности // Дельфис. Мат–лы Второй Московской междисциплинарной научн. конф. «Этика и наука будущего. На пути к духовно–экологической цивилизации» 2002. С.123.

⁴ О Началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского. Новосибирск, 1993. С.50-61.

ГЛАВА 4. Интерпретация основных проблем этики в рамках синтетической парадигмы

§ 1. Добро, долг, свобода на разных ступенях формирования морального феномена

Рассмотрим теперь выдвинутые нами в предыдущей главе положения с точки зрения этических категорий и подходов. Прежде всего, вспомним данное нами определение морали как **специфического и многоаспектного проявления в бытии человека и общества фундаментальных принципов эволюции, направленных на развитие творческого, активного разума, преобразующего мир и себя на основах единения и гармонии.** Эти принципы и являются онтологической основой морали.

Согласно нашей концепции формирование морального феномена проходит через все этапы эволюции. Поэтому хотя мораль, в ее более узком и общепринятом смысле, надо отнести только к человеческому бытию, — но, используя известный восточный образ, ее можно сравнить с цветком лотоса, который имеет свои «основания» в стебле и корне, и если цветок принадлежит воздуху, то стебель — воде, а корень — земле. Так и мораль как сугубо человеческое явление увенчивает собой сложную иерархическую структуру феноменов, закономерностей и процессов: развитие неживых систем; биопсихические механизмы, «социальный инстинкт» в психике животных. При всей качественной разнице этих уровней они представляют собой закономерные этапы единого эволюционного процесса. Кроме этого, обычно выделяются разные этапы формирования (и, соответственно, уровни) морального сознания в человеке. В конкретной личности развитие морального сознания может остановиться на любом уровне, и этим различным уровням соответствуют различные интерпретации морали.

Таким образом, мы возвращаемся к древней идее о том, что в морали действительно отражается миропорядок, закон бытия. Эта идея, бывшая еще во многом умозрительной даже в русской философии, сейчас, как мы постарались показать, подтверждается все большим числом фундаментальных открытий в естественных науках. Именно в этом, на наш взгляд, состоит принципиально новая ступень в развитии синтетического направления в философии вообще и в этике в частности. Предложенные фундаментальные эволюционные принципы, конкретизирующие проявления этого миропорядка, конкретизируют и содержательную сущность морали как таковой.

Так, принцип единства-индивидуализации воплощается в единении-любви, которое является, как мы показывали в первой главе, сущностью, «душой» морали. В этом аспекте наиболее очевидно то, что мораль одновременно и «дана свыше» как живое всесвязующее единство мира, и

формируется снизу, как постепенное осознание/переживание этой живой связи, конкретизация ее в высших ценностях и идеалах, воплощение в жизни. Разовьем это положение более подробно в рамках нашей концепции.

Социобиологи были правы, когда интерпретировали «социальные инстинкты» животных как пра-моральные проявления. Но, с наших позиций, этот тезис следует конкретизировать следующим образом: в первичных пра-моральных аспектах поведения животных уже содержится, хотя и в самой зачаточной форме, переживание того же самого «чувства Единого», что и в моральном поведении человека. Для иллюстрации сказанного можно попытаться поставить вопрос: какими «мотивами» руководствуется животное, жертвуя собой ради собрата, а точнее – что проявляется в этот момент в его психике? Поскольку им не может двигать рационально осознанная забота о выживании его вида, то обычно говорят об инстинкте. Но, как метко сказал К.С. Льюис, когда мы говорим, что птица находит дорогу благодаря инстинкту, это означает: мы не знаем, как она находит дорогу¹. Принято противопоставлять инстинктивное и разумное поведение, связанное со свободным выбором. Но здесь опять же следует предположить, что это противопоставление не абсолютно, а относительно (разумеется, только в самом общем смысле). Если принять, что ступени эволюции характеризуют развитие разума, то развитие самого разума неразрывно связано с ростом самосознания, внутренней свободы, ответственности и способности к выбору. Все эти качества, как известно, появляются только на человеческом уровне эволюции. Но исходя из парадигмы глобального эволюционизма и закономерности появления разума надо предположить, что зачатки аспектов будущего разума проявлены уже у животных.

В целом данная тема очень широка и далеко выходит за рамки нашей работы, поэтому мы касаемся ее только в рамках наших задач. Для нас важен главный вывод, который мы можем сделать из всего объема современных научных исследований и новых философских парадигм: в отличие и от первых, чисто биологических теорий эволюции, и от большинства метафизических концепций, принципиальная разница между психикой и сознанием, инстинктивным и осознанным поведением отражает не изначальный, онтологический разрыв между «природой» и «духом», а именно качественное отличие двух глобальных этапов единой космической эволюции (дочеловеческого и человеческого), имеющей при бесконечном разнообразии форм единую основу и направленность. Таким образом, все аспекты формирующегося разума, в том числе и моральный, потенциально заданы изначальными и проявляются в зародышевых формах уже в психике животных. В самом деле: если мать-птица бросается перед кошкой на землю, чтобы защитить упавшего птенца, то мы объявляем это

¹ Льюис К.С. Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах // Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С.194.

инстинктом; если человеческая мать спасает своего ребенка – здесь мы говорим и о материнском инстинкте, и о сознательном действии; если же некто бросается на помощь незнакомому человеку, рискуя жизнью – это уже полностью свободный моральный выбор. Но где здесь границы? По нашему мнению, повторим, во всех случаях в основе формирующихся уже у животных зачатков морального сознания с самого начала лежит «чувство Единого» – разумеется, в качественно разных степенях его проявления и осмысления: от смутного, почти слепого, «инстинктивного» побуждения у животного до вспыхнувшей ярким светом полностью осознанной и рационально осмысленной любви-единства у человека. Отметим, что в животном царстве проявляются уже элементы *поступков*, ярче всего выраженные, по-видимому, даже не в социальных формах поведения и зачатках интеллекта, а в многочисленных примерах личной привязанности домашних животных к своему хозяину, обостренной чуткости его состояния, стремления помочь, а нагляднее всего в жертве жизнью ради хозяина. Эти факты, по нашему мнению, заслуживают самого серьезного изучения, которое и начала социобиология.

Перейдем к другому аспекту этой темы, связанному с антиномией свободы-принуждения (или свободного морального выбора и природной необходимости). Мы говорили о том, что универсальные бытийные принципы через природные законы детерминируют поведение и тем в большей степени, чем ниже данная эволюционная ступень. Теперь надо подчеркнуть, что эти принципы предстают как внешние, «принудительные» до тех пор, пока они не осознаны и не пережиты как основа собственной природы (каковую мысль, как известно, развивали еще Ф. Шеллинг и Г. Гегель). Так, сгармонизированность развития всех компонентов биоценоза (их единство) обусловлена «принудительно» биологическими закономерностями; в человеке же «зов Единого», в виде морального побуждения и долга на высшем уровне развития морального сознания переживается как голос собственного духа, что очень точно отметил С.Л. Франк. Таким образом, *свобода*¹ и *необходимость* в морали (равно как *долг* и *любовь*) предстают не антиномиями, а полюсами единого закона бытия, который является одновременно и законом духовной природы самого человека, онтологически единой с Высшей реальностью.

Но это онтологическое единство должно быть увидено внутренним взором и пережито человеком, осознано и осмыслено. И это постепенное осознание-переживание и есть путь к своей собственной природе, как и говорили представители метафизического направления. С точки же зрения неэволюционной парадигмы здесь надо сделать принципиальное уточнение: этот путь – не простое возвращение к Богу отпавшей от него

¹В противопоставлении природной необходимости и моральной свободы присутствует, как верно подчеркивает А. В. Иванов, типичная ошибка: необходимость (в том числе природная) не является в строгом смысле антиномией категории свободы: необходимости противостоит случайность, как свободе – принуждение. Человек может *свободно* следовать необходимости, что и происходит при высшем развитии морального сознания. См.: (Иванов А.В., 2000, с. 178).

души, «единичности», а ее *восхождение, раскрытие ее потенциала*. Иными словами, это путь развития нравственного, истинно свободного и творческого Разума во вселенской эволюции. При этом, как и считали русские философы, с появлением человека начинается принципиально новый этап эволюции: из «ведомого» эволюционными законами человек становится сознательным агентом эволюции, свободно, бесконечно творчески-разнообразно и рационально воплощающим в своей жизни и деятельности предельные принципы бытия, отраженные в соответствующих ценностях и идеалах.

На наш взгляд, такое представление позволяет снять многие традиционные упреки к эволюционистским интерпретациям морали. Один из них, как известно, заключался в том, что в них высшей ценностью объявлялась биологическая жизнь. Как отмечали практически все критики, при этом становятся необъяснимыми высшие нравственные проявления. Далее, то, что разум не является просто более совершенным механизмом земной биологической эволюции и адаптации к среде, легко подтверждается хотя бы «от противного» – очевидными фактами «неразумного» его использования: войн, глобальных кризисов и пр. Еще М. Шелер писал: «Жизнь не есть самое высокое благо. Ни этические, ни познавательные, ни эстетические ценности нельзя оправдать биологически и витально-психологически», и далее цитировал известные строки Канта: «Если бы подлинной целью природы в отношении существа, обладающего разумом и волей, было его сохранение, его благополучие, ... то для этого она очень плохо организовала свое мероприятие, избрав исполнителем своего намерения разум творения. Ибо все действия, которые надлежит осуществить во исполнение этого намерения, и все правило поведения намного более точно были бы предугаданы ему инстинктом»¹.

Но если исходить из представления о том, что биологическая эволюция – это только аспект и этап единой космической эволюции, «направленной к Духу», то ракурс рассмотрения проблемы полностью меняется. С этих позиций следует «перевернуть» основной тезис авторов ранних работ по эволюционной этике: *не разум – механизм роста биологической жизни, а наоборот: сама биологическая жизнь служит цели формирования нравственного разума*, и поэтому даже и на биологическом этапе эволюции она не является самоцелью. И важно, что при таком подходе ценность жизни никоим образом не перечеркивается. Во-первых, формирование разума возможно только в широком диапазоне «проб и ошибок» Природы, а это значит, что необходимо простое условие полноты биологической жизни и ее развития. Во-вторых, любая биологическая жизнь хоть в слабой степени индивидуализирована и имеет право на уважение и сострадание, о чем сейчас справедливо пишут сторонники био- и экоцентристского подхода. Ценности развития и нарастания биологической жизни в новой парадигме не отвергаются и не

Шелер М. Формы знания и образование // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С.15, 50.

противопоставляются нравственным, а встраиваются в единую систему, занимая в ней соответствующее место.

Итак, изначальное единство существ, неосознанное и нерасчлененное, в ходе эволюции сменяется индивидуализацией и осознанием-переживанием этого единства. Но этот процесс идет «сам собой» только до определенного этапа. Животное не может управлять формированием зачатков будущего сознания, оно в основном пассивно следует туда, куда внутренне «толкает» его имманентное побуждение – выражение движущей силы эволюции. Но с другой стороны, оно не может и «свернуть» в противоположную сторону от мирового эволюционного процесса. В человеке же развитие индивидуальности, самосознания может пойти практически независимо от осознания «чувства Единого», оторваться от него. Для того чтобы человек в полной мере развивал свой заложенный потенциал, должны идти два неразрывно взаимосвязанных процесса: индивидуализации и сознательного единения, о чем многократно было сказано. Но это возможно только если «фокус личности» сознательно направляется индивидуальной волей человека на осмысление как глубин своей души, где он может непосредственно узреть и пережить изначальное единство мира, так и совокупности внешних фактов, взаимосвязей, демонстрирующих проявление принципа единства на всех планах бытия. Судя по всему, такое гармоничное развитие – скорее исключение, чем правило; идеальная модель. В реальной жизни, как многократно было показано не только в этике, но и во всех областях, связанных с познанием человека, в том числе, в искусстве, нравственная эволюция происходит в постоянной внутренней борьбе.

К этому вопросу мы вернемся позднее, а сейчас остановимся на другой проблеме, связанной с предложенной нами интерпретацией морали в рамках неэволюционной парадигмы. Ее в своих работах поднимает С.Г. Семенова, и с точки зрения нашей гипотезы она формулируется следующим образом. Если универсальные эволюционные закономерности воплощают принципы гармонии и единения, то как это соотносить с природой (с маленькой буквы)? Можно ли говорить о гармонии и тем более о добре, когда все в природе основано на борьбе за существование? Не правильнее ли принять точку зрения о том, что жестокий и неумолимый природный «порядок бытия», – в том числе и сама смерть – должен быть преодолен принципиально иным, духовным порядком, в чем человеку принадлежит ведущая роль. Мораль с такой позиции появляется только вместе с человеком, ни о каком постепенном и поэтапном ее формировании на основе универсальных закономерностей не может идти и речи. Более того, если признать в природе какую-то свою «пра-мораль», то это «мораль биоты», а не индивида, и эти две морали не имеют ничего общего. Эти возражения заслуживают серьезного рассмотрения.

Прежде всего, на наш взгляд, здесь надо уточнить, как понимать гармонию. Разумеется, если ее отождествлять с идиллией, то в природе она отсутствует. Семенова цитирует строки Н. Заболоцкого: «Жук ел траву,

жука клевала птица. Хорек пил мозг из птичьей головы, И страхом перекошенные лица ночных существ смотрели из травы. Так вот она гармония природы!...»¹. Талантливый поэт легко заражает непосредственным переживанием «природного зла». Но, как неоднократно говорилось, под злом все же правильнее понимать сознательное зло, которого в природе нет. Птица клюет жука потому, что она голодна, а не из вражды к жуку и желания причинить ему страдания; у жука же остается возможность лучше спрятаться. Поэтому, видимо, надо признать, что в природе есть своя гармония – если ее понимать именно как оптимальное динамическое равновесие между всеми царствами, создающее условия для дальнейшего восхождения импульса Духа, для эволюции. И, по-видимому, только в вечном напряжении, преодолении, борьбе (которая, конечно, не может заканчиваться гарантированной победой) происходит эволюционное нарастание, ведущее к появлению человека и далее к его совершенствованию, о чем очень точно писал Тейяр де Шарден. Таким образом, если вспомнить, что закономерности бытия в первую очередь призваны «двигать эволюцию», то становится понятным, что и сама гармония на каждом эволюционном этапе принимает совершенно разные формы. И, возможно, на природном уровне ее стоит называть именно оптимальностью, чтобы сохранить принятые смысловые оттенки. Каким образом в таком случае отличать гармонию от дисгармонии? По-видимому, снова по признаку «эволюционного нарастания»: ведут ли происходящие в системе изменения (в том числе и разрушение чего-либо) к новому росту либо этой системы, либо более объемного целого, в которое она включена, а значит, в конечном итоге, именно к росту сознания, к цели самой эволюции.

Остановимся теперь более подробно на возможной интерпретации добра в неэволюционной парадигме. Как известно, добро в широком смысле слова означает, «во-первых, ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо в его отношении к некоторому стандарту, во-вторых, сам этот стандарт»². В этике выработалось понятие добра как самостоятельной, особого рода ценности, не сводимой к утилитарным ценностям; иначе говоря, добро следует делать ради самого добра, а не ради каких-либо других целей (пользы, удовольствия и др.) При этом закономерно встают вопросы об онтологическом статусе добра и о содержательных критериях «доброто», а, следовательно, о критериях моральной оценки, так как они не вытекают прямо из определения статуса добра.

Среди основных проблем, связанных с пониманием добра, важных для нашей работы, можно выделить следующие. Во-первых, это проблема нормативно-ценностного содержания добра. Чаще всего оно заключалось

¹ Семенова С.Г. Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С.20.

² Апресян Р.Г. Добро // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 113.

«в преодолении обособленности, разобщенности и отчуждения между людьми, утверждении взаимопонимания, морального равенства и гуманности в отношениях между ними» (там же). Во-вторых, это проблема соотношения абсолютного (морального) и утилитарного добра; в-третьих, проблема соотношения абсолютного и относительного добра, а также добра и зла. Остановимся на них подробнее.

Прежде всего, уже отмечалось, что идеал единения людей требует дополнения и уточнения. Единение связано с отвержением того, что этому единению мешает, то есть с противостоянием злу, в том числе и в самом «ближнем». Далее, если вспомнить два других выделенных нами фундаментальных эволюционных принципа и признать, что сущность человеческого бытия заключается в постоянном творчестве – как творении себя самого, самотрансцендировании (совершенствовании), так и творческом труде в мире, – то и *истинное единение может быть только «динамическим» – единением-совершенствованием-творчеством.*

С таким подходом перекликаются, например, мысли П.А. Кропоткина: «Высшее нравственное чувство определяется как некий избыток жизненной силы, стремящейся выразиться в действии и побуждающей человека к радостной и бескорыстной самоотдаче»¹ или Н.Я. Грота, с его идеей всеобщей мировой воли к жизни, враждебной эгоизму и инстинкту самосохранения, стремящейся к бесконечной полноте и совершенству своих воплощений. Эта идея, по Гроту, заложена в природе всех живых существ, но достигает полноты самосознания только в человеке; при этом целью нравственной жизни и деятельности является «творческое стремление духа к созиданию и развитию психической жизни в мире, проявляющееся в бескорыстной любви к живым существам, в безусловной преданности идеалам правды, красоты и добра»².

Исходя из сказанного, придадим понятию добра более «динамический» статус: *добро – это осуществляющееся обретение все большей полноты существования, индивидуализации и бесконечного раскрытия человеческого потенциала, которое проявляется прежде всего в растущем сознательном единении для совместного труда-творчества в соответствии с эволюционными принципами.* Это – добро в абсолютном смысле; и отсюда все, что способствует этому, будет добром в относительном смысле (добром-средством), все, что мешает – злом. Если теперь принять сознательную реализацию добра за центральный смысл человеческой жизни, то наше определение пересекается с определением В. Франкла: «Добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению»³.

¹ История этических учений. М., 2003. С. 851.

² Там же. С. 817.

³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 37.

Кроме этого, как видно, при таком определении из двух подходов к этической интерпретации добра – «как абсолютного и простого понятия и добра как понятия, соотношенного в системе этических понятий с другими»¹ мы останавливаемся на последнем. Из этого прежде всего следует неразрывная связь утилитарного добра с абсолютным. Строго говоря, реальное добро (добродеяние) всегда «утилитарно»: человек, совершающий моральный поступок, имеет в виду не некое абстрактное добро как самоцель, а именно его содержание, единение и/или совершенствование, как вполне содержательно определенную цель. Далее, в конкретной моральной практике отрыв утилитарных целей от духовных также относителен, если под полезным понимать только то, что прямо или косвенно служит добру; об этом, как известно, писал еще В.С. Соловьев. Иными словами, если человек ставит себе некую высшую духовную цель, то для достижения ее он будет выбирать наиболее оптимальные методы, которые являются одновременно промежуточными и часто вполне утилитарными целями. По этому поводу Н. Гартман писал, что «утилитарность – точное понятие ценности-средства, необходимый коррелят самостоятельной ценности»². Проблема только в том, чтобы эти промежуточные цели, цели-средства не принять за окончательные.

Это еще одно косвенное свидетельство неверности жесткого противопоставления «духовного» и «эмпирического». Можно заметить, что хотя у того же Гартмана оно во многом сохраняется, но одновременно неявно и опровергается во многих рассуждениях. В частности, он пишет: «Субъект не может произвольно провозгласить ценным для субъекта то, что таковым не является. Конечно, он может это сделать ошибочно, но такая ошибка будет дорого ему стоить и научит чему-то лучшему; или же это приведет его к гибели»³, то есть фактически признает, что ценность ценностей удостоверяется *в опыте*. И мы снова добавим: этот *опыт потому и может косвенно подтверждать или опровергать ценности, что духовный и эмпирический уровни мира неразрывно связаны единими закономерностями*. Таким образом, добро – это признак «правильного направления движения», движения «в соответствии с Дао», к высшим целям-ценностям, по вполне определенным ступеням. Как писал Тейяр де Шарден, «единство мира имеет динамическую, или эволюционную природу... Что это за движение? Куда оно нас влечет? .. На правах историка жизни, как и на правах философа, я отвечаю всем разумом и сердцем: "К Духу"»⁴.

Эта идея «динамизма» добра в той или иной степени присутствовала в большинстве этических учений. Например, абсолютное (божественное) добро в христианской мысли, как и высшее благо в античности, по определению совершенно, поэтому добро в человеческом (этическом)

¹ Апресян Р.Г. Добро // Этика: Энциклопедический словарь. М. 2001. С. 114.

² Гартман Н. Этик. СПб., 2002. С. 153.

³ Там же. С. 192.

⁴ Тейяр де Шарден П. Как я верую // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.145.

смысле всегда есть некая интенция, движение, имеющее определенную направленность. С этим же, на наш взгляд, связаны и представления о том, что Абсолют находится за пределами морали, добра и зла (как, например, в последней работе Н. Бердяева или у Л. Шестова). Здесь же прослеживается связь перфекционистской этики и этики любви: добро – это то, что влечет человека «к Духу», к максимальному самораскрытию его сущности и полноте бытия – и одновременно эта полнота бытия и сущность раскрываются как всеединство, высшая степень осознания и переживания которого и есть любовь.

Теперь, возвращаясь к вопросу, поднятому С.Г. Семеновой, можно резюмировать, что нет пропасти между природной борьбой за существование («природным злом») и человеческой моралью, а есть соответствие эволюционному уровню и целям на данной ступени. Единственное «зло» природы – это физическая смерть, но и это не зло. Как бы нам ни было жаль жука, которого клевала птица, но, во-первых, мы тут, как буриданов осел, оказываемся перед выбором: кого в первую очередь жалеть (птица тоже должна есть, иначе погибнет), и, во-вторых, антропоморфизуем животных, так как животное переживает гибель принципиально иначе, чем человек. Только особым образом сфокусировав взгляд, можно увидеть в природе «страхом перекошенные лица». Во все века, напротив, люди ощущали природу именно как гармонию, слышали, что «крошечная мушка... во всем этом пире и хоре участница, место знает свое, любит его и счастлива»¹. Пока былинка, птица или жук живы, они именно «счастливы», гармоничны по-своему, и только человек вносит, к великому сожалению, хаос и истинное зло в эту суровую гармонию. И в природе царит все-таки добро, но соответствующее данной ступени развития: конкретное, неизбежно ограниченное природными рамками проявление единого «эволюционного добра» – бесконечного развития, ведущего к Духу. Это легко доказывается тем, что именно оно сделало возможным появление человека. Уничтожение же всякого противостояния, борьбы, – а значит, и поражений, и гибели, – очевидно, резко замедлило бы, если бы совсем не прекратило эволюцию.

Если же говорить о человеке, то и для него физическая смерть не является злом. По этому поводу С.Г. Семенова пишет, критикуя течение глубинной экологии: «Философские мечтания экософов – жить в согласии с природой... как-то этак гармонично, без ропота и бунта, принять природный смертный строй бытия с его бесконечными циклами рождения и смерти»². Но, на наш взгляд, во-первых, крайности экософии не характеризуют это интересное течение в целом. И, во-вторых, мысль о преодолении физической, телесной смерти выглядит странной у христианского мыслителя, к каковым можно, без сомнения, отнести и С.Г. Семенову (наверное, не случайно и соответствующие идеи Н. Федорова

¹ Достоевский Ф.М. Идиот. // Ф.М. Достоевский Собр.соч. в 13 т. Л.,1989. Т.6. С.415.

² Семенова С.Г. Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С.37.

практически не получили развития). Ведь ни в одной из религий смерть не рассматривается как небытие, а лишь как инобытие, а на Востоке – как одна из фаз великого цикла рождений-смертей, в котором человек шлифует свои нравственно-духовные качества. Как раз бесконечное земное бытие гораздо с большим основанием вызывает сомнения. Итогом осуществления этой мечты было бы, как интуитивно чувствовали и многие философы, и писатели, и поэты, мучительное состояние апатии, полного равнодушия и к людям, и к утомившим формам жизни, состояние неприкаянного «вечного жида», Манфреда, горьковского Ларры.

Более того, и страдание – не всегда зло: не случайно, по-видимому, Достоевский утверждал, что в страдании есть идея. Если оно – безусловное зло, то мы придем к отрицанию не только страдания, но и любого напряжения, преодоления себя, а потом и мужества, героизма, самоотвержения – всего, что составляет наивысшую духовную красоту человека. Это доказывается и тем, что как бы ни казалось непривлекательным страдание, но полное и безмятежное благополучие еще быстрее теряет свою привлекательность. «Я жить хочу, хочу печали, любви и счастьем назло», как писал еще Лермонтов. «Воспринятый опытом, по нашим человеческим меркам, мир предстает бесконечной попыткой, бесконечным исканием, бесконечным наступлением, и развитие его достигается лишь ценой многих неудач и поражений. Те, кто страдает... есть живое выражение этого сурового, но благородного положения дел»¹.

К этой проблеме мы еще вернемся, а сейчас коснемся еще одного возможного возражения. Можно представить, что у кого-то здесь возникнет параллель с вопросом Достоевского о том, стоит ли конечная мировая гармония слезинки ребенка. Но, на наш взгляд, поставленный вопрос решается не только тем, что, как уже сказано, в природе (ни с маленькой, ни с большой буквы) нет зла как такового, но, говоря шире, тем, что *сознательное зло*, вызывающее «слезинку ребенка», – отнюдь не путь к мировой гармонии. Иными словами, зло, по-видимому, не предзадано эволюционно, а является, как и говорили многие философы и религиозные деятели, результатом и «продуктом» человеческой свободы выбора. Этот выбор чаще оказывается неверен, но история человечества, скорее всего, могла идти и по-другому; а если серьезно осмыслить идеи и труды, разрабатываемые в широком направлении поиска внеземных форм жизни, то не таким уж фантастическим выглядит предположение, что в каких-то других цивилизациях она и идет по-другому, более гармонично. Очень интересные мысли по этому поводу (на которых у нас нет возможности останавливаться) высказал К.С. Льюис в «Космической трилогии», развив их в русле не совсем традиционного христианского миропонимания. И поэтому, возможно, переживая в сверхсознательном опыте гармонию и единство мира, человек видит истинную реальность, в

¹ Тейяр де Шарден П. Избранные мысли // П. Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С.258.

которую включаются только эволюционно закономерные и естественные формы бытия; зло же каким-то образом вообще здесь «выпадает из поля зрения», так как оно не онтологично и противоестественно.

И сам Достоевский дал блестящее описание подобного переживания: «Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень... когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесят�ерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное яснот, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины... минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слиятия с самым высшим синтезом жизни...»¹.

И завершая вопрос о том, как совместить «мораль рода» животных и человеческую мораль, имеющую в виду каждую личность, надо повторить, что человек по сравнению с животным имеет совершенно иную эволюционную задачу. Она состоит именно в том, чтобы добровольно и осознанно воспринять «зов Высшего» и воплотить в жизни. Человек впервые получает возможность непосредственно воспринять Первоисточник бытия, с его изначальной, наивысшей гармонией, пережить эту гармонию как высшую эмоцию, сформулировать в виде идеалов и целей своего бытия и ощутить особую моральную потребность – строить в соответствии с ними свою внутреннюю и внешнюю жизнь. И поэтому «мораль» низшей природы – это «мораль биоты», или рода, и это закономерно и, можно сказать, справедливо, так как и личность и ее ценность там еще отсутствуют, а добром здесь являются именно «жесткие» природные законы, в которых реализуется эволюционный процесс и формируется нравственный разум. Как утверждает В.П. Эфроимсон, «закон естественного отбора, самый могущественный из законов живой природы, самый безжалостный и "аморальный" среди них, ...закон уничтожения слабых, больных в определенных условиях ... породил и укрепил инстинкты и эмоции величайшей нравственной силы»². И, напротив: на человеческом уровне не только ценностью становится личность, и отношение к ней как к «особи» будет злом, но, более того, именно сама нравственная, свободная личность и становится проводником высших ценностей, принимает на себя функцию двигателя дальнейшей эволюции.

¹ Достоевский Ф.М. Идиот. // Ф.М. Достоевский Собр.соч. в 13 т. Л.,1989. Т.6. С.222.

² Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб., 1995. С. 54.

Теперь остановимся на отмеченном выше вопросе о соотношении абсолютности и относительности добра и соотношении добра и зла. Реальное добро всегда относительно не только к абсолютному добру, но и к конкретной личности, ее особенностям и ситуации в целом. Например, увлечение художественной литературой в детстве является безусловным добром, во взрослом же возрасте оно подчас становится бегством от сложностей жизни в «башню из слоновой кости». С этим связано, как известно, утверждение об относительности добра как такового, относительности моральных норм и необходимости творчества в моральном действии, о чем писал, например, Сартр, подчеркивая момент «проектирования себя». Но, как мы говорили в первой главе, у Сартра и у многих релятивистов явно или скрыто признается единение людей как некий абсолют («ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех, ...наша ответственность... распространяется на все человечество»¹).

Поэтому относительность добра и, соответственно, моральных норм неразрывно связана с абсолютным добром, с единством направления. Образно выражаясь, если несколько человек находятся в разных точках относительно вершины горы, то их пути к ней будут разными, но и едиными в смысле единства конечной цели, и, более того, легко проверить верность каждого шага по простому критерию: приближает ли он к вершине или удаляет от нее; первое будет добром, второе – злом.

Именно поэтому от человека требуется не просто прилагать ту или иную норму к ситуации, а оценивать ситуацию в ее сложности и неповторимости и творчески находить верное моральное решение. Выбор такого решения можно (разумеется, крайне схематично) сформулировать как определение «равнодействующей» всех факторов и затем оценки направленности этой равнодействующей. И снова надо подчеркнуть, что поскольку стержнем морали является единение-любовь и кроме того полнота знания достигается только в единстве всех его составляющих, то нахождение этой «равнодействующей» отнюдь не является простым результатом рационального осмысления и рационального выбора, хотя и обязательно включает их. С этим же связана и проблема того, что моральный выбор часто означает просто выбор между меньшим и большим злом. Ее детально анализировал И.А. Ильин в полемике с Л.Н. Толстым: «Неправедный исход может быть осуществлен человеком потому, что самое положение, в которое он поставлен... исключает праведный исход. ...Он ...должен ...найти наименее неправедный исход и осуществить его как необходимый и обязательный... Это не есть отпадение от совершенства по субъективной слабости, а отступление от совершенства по объективной необходимости и в проявление субъективной силы. Человек совершает... то, что составляет его

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. 1990. С. 324.

практическую обязанность»¹. И с наших позиций такой выбор будет отнюдь не нравственным компромиссом, а единственно верным решением (при условии, разумеется, полной искренности данного морального субъекта и его способности к адекватной оценке ситуации).

Показательно сравнить данный подход с «ситуационной этикой», развиваемой Дж. Флетчером, а также Б. Бруннером, К. Бартом, Р. Нибуром, Дж. Густавсоном и др. По мнению Флетчера, основной порок этики заключается в догматизме, неучете конкретной ситуации; ситуационная же этика не относится ни к одному из конкретных мировоззрений, приемлема для любого. В каждый момент человек стоит перед проблемой выбора, вооруженный моральными нормами, унаследованными от прошлых веков, которые необходимо учитывать, но не абсолютизировать. Но здесь, как и всегда, встает вопрос о конечном критерии. Флетчер отвечает на него однозначно: это любовь к конкретному человеку, желание сделать ему добро. «Мы против всех "данных", "естественных" или "объективно ценных" законов и максим»; ситуационную этику не интересует "что есть добро", ее интересует, "как надо делать добро и для кого оно делается... она сосредоточивает внимание на поведении любимого существа»². Но при этом критерием становятся просто желания любимого существа, часто ложные и разрушительные для него самого; то есть отсутствие абсолютных критериев ведет не только к произволу, но и ко злу.

Теперь имеет смысл проинтерпретировать часто употреблявшееся в этике понятие естественного в применении к морали, причем естественное так или иначе связывалось с природными законами. Но данный термин употреблялся в широком диапазоне смыслов. Как указывал Дж. Мур, наиболее точными можно считать два определения: во-первых, естественное – это просто все, что существует, во-вторых, это природный «порядок бытия», который в этом контексте ассоциируется с «должным». Второй смысл и имелся в виду в эволюционной этике. В ранних ее вариантах, как у Г. Спенсера, этот порядок интерпретировался с узкобиологизаторских позиций, что и вызвало обширную и справедливую критику. Но при этом само применение понятия «естественное» в смысле «правильное», «лучшее» вполне объяснимо и не случайно восходит еще к античности. Оно основывается на представлении – рационально обоснованном или интуитивно ощущаемом – что именно в низшей, биологической природе в целом «все правильно», то есть нет того, что явно противоречит общему порядку бытия, или, в нашей терминологии, единым эволюционным закономерностям.

Возможность такого явного противоречия («неестественного») появляется именно с человеком. Поэтому призывы «жить по природе», повторим, вполне объяснимы. Но в то же время понятно, что с любых позиций «природа с маленькой буквы» не может служить идеалом для

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // И.А. Ильин Путь к очевидности. М., 1996. С. 113.

² Fletcher J. Situation Ethics: true of false. Minneapolis, 1972. P.29-31.

человека, и все течения, проповедовавшие простой возврат к природе, не только утопичны, но и – здесь мы согласимся с С.Г. Семеновой – антиэволюционны; а значит, приведут к неизбежной деградации, то есть злу. И, таким образом, *говоря о естественном в применении к человеку, мы должны оговариваться, что под этим надо понимать соответствие не узкоприродному, биологическому, а мировому порядку бытия и одновременно данной конкретной ступени развития, с ее эволюционными задачами.*

Остановимся еще на одном важном вопросе, связанном с применением эволюционной теории к этике. Его поднимает Ю.Р. Фурманов, указывая на основное, на его взгляд, противоречие эволюционного гуманизма, «...который вменяет человеку в обязанность постигать мудрость эволюции, управлять ею, и в то же время лишает его свободы в постановке целей своего личного существования, отличных от тех, которые диктуют ему законы эволюции. Может ли быть человек сознательным и ответственным агентом эволюции, не будучи свободным и ответственным агентом своей судьбы?»¹.

На наш взгляд, в приведенных высказываниях отражается скорее эмоциональная предвзятость гуманитария, чем продуманная позиция. Совершенно неясно, каким образом законы эволюции могли бы диктовать человеку цели его личного существования. Даже если интерпретировать эти законы в узкобиологическом смысле, то они «диктуют» лишь то, что человек должен быть более разумным и целесообразным, чем животное, в устройстве своей жизни (но не менее, что мы на практике видим). Можно ли серьезно отстаивать «свободу» нарушать природные законы, в том числе, законы функционирования своего же организма?

Если же признать, что эволюция – отражение в Универсуме фундаментальных принципов бытия, то выбор между добровольным следованием этим принципам, воплощенным в эволюционных законах, и «своим хотением», по выражению Достоевского, оказывается тем же самым выбором между добром и злом. И человек всегда свободен в этом выборе – интерпретировать ли его метафизически или биологически. Мы действительно можем построить свою жизнь вопреки законам нашей биологической природы и, в конце концов, выродиться как биологический вид; никто в этом саморазрушении нас не остановит. Точно так же мы можем встать на последовательно антиморальные позиции со всеми последствиями. Во всем этом, повторим, мы совершенно свободны. Но мы не свободны перевернуть верх и низ, сделать зло добром, вред – пользой. *И то и другое именно «предзадано» человеку, и в этом смысле эволюционная теория морали «диктует» законы бытия ничуть не более и не менее, чем религиозная или социологическая.*

Теперь перейдем к анализу других этических проблем и в следующем параграфе подробнее рассмотрим динамику соотношения

¹ Фурманов Ю.Р. Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1991. С.311–312.

единого (общего) и индивидуального в формировании морального сознания.

§ 2. Взаимосвязь индивидуализации и единения в развитии морального сознания

Одним из фундаментальных философских и, в частности, этических вопросов является вопрос о соотношении индивидуализации и единения, формирующих нравственное сознание, или, говоря языком нашей гипотезы, вопрос о том, как в бытии человека соотносятся две грани принципа единства-индивидуализации. Из относительной независимости (и искусственной противопоставленности) этих двух процессов вытекала большая часть моральных коллизий. Они по-разному проявлялись в противоречиях между интересами личности и общества, эгоизмом и альтруизмом, перфекционистским и социальным аспектами морали и т.д. Можно заново, с этических позиций, поставить вопрос: действительно ли эти две стороны – единения и индивидуализации – являются взаимосвязанными, а не противостоящими друг другу; если да, то как проявляется их взаимосвязь.

Рассмотрим вначале точку зрения, согласно которой мораль служит как бы ответом на утерю первоначального, младенческого и родового единства, появилась как социально-психологический механизм его восполнения. В социологических, особенно марксистских, концепциях эта утрата связана с разложением первобытной общины, при котором происходит обособление индивидов. Р.Г. Апресян отмечает, что этот процесс можно рассмотреть с разных сторон: как социальную дифференциацию и возникновение классов на основе разделения труда; как формирование городов-государств; как трансформацию родовых культов в культы государственные и пр.; при этом мораль будет сближаться с идеологией, правом, религией и т.д. Так или иначе, расслоение общества порождает взаимообособление социальных субъектов, дифференциацию форм сознания, возникновение той системы ценностей, отношения к миру, которую принято называть моралью¹. Ее возникновение, согласно марксистской этике, порождено прежде всего неудовлетворенностью существующим порядком вещей, в результате чего формируются идеалы, представления о том, каким мир должен быть. В то же время, подчеркивает Р.Г. Апресян, при таком подходе остается неясным, что именно не удовлетворяет человека в новом мире. По его мнению, в процессе формирования морального сознания люди осознают именно утрату первичного психобиологического единства с другими людьми; в социальном плане – с родом: «Чувство родовой слитности, непосредственности человеческих связей актуально переживается, хотя и

¹ Апресян Р.Г. Идея морали. М., 1995. С. 73.

не всегда осознается, человеком в рамках цивилизации... Речь идет... об индивидуальном опыте – опыте кровно- родственных отношений, отношений родителей, главным образом, матери, и ребенка (и в меньшей степени опыт личных интимных отношений – дружбы, любви)». При этом «первобытный опыт человечества и индивидуальный опыт детства не тождественны, но аналогичны»¹. «...Потребность в единении осознается как таковая именно потому, что единства уже нет... Мораль возникает как социокультурный механизм преодоления или, по крайней мере, ослабления обособленности, отчуждения между людьми... Мораль начинается с осознания ущербности человеческих отношений, их недостаточности, неполноты, "противоестественности", опосредованности»².

Близкие идеи развивал и Э. Фромм в своих работах, и они, как известно, полностью подтверждаются современной психологией и педагогикой: у детей, испытывающих нехватку материнской любви и тем более лишенных ее, очень осложняется формирование эмоциональной сферы, социальных контактов и нравственных установок. Но в то же время, на наш взгляд, это решение вопроса об источнике морали верно, но неполно; нуждается в дополнении и «снизу» и «сверху». С этой позиции трудно объяснить, например, стремление к нравственному совершенствованию (и связь его со способностью личности к самотрансценденции); неразрывную связь морали именно со свободой, нравственное отношение к животным, к природе. Кроме того, не очень понятно, как с этой точки зрения интерпретировать религиозно-метафизическую традицию в этике.

Характерно, что, например, М. Элиаде отмечает свойственное человеку архаичной культуры переживание органического единства не только с матерью и родом, но с природой, с миром в целом: «Мир... – не бесконечное пространство, заполненное деятельностью множества разьединенных, самостоятельных сущностей; внутри этого пространства можно видеть соответствие и взаимную слаженность. Все это, конечно, результат не логического анализа действительности, а все более ясного интуитивного постижения ее в совокупности... Все связано, все едино и создает космическое целое... Такое целое не могло бы, конечно, никогда быть постигнуто умом, привыкшим к аналитическому подходу. И даже посредством интуиции современный человек не может овладеть всем богатством значения и гармонии, с которым космическая реальность (или, в сущности, сакральная реальность) связана в первобытном уме»³. При этом опыт младенчества предстает как самое первое и непосредственное выражение этой «космической связи», но не единственное.

Более того, при интерпретации морали как опосредованного младенческого и родового опыта можно прийти к выводу о ее

¹ Там же. С.99.

² Там же.С.100, 106.

³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.,1999. С.155-156..

временности, конечности в истории человечества. Аргументы при этом могут быть такими: мало ли какие первичные (природно-биологические) этапы мы преодолели в ходе социокультурного развития человечества и еще будем преодолевать, и их вполне можно интерпретировать просто как атавизм. И к числу этих проявлений атавизма вполне можно отнести и «родовое единство» и саму мораль. Если выдвинуть тезис о том, что для современного человечества возможно и даже необходимо преодоление врожденного («атавистического») чувства единства, то мораль как таковая исчезнет, будет сведена, например, к праву.

И самое показательное, что выводы о необходимости этого «преодоления» уже делаются в таких концепциях, как теория открытого общества К. Поппера, в различных построениях, постулирующих разъединенность индивидов, не нуждающихся друг в друге, перешедших к полностью опосредованным связям, «виртуальному» общению, поддерживаемому современным техническим уровнем. Авторы упоминаемого выше учебника этики высказываются в этом же направлении: «Опыт духовности, свойственный традиционному обществу, соответствует человеку моральному, или *Homo Humanis (moralis)*... По отношению к нему выстраиваются и другие образцы и типы отношений... Традиционного индивида сменяет "случайный индивид", монофункциональная ролевая личность. Моральность и духовный опыт не являются для нее важнейшими видами деятельности. Это узкая и второстепенная сфера деятельности, отношения, которые не реализуются, ...идеалы, которые не осуществляются. Предпочтение отдается другим типам отношений, как-то: *Homo politicus* (гражданин), *Homo faber* (человек производящий, рабочий), *Homo sapiens* (человек разумный, теоретизирующий), *Homo economus* (экономический человек, предприниматель), действующий ради прибыли, *Consumer* (человек потребляющий, покупатель). Мораль становится простым субстратом. Программа этического универсализма в этих условиях... чревата анархистскими последствиями, может парализовать институциональную жизнь и социальные нормы. Совершенно не очевидно, что она позитивно влияет на развитие кооперации и благожелательства. В такой же мере она может способствовать подъему ханжества и ригоризма»¹.

Таким образом, и сохранение самой потребности человека в единении сейчас уже необходимо обосновывать. И, как мы уже говорили, такое обоснование наиболее последовательно проводится именно в рамках единой философско-научной картины мира, постоянно уточняющейся и подтверждающейся с самых разных сторон. Только в такой целостной картине становятся видны как теоретические противоречия, так и практические тупики многих теорий. Например, иллюзорность последовательного индивидуализма обнаруживается хотя бы из все увеличивающегося числа открытий относительно природы сознания: мы

¹ Этика: Учебник / Под общ.ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко .М., 1999. С.304-305.

объективно едины и неразрывно связаны в поле сознания; отделенность от других – не более чем иллюзия, причем, чреватая последствиями. С точки зрения синтетической парадигмы Homo faber, Homo economocus, Consumer с точностью классифицируются как общество одиноких и «заведомо несчастных людей, ...которые радуются, если им удалось как-то убить время, которое они так усиленно стремятся сэкономить»¹.

Поэтому повторим еще раз, что с наших позиций первичный младенческий и родовой опыт является конкретной формой и этапом проявления и осознания более фундаментального принципа единства мира. Следовательно, правильнее говорить не о восполнении первичного опыта единства, а именно о постоянном, все более глубоком и сознательном постижении Единства в процессе нравственного развития. И принципиально важно, что это постижение неразрывно связано со все большей индивидуализацией, ростом самосознания, свободы и личной ответственности. Как необходимость в процессе развития нравственного сознания постепенно как бы «выворачивается наизнанку», проявляя свою изначальную сущность свободы, так и первичное *единство-нерасчлененность* все более кристаллизуется² в *единство индивидуальностей*; пассивное участие в «течении эволюции» все более переходит в «активную эволюцию».

Утверждение же индивидуального при отрицании единого закономерно ведет не к возрастанию личной нравственной ответственности, а к отрицанию «человека морального» вообще, что и стало тревожной тенденцией последнего столетия. «Индивиду ХХ века... необходимо отъединиться от всех других (даже самых близких), быть наиболее самобытным, постоянно сосредоточиваться на своем начале, ...где рождается только его (индивида) мир, только его уникальное, единственное всеобщее»³. Но если крайний индивидуализм заводит в тупик, то и антиэволюционное «слипание индивидов в анонимный всеобщий социум» имеет результатом "полное освобождение от личной ответственности, где нравственность исчезает"⁴. Такое «слипание» является проявлением инфантилизма, незрелости личности, регрессивной и иллюзорной попыткой буквально повернуть жизнь вспять, «вернуться в материнское лоно» или в «лоно природы», о чем писали многие авторы, в частности, уже упоминаемые нами Р.Г. Апресян и Э. Фромм. Поэтому резюмируем: нет противоречия: индивидуальность – единство, а есть разные этапы обретения и осознания единства, которые, строго в

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С.14.

² Образ кристалла здесь, на наш взгляд, наиболее точен: отдельные грани кристалла четко очерчены («индивидуализированы») и отстоят друг от друга (в отличие, скажем, от куска глины), но в то же время подразумевают наличие друг друга в неразрывном единстве).

³ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. (Философские раздумья о жизненных проблемах) // Этическая мысль: научно– публицистические чтения. М., 1990. С. 35.

⁴ Там же.С. 37-38.

соответствии с диалектическими законами, проходят через «отрицания» этого единства, через обязательный «разрыв с родовой пуповиной».

Отметим, что именно на этих этапах наиболее велика вероятность индивидуалистического «перекоса». В работе М.А. Мамоновой анализируются принципиальные отличия социальных установок западных и восточных обществ – индивидуалистичной и групповой – и их сравнение. Так, она пишет, что индивидуалистические идеалы западной культуры оказываются не чем иным, как превращенной формой безличной объективности. Группоцентристское сознание Востока указывает совершенно иной путь самоидентификации: не выпячивания «дурной бесконечности» своей сиюминутно понимаемой индивидуальности, а наоборот, утраты внешней, пустой оригинальности в той необходимой степени, что только и позволяет проявить через себя существенное всеобщее¹. Как мы уже говорили, достаточно очевидно, что постмодернистское «свободное проектирование своей биографии» должно апеллировать к каким-то критериям выбора этих проектов, которые, в свою очередь, очевидно, подчинены общей жизненной цели человека. Иначе в качестве основания выбора будет в лучшем случае случайный импульс, и человек, отринув свободное и сознательное принятие единых моральных абсолютов, оказывается подчиненным любым возможным внешним воздействиям, могущим вызвать тот или иной импульс; очевидно, что это не свобода, а крайняя степень рабства.

Косвенным подтверждением всему сказанному, по нашему мнению, служит тот факт, что на высшем видимом нам уровне нравственного развития личности происходит, судя по описаниям жизни не только великих религиозных подвижников, но даже многих бескорыстных ученых, философов, общественных деятелей, действительное обретение соборности – не временного, но постоянного переживания неразрывного единства с миром и людьми – и связанной с этим высочайшей ответственности (разумеется, в разной степени и полноте). Блестяще это обосновывал Достоевский: «Что же, скажете вы мне, надо быть безличностью, чтобы быть счастливым? ...Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо быть личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая определилась теперь на Западе. Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли... Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего и не может сделать другого из своей личности, то есть, никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно

¹ Мамонова М.А. Запад и Восток. Традиции и новации рациональности мышления. М., 1991. С.109.

такими же самоправными и счастливыми личностями»¹. На этом уровне проблемы личного и общественного практически сливаются воедино. Для «сильно развитой личности» действительно нет задачи, более соответствующей ее силам, ее духовному и душевному настрою, чем «отдать себя всю всем». И история, как уже сказано, дает нам достаточно примеров подобных личностей.

Но в длительном процессе нравственного роста как индивидуума, так и общества можно выделить многие промежуточные этапы, интерпретация которых не так очевидна. Приведем еще одно показательное высказывание В.С. Библера: «Близость нигилистической пропасти, рядоположенность самых ранних и самых поздних по времени нравственных смыслов, соблазны различных тоталитарных режимов, ...освобождающих "винтики" от всякой индивидуальной ответственности, ...облегченно разрешается в хитрых попытках ухватиться за один из старых, добрых ...докультурных или в мораль вырожденных культурных смыслов. ...Будет ли это придуманный деревенский лад, ...будет ли это вымышленный – в пафосе перевернутых западных ценностных знаков – внеличный и вне разумный Восток – восток современного малообразованного европейца, будет ли это возрожденная религиозность, лишенная культурного и духовного максимализма христианских средних веков... Будет ли это социальная Утопия... в любом случае личная ответственность перекладывается "на совесть" неких анонимных общностей (патриархальных, священных или грядущих)»².

На наш взгляд, очень характерно, что автор априорно интерпретирует все формы коллективной жизни как анонимные общности, члены которых лишены личной нравственной ответственности. Здесь снова проявляется «статичный», неэволюционный подход. Очевидно, что в свое время это были необходимые этапы формирования морального сознания. Для того чтобы стать членом крестьянской общины, «деревенского лада», уже требовалась достаточная мера личной ответственности. То, что в ходе истории эти коллективные формы были преодолены, сменились максимальной индивидуализацией, означает, с одной стороны, диалектически-эволюционное поступательное движение человеческого духа и истории (если отвлечься от того, что современная цивилизация характеризуется крайним и опасным перекосом индивидуалистической тенденции). Но в соответствии с этим эволюционным ритмом дальнейшее нравственное развитие личностей должно снова повлечь за собой коллективные формы жизни. Конечно, они не будут повторять старые. Поэтому с автором можно согласиться только в том случае, если интерпретировать его мысль как протест против попыток механически вернуть отжившие формы в наивной надежде, что они сами по себе обеспечат преодоление крайностей индивидуализма. В целом же,

¹ Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях. // Ф.М. Достоевский Собр. соч. в 13 тт. Л., 1989. Т.4. С.428-429.

² Библиер В.С. Указ. соч. С. 47.

надо подчеркнуть, что, как и всегда, суть не в формах, а именно в уровне нравственной зрелости конкретных людей. И, например, в движении создания различных общин, в российском и особенно западном мире, можно видеть принципиально разные тенденции. Наибольший уровень осознанности и ответственности отмечается, по нашему наблюдению, в экологических поселениях, члены которых руководствуются не желанием инфантильного бегства от проблем больших городов и замыкания в узком кругу единомышленников, а чаще всего именно социальными и нравственными мотивами – стремлением своим трудом и примером создать и продемонстрировать образцы поселений будущего, основанные на гармоничном отношении к природе, использовании неистощительного природопользования, современных технологий.

В связи с проблемой индивидуализации обратимся к третьему из принятых нами фундаментальных принципов бытия, который мы назвали креативным. Мы уже подчеркивали, что мораль ориентирует людей не просто на идеал единства и любви, но на действенное его воплощение в жизни, на единение в совместном познании и творческом труде. В целом же понимание человека как существа, становящегося, самотрансцендирующего, преодолевающего свою «естественную природу» присутствовало во многих этических учениях. Но с точки зрения нашего подхода, повторим снова, надо говорить не о преодолении «естественной» природы высшей, и затем – некоем (статичном?) пребывании в Боге (Духе), а о самотрансценденции как принципе бытия. В XX веке этот тезис, как уже говорилось, детально обосновывал В. Франкл, считавший принцип самотрансценденции фундаментальным для человеческого существования. «В служении делу или любви к другому человек осуществляет сам себя. Чем больше он отдает себя делу, чем больше он отдает себя другому партнеру, тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он становится самим собой. Таким образом, он, по сути, может реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя»¹.

С позиций нашего подхода надо снова подчеркнуть здесь два взаимосвязанных момента: то, что, трудясь и реализуя себя, человек одновременно участвует в активной эволюции, творит мир. Но это творчество ни в коей мере не произвольно, но именно свободно. Человек не просто творит, но со-творит мир – вместе с Богом, сказали бы Н. Бердяев или М. Шелер; участвуя в едином мировом эволюционном процессе, скажем мы языком нашей гипотезы. Как мы уже говорили, понимание эволюции как простого разворачивания задатков было преодолено уже в начале XX века. Именно поэтому мы выделили в качестве последнего фундаментального принципа креативный. И можно предположить в принятой нами логике рассуждений, что и принцип творчества в каком-то виде проявляется на самых низших, ранних этапах

¹ Франкл В. Указ.соч. С. 28-29.

эволюции, точно так же, как и прото-разум, и не случайно мы говорим о «творчестве»¹ Природы .

И тогда можно утверждать, что эволюция – это действительно творение, создание мира, причем именно «коллективное», в котором «принимает участие» весь мир – от сил природы до человека, а, возможно, и каких-то более высоких уровней индивидуального бытия. Чем выше по лестнице эволюции, тем более осозанным и свободным становится творчество, но – что важно – не произвольным. Именно в *понятии творчества наиболее видна взаимосвязь индивидуализации и единения, свободы и ответственности, проявляющихся в глубочайшем постижении высших принципов и соизмеримости с ними своего творчества.* (Напомним, что творчество здесь понимается, конечно, не только как художественное или научное, но именно как принцип, который может присутствовать или отсутствовать в любой сфере деятельности).

О принципиальной разнице между свободой и произволом сказано уже достаточно, но сложнее всего это понимается и принимается, когда речь идет о творчестве. Оно, на взгляд многих, не должно быть ограничено никакими рамками; где есть рамки – нет места творчеству. Тем не менее, противоречие здесь только кажущееся. Музыканты испокон веков были «ограничены» законами своей сферы, гармонии и композиции, но это ни в коей мере не мешало им создавать бесконечно разнообразные (добавим, гениальные) произведения. И дальнейший отказ от старых форм, поиск новых только тогда плодотворен, когда опять же происходит в некоей логике единого пути, которая, видимо, стоит над старыми и новыми формами. Эту высшую логику и связь ее со свободой и творчеством всегда интуитивно чувствовали великие художники, а в XX веке ее пытались уловить философы, ученые, выявляя единые принципы бытия, о которых мы говорили в предыдущей главе (например, фундаментальность «золотой гармонии»). И творчество, являясь наивысшим выражением свободы, именно поэтому подчинено логике поиска творца, а она, в свою очередь, должна быть одной из бесконечных граней единого Творчества, подчиненного Высшей Логике, «логике эволюции». В этом случае истинный художник, как писал Флоренский, «...хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина, – и тогда ценность произведения сама собою установится»². Поэтому творчество бесконечно разнообразно в своих формах, принципах; всегда будет открывать новые пути и подходы, но все они тем не менее либо будут находиться в русле мирового Пути, либо вне его, и, соответственно, либо развиваться, либо отмирать как

¹ Конечно, мы и сейчас, как Ф. Шеллинг или А. Бергсон можем пока только угадывать его проявления в силах природы, в «жизненном порыве».

² Флоренский П.А. Иконостас // П.А. Флоренский. Избранные труды по искусству. М., 1996. С.62–63.

нежизнеспособные. Именно здесь проясняется неразрывная связь творчества с моралью.

Можно возразить: существуют же выражения типа «злой гений». Но в то же время «гений и злодейство – две вещи несовместные». И если обратиться к самой сущности творчества, то творить – значит созидать; творение же «злого гения» разрушительно для духа или для тела. Можно ли назвать творением атомную бомбу или газовую камеру, или «Майн Кампф»? По-видимому, здесь необходимо уточнять само определение творчества: если это создание *любого* нового, тогда надо просто говорить о творчестве созидательном и разрушительном. Но, на наш взгляд, логичнее последнее считать превращенным творчеством, а к истинному относить то, что воплощает в неповторимо-индивидуальных формах высшие духовно-нравственные ценности; что истинно до-создает Вселенную. Многие выдающиеся мыслители, в самых разных сферах деятельности, чувствовали эту глубинную взаимосвязь, как, например, Т.С. Элиот: «...Поэт... постепенно отказывается от самого себя, каков он в данную минуту, жертвуя этим во имя чего-то более значимого. Движение художника – это постепенное и непрерывное самопожертвование, исчезновение его индивидуальности... Поэзия – это не простор для эмоции, а бегство от эмоции, и это не простор для личного, а бегство от личного. Впрочем, лишь те, кто обладает и собственной личностью, и эмоциями, поймут, что это такое – хотеть от них освободиться»¹.

Конечно, Элиот говорит не о принципе индивидуальности, а именно о личном в узко-субъективном смысле. И здесь очень показательна параллель с утверждением Франкла, что человек может «реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя, не обращает на себя внимания»², открыт миру, другим людям, направлен на дело. При этом, по глубокому убеждению Франкла, рост личности во всех ее аспектах происходит наиболее гармонично, полно и всесторонне. Любая же замкнутость на себе только уродливо ограничивает этот рост, закрывая от человека панораму мирового горизонта. Правда, Франкл, по нашему мнению, слишком абсолютизировал этот тезис. Нельзя, в частности, смешивать эгоцентрическую замкнутость на себе и самопознание. Последнее необходимо не только для выявления причин своих внутренних проблем и противоречий для более правильного ориентирования в отношениях с другими и оценки своих целей и намерений, но еще более в силу древнего тезиса о тождестве микрокосма и макрокосма, выражающего онтологическое единство и структурное подобие мира и человека, на чем, как известно, были основаны почти все мистически-религиозные практики Запада и Востока. Но надо признать, что в нашем секуляризованном мире самопознание («познание глубин своего "я"») чаще всего вырождается в мелочный анализ как раз случайных и несущественных деталей своей личности, более того, в их

¹ Элиот Т. С. Назначение поэзии. Киев, М., 1997. С. 161, 166.

² Франкл В. Указ. соч. С. 30.

культивирование. Именно поэтому Франкл критиковал тезис о самореализации, хотя, как уже сказано, несколько абсолютизируя свой подход. Блестящие рассуждения на эту тему можно также найти у М. Бубера: «Своевольный человек... знает только лихорадочный мир там, снаружи, и свою лихорадочную жажду использовать его... Свою маленькую волю, несвободную, подвластную вещам и инстинктам, он должен принести в жертву своей большой воле... Он прислушивается к самостановящемуся, к пути бытия в мире, ...чтобы самому воплотить бытие: Личность осознает самое себя как участвующую в бытии, как сосуществующую и через это – как существующую... Личность видит самое себя. Индивидуальность занята своим "мое": мой характер, моя раса, мое творчество»¹.

Сделаем предварительное обобщение. Как видно из всего ранее сказанного, человек в процессе формирования нравственного разума становится буквально ареной борьбы различных сил. Во-первых, развитие самосознания, индивидуальности неизбежно влечет опасность «перекоса» в сторону индивидуализма и эгоизма. Эта тенденция может закрепиться, как и любая неверная ориентация, и чем более она сформирована, тем труднее человеку ее преодолеть. Во-вторых, одновременно он как биологический индивид в полной мере подчинен природно-моральной детерминации. И даже если человек полностью «отвернется от голоса» своей природы, заглушит в себе первичное нравственное чувство, то негативные последствия неизбежно будут сказываться, как мы показывали в предыдущей главе, и могут подтолкнуть его к осознанию происходящего, к «возврату на путь истинный». В-третьих, кроме этого, человек, даже независимо от развитости переживания единства, как правило, видит хотя бы внешнюю необходимость его для нормального функционирования общества, неизбежность самоограничения. В-четвертых, практически каждому, за редким исключением, дан непосредственный эмоциональный опыт переживания единства, особенно в младенчестве. И, наконец, в-пятых, на определенном уровне появляется возможность переживания непосредственного прикосновения к Первопринципу, сверхсознательного опыта. На базе всех этих различных и в то же время взаимосвязанных процессов и формируются различные понимания морали. Они отражают преобладание той или иной тенденции и стадии в данной исторической эпохе, культуре и в личном нравственном уровне и опыте автора. В целом же моральное сознание и в индивиде, и в обществе формируется в соответствии с диалектическими законами, с чередованием этапов преобладания единства или индивидуализации.

И в заключение в связи со сказанным остановимся на тезисе А. Бергсона о невозможности постепенно перейти к высшей морали, расширяя личные привязанности. Прежде всего, вспомним аргумент «от противного»: человек, лишенный опыта непосредственной любви к

¹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 38-40.

ближнему и пытающийся в то же время пережить трансцендентный опыт, «божественную» или «космическую» любовь, подвергается серьезной духовной опасности, о чем мы уже писали в первой главе. Другое дело, что на определенном этапе личностного развития, видимо, необходимо внутреннее усилие для расширения круга своих привязанностей, для пробуждения способности видеть ближнего в любом человеке. Но с другой стороны, к этому же направляет и сама активно и сознательно проживаемая жизнь, хотя бы минимальная рефлексия над жизненным опытом. «Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, чтобы это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего... Если нравственный смысл любви требует... отождествления себя и другого, то отделять задачу нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения было бы противно самому этому нравственному смыслу любви, если бы даже такое отделение было физически возможно»¹.

Теперь надо снова вернуться к проблеме, которая вставала перед всеми авторами, так или иначе опиравшимися на «чувство Единого»: почему оно так по-разному проявлено у разных людей. То, что его развитие – это сложный эволюционный процесс, не снимает вопроса. Кроме того, с ним связаны и другие проблемы: как в морали взаимодействуют это «чувство Единого» и рациональный выбор, какую роль в формировании морального сознания играет обоснование морали? В следующих параграфах мы попытаемся ответить на эти вопросы, но начнем с другого, связанного с ними. Его можно поставить в следующей форме: специфическому моральному чувству, по-видимому, должна соответствовать специфическая моральная потребность. Можем ли мы обнаружить ее существование в проявлениях личности; почему она часто приходит в противоречие с другими потребностями, естественными побуждениями и целями личности? Этому вопросу мы посвятим следующий параграф.

§ 3. Моральная потребность: ее сущность и место в системе потребностей

Понятие моральной потребности не является общепринятым в этике. А.В. Разин пишет о том, что категория нравственной потребности широко употреблялась в советской этике 1960–1970-х годов, но, с его точки зрения, это понятие неправомерно, так как «...в морали нет периодического колебания напряжения эмоций, характерного для механизма удовлетворения потребностей. Долг вполне может быть самостоятельным мотивом поведения: ведь не ради удовольствия

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. Киев, 1991. С. 48-49.

(положительного подкрепления) человек в критических ситуациях жертвует жизнью ради других»¹. Но, на наш взгляд, здесь надо определиться с самим понятием потребностей, которое можно толковать и в более широком, и в более узком смысле. Если говорить, например, о социальных потребностях, то они принципиально разнообразнее и шире, чем биологические, и можно поставить вопрос о том, какие из них являются врожденными, соответствующими «социальной природе» человека и, значит, общими, а какие – приобретенными и различающимися у разных людей. Но с точки зрения, например, самого психологического механизма проявления, все их вполне правомерно назвать потребностями. Далее, А.В. Разин в принципе разводит потребности и нравственное поведение, считая, что последнее должно быть вызвано внешней ситуацией, а не какой-либо внутренней потребностью, сопровождаемой позитивными эмоциями (побуждением): «поведение здесь строится в основном на основе желания избежать сильных негативных эмоций. Скажем, человек не совершает предательство, даже зная, что он идет на верную смерть из-за того, что идеально представляет себе жизнь с сознанием невыполненного долга как сплошное мучение совести»².

Но, на наш взгляд, во-первых, позитивные и негативные эмоции здесь явно обратимы. Во-вторых, если отрицать наличие специфической моральной потребности, то мы снова приходим к вопросу, поставленному самим же А.В. Разиным: «почему человек хочет быть моральным?» Само слово «хочет» указывает на потребность; если же мы примем, что эта моральная потребность является превращением другой потребности – например, сохранить имидж или избежать наказания, то мы, отрицая чистое моральное побуждение, фактически отрицаем саму мораль в ее высшем смысле³. Если же мы решим отрицать моральную потребность с кантовской позиции, противопоставляя потребности, как присущие эмпирическому индивиду, моральному закону, то мы также должны признать, что все-таки существует некое имманентное разумному и свободному человеку побуждение, которое можно назвать моральной потребностью, пусть даже она имеет иную природу, чем потребности индивида эмпирического. Что же касается удовольствия от выполнения долга, то этой важной проблемы мы коснемся позднее.

Исходя из этого, вполне правомерно говорить о моральной потребности, которую мы уже определяли как потребность сознательно строить свою жизнь на принципах единства и гармонии (которые в человеческом сознании проявляются как ценности и идеалы добра, любви, единения, взаимопомощи), познания и творческого преображения себя и

¹ Разин А.В. Обоснование морали // Человек. 2000. № 1. С.102.

² Разин А.В. Модели нравственного поведения // Этическая мысль .2001. Вып. 2. М., 2001. С.75.

³ Несмотря на явное, как мы уже говорили, проявление высших моральных эмоций и поступков во всей истории, такое отрицание и сейчас свойственно многим авторам, сводящим мораль к ее договорной форме.

мира. Данная потребность постепенно формируется и развивается как проявление онтологической основы нашей духовной природы. Мы уделили достаточно места обоснованию этой гипотезы «сверху», с точки зрения фундаментальных принципов бытия. Но она должна быть обоснована и «снизу»: надо понять, какое место занимает моральная потребность в системе потребностей личности, как она взаимодействует с другими потребностями.

В истории этики на эти вопросы было дано много ответов, которые вытекали из различных интерпретаций самой морали. Они несли на себе все нерешенные проблемы, связанные с односторонностью этих интерпретаций, о чем уже говорилось. Напомним о них вкратце.

В ранних вариантах эволюционной этики и в социобиологии моральная потребность фактически сводится к инстинкту сохранения вида. Но легко видеть, что в реальной нравственной практике человеком менее всего движет забота о сохранении вида, переживание за судьбу грядущих поколений *Homo sapiens*. В социологических концепциях говорится о социальных потребностях в коммуникации, защите, самореализации, справедливости. Но они совсем не тождественны потребности быть нравственным самому – независимо от того, вознаграждаются ли твои моральные усилия удовлетворением этих социально-психологических потребностей. Метафизическое же понимание морали действительно предполагает особую потребность – в совершенствовании, достижении единства с Высшим, и через него – с людьми и всем миром, но, как отмечалось, остается не до конца ясным, почему она так непропорционально развита у разных людей и, главное, почему вступает в противоречие с остальными, «земными» потребностями и как это противоречие может быть снято в реальной моральной практике.

Как правило, истинно нравственным мы называем человека, непоколебимого в своих устоях, в любой ситуации способного на правильный моральный выбор и поступок. Но при этом подразумевается, что у него присутствуют все остальные «человеческие» стремления и потребности – в той же мере, что и у не-нравственного человека (хотя и, возможно, несколько трансформированные); его заслуга именно в том, что в нужный момент он смог отказаться от них в пользу другого человека, человечества или важного дела. Эта схема хорошо иллюстрируется в гуманистической психологии, в иерархии потребностей А. Маслоу. Как известно, он считал, что доминирующие потребности, расположенные внизу его пирамиды (физиологические, потребности безопасности и защиты), должны быть удовлетворены до того, как человек сможет подойти к более высоким потребностям. Эволюция личности заключается в формировании этих высоких потребностей; на вершине пирамиды находятся потребности самоактуализации и реализации своего потенциала, но нижние потребности, мотивы, стремления при этом полностью сохраняются. Маслоу признавал, что многие люди готовы жертвовать

низшими потребностями во имя высших, но в его теории они являются исключениями из правила.

Но при таком подходе легко прийти к следующему выводу: для того, чтобы быть истинно нравственным, необходимо постоянно жертвовать своими самыми насущными потребностями. К этой же проблеме мы приходим, анализируя исходные принципы гедонистической и утилитаристской этики. Принцип удовольствия, поставленный в основу первой из них, а также принцип пользы характеризуют казалось бы нормальные и неизменные стремления личности. Удовольствие, как принято считать, свидетельствует в первую очередь именно об удовлетворении некоей насущной потребности. Мы специально не будем останавливаться на проблеме истинных и ложных потребностей, примем для простоты, что речь идет только об истинных, «естественных». При этом принцип пользы в конечном итоге может быть интерпретирован как аспект того же принципа удовольствия, рационально осмысленного: так, некто жертвует ближайшими потребностями (скажем, голодает при расстройстве желудка) для того, чтобы обеспечить нормальное их удовлетворение после излечения. Иными словами, принцип пользы также ориентирует человека на удовлетворение его естественных потребностей – физических и социальных.

И на наш взгляд, принципиально важно то, что при принятии тезиса о первостепенности удовлетворения низших потребностей и при неизменности человеческого стремления к этому удовлетворению, – истинной морали, в ее высшем смысле, становится достаточно трудно найти место во внутреннем мире и поведении человека. В самом деле: если низшие потребности безусловно первостепенны и вечны, то истинная жертвенность – ради дела, идеи или человечества – вряд ли возможна. Сострадание, симпатия, близкие межличностные связи (то есть «первая мораль») обеспечивают только минимум нравственного поведения: человек может пожертвовать жизнью ради другого, но лишь в том случае, если этот другой ему максимально близок – настолько, что дальнейшее существование без него лишается смысла. Иную жертву при этом, похоже, следует рассматривать как патологию, нарушение «естественной» заботы о себе. Если стремление к удовольствию (пользе) не просто естественно, но является вечным и неизменным, то поступиться этим удовольствием человек может только под давлением социальных требований (пусть даже и сформировавших в его сознании нечто типа фрейдовского «суперэго» и воспринимающихся как повеление части его собственного «я») или же в итоге рационального выбора между своими же различными желаниями. Но отдельной, специфической моральной потребности тогда нет и быть не может. Точнее говоря, человек принимает за нее сложное сочетание «низших», «природных» мотивов, стремлений, рациональных решений. Близкую интерпретацию дает и А.В. Разин, говоря об объединении

нравственных и прагматических мотивов бытия в реальной морали¹, а также А.А. Гусейнов (сводя абсолютность самого морального требования к чистому долженствованию).

Но это, как было показано в первой главе, приводит к новым проблемам, и, кроме того, как уже сказано, историческая моральная практика с полной убедительностью демонстрирует тот факт, что жертвенность, стремление к духовно-нравственному совершенствованию, отказ от самых «естественных» физических потребностей ради высших проявляются в истории человечества с удивительной закономерностью. Исходя из этого можно, во-первых, сделать вывод о том, что если есть мораль в ее высшем смысле, то можно выделить и специфическую моральную потребность, а во-вторых, поставить под сомнение сам тезис о том, что «пирамида потребностей» неизменна и вечна для человека.

Сделаем здесь небольшое отступление. На наш взгляд, эта проблема во многом связана со «статичностью» в решении вопроса об эволюции личности, свойственной большинству этических концепций, да и большинству направлений западной философии, антропологии, психологии в целом. Личность, как правило, по существу сводится к определенному набору качеств, свойственных «человеку вообще». Разумеется, этот «набор» очень разнится от индивида к индивиду, но преимущественно в том смысле, что каждый обладает не всеми качествами из известных; кроме этого, признается последовательность этапов формирования отдельных качеств и личности в целом, определенная трансформация мотивов и влечений и т.д. Но все эти вариации и этапы существуют как бы в некоторых заранее известных рамках, ограниченных определенными пределами статичной и неизменной «природы человека», даже если данный автор или направление не используют этого понятия или отрицают его. Так, например, А.В. Прокофьев, анализируя современные варианты развития аристотелевской этики, приводит набор «характеристик человеческой формы жизни», выведенный М. Нассбаум, «...которые соединяют в себе естественные способности и ограничения (смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность к боли и удовольствию, познавательную способность, наличия долгого детского развития, отношения с другими людьми и с природой, юмор и игру, использование разума для определение формы собственной жизни, отделенность от других человеческих существ). По отношению к этим характеристикам определяется список естественных человеческих благ, которые... могут обретаться только внутри существенных ограничений. При этом стремление выйти за пределы ограничений (таких, как смертность или телесность) не может рассматриваться как выражение человеческого блага, ибо при этом осуществляется выход за пределы индивидуальной идентичности, а значит, и человечности вообще»².

¹ Разин А.В. Обоснование морали // Человек. 2000. № 1. С.102.

² Прокофьев А.В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. М., 2001. С.56

Однако и сам набор характеристик не отражает именно «человеческую форму жизни» (например, многие из них свойственны и животным), и, главное, стремление выйти за «пределы человеческой индивидуальности» во многих философских направлениях интерпретируется, напротив, именно как сущностная характеристика человека, о чем уже было сказано¹.

Если же встать на позицию метафизического подхода, то легко видеть, что в нем заложено совсем другое понимание сущности человека. В русской религиозной философии есть понятие обожения, в восточной – совершенномудрого человека, освобождения («мокши») от власти земных страстей и желаний; символ платоновской пещеры однозначно связывается В. Эрном с личным мистическим опытом Платона – опытом личного духовного восхождения. А если вспомнить понятие лучистого человека Циолковского или близкую интерпретацию древних представлений о человеке в учениях теософии и «Живой Этики» или обратиться к описаниям жизни христианских и восточных святых, то вырисовывается довольно целостная картина, в которой человек предстает наделенным действительно бесконечным потенциалом внутреннего роста. И важно то, что в процессе этого роста, судя по всему, идет постепенное преобразование его первоначальной природы, причем в определенном направлении – соответствующем Пути, вселенской эволюции, направленной к духу. Именно поэтому черты святых близки во всех описаниях.

В этом преобразении происходит, по-видимому, и *трансформация потребностей*. С этой точки зрения пирамида Маслоу будет выглядеть по-другому: с появлением новых, более высоких мотивов, стремлений и потребностей, низшие становятся второстепенными. Это, разумеется, означает не то, что человек каким-то образом перестает нуждаться в пище или тепле, а то, что *эти потребности все менее определяют мотивы его поведения*. И в случае морального выбора он предпочтет голод, холод, страдания и саму смерть жертве высшими идеалами и целями, стремление к которым и становится основной потребностью. Если под этим углом посмотреть на жизнь множества выдающихся людей, то данное предположение начинает выглядеть бесспорным фактом. Именно этот факт и отразил чрезвычайно точно Достоевский, говоря о том, что «самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть... признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли».

И очень показательно, что Маслоу в определенном противоречии со своим же тезисом о полном сохранении низших потребностей ввел понятие о метаобразе жизни, соответствующем высшим потребностям –

¹ «Выход за пределы телесности» или по крайней мере принципиальное раздвижение этих пределов нам демонстрирует вся аскетическая практика; но и без нее достаточно примеров практически полного преодоления, например, страха перед болью; и это не только не означает «выход за пределы человечности», но напротив, гораздо большее обретение истинной человечности.

метапотребностям. В его теории выделяются два типа жизни: Д-жизнь (дефицитарная жизнь) и Б-жизнь (бытийная, или мета-жизнь). Д-жизнь состоит в удовлетворении низших потребностей или требований окружения. Маслоу отмечал, что Д-жизнь превращает человека в респондента, «...просто реагирующего на стимулы, на поощрения и наказания, на чрезвычайные обстоятельства, на боль и страх, на требования других людей, на рутинные каждодневные события»¹. Счастье для таких людей заключается в том, что они испытывают ощущение безопасности и удовлетворения; им не удалось переступить порог самоактуализации. Напротив, при Б-жизни человек полностью раскрывает свой потенциал, преодолевая страх, связанный с риском нарушить покой и комфорт; становится непосредственным, творческим и открытым для мира; это состояние величайшей зрелости личности, ее индивидуальности и наполненности и максимального единения. Причем, Маслоу подчеркивал, что образ Б-жизни в ее высшем проявлении сопровождается как бы переступанием границ обычных потребностей.

Маслоу также ввел понятие вершинного переживания как высшего проявления Б-жизни и здесь вплотную подошел к религиозно-мистическому опыту, который в случаях святых, великих религиозных подвижников отражает, на наш взгляд, принципиально иной этап (подчеркнем: не просто временное состояние, а именно этап) развития личности и прежде всего развития нравственного. Фактически об этом же идет речь в работах Э. Фромма, в противопоставлении установок на «быть» или «иметь». Бытие, по Фромму, это состояние полной открытости миру, бесстрашия, творчества, любви. «Под бытием я понимаю такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в единении со всем миром»². И не случайно Фромм также с глубоким интересом относится к примерам жизни великих религиозных подвижников, к идеям, высказанным в Ветхом и Новом Заветах, в буддизме и даосизме, в работах М. Экхарта и Н. Кузанского. В них он находит, за всеми различиями и временными наслоениями, единое духовное ядро: «Быть свободным от всех пут, от стремления к наживе и приверженности к своему "я" и есть условие истинной любви и творческого бытия»³.

Принципиальным моментом здесь является и то, что свобода понимается также в смысле, противоположном гедонизму. Гедонистическая (и эвдемонистическая) установка традиционно связывается, как пишет Р.Г. Апресян, с принципами свободы, во-первых, свободы «от суеты, жизненного бремени, от внешнего давления и тем более страдания»⁴ и, во-вторых, свободы как личной независимости,

¹ Maslow A.H. Toward a psychology of being // American Psychologist. 1968. № 24. P.724-735.

² Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 25.

³ Там же. С. 71.

⁴ Апресян Р.Г. Идея морали. М.,1995. С. 160.

самоутверждения. Кроме этого, в гедонизме, поскольку он связан с принципом свободы, по мнению автора, содержится протест против существующих порядков; причем нельзя сказать, что сам по себе вызов порядку содержит аморальное своеволие. «Все герои и творцы человеческой истории по сути начинают с того, что бросают вызов сложившимся порядкам как отжившим и бесчеловечным... Но одно дело, когда оппозиция, критика и неповиновение принятым установлениям предпринимаются из моральных побуждений, и другое, когда к ним прибегают лишь как к средству личного самоутверждения, причем такого, которое может быть направлено против других людей... Здесь необходимы критерии, по которым моральную автономию можно было бы отличить от эгоистически-гедонистического своеволия, и этические ограничения, которые могли бы установить рамки принципу наслаждения»¹.

На наш взгляд, здесь все же правильнее говорить не о рамках, а о принципиальном отличии одной свободы от другой. Свобода гедониста – инфантилизм, свидетельство незрелости личности и ведет к разным вариантам бегства от мира, на что справедливо указывает сам автор²; это вообще не свобода, а крайняя степень зависимости от внешних обстоятельств, о чем говорили еще философы античности и восточные мудрецы. Истинная же свобода подразумевает полное самообладание личности, «вполне уверенной в своем праве быть личностью, уже не имеющей за себя никакого страха» – это одновременно и «свобода от» и «свобода для». «Свобода от» означает здесь освобождение не от обстоятельств, а от подавленности духа обстоятельствами, от внутренней слабости, от боязни напряжения, от стремления к безмятежному инфантильному, лишенному забот существованию. Истинно свободный человек принимает любую проблему, трудность и даже беду либо как задачу, которую нужно и можно решить, либо как испытание, которое послужит закалке «клинки духа». «Свобода для» означает то, что на каждом новом этапе моральной эволюции человек все более осознает свою роль в мире как творца, «со-творца Бога»; суть и смысл своей жизни в совершенствовании форм и качества этого труда, роста его масштаба, причастности мировому бытию и становлению. Как прекрасно писал Флоренский: «...с убийственной ясностью видишь,... что мы за все бесконечно ответственны, что мы сами строители мира... В эту сторону устремлены сейчас все пробивающиеся побегі просыпающегося сознания актуальности человека, его трансцендентности»³. «Духовный перелом прежде всего связан с открытием в себе высшего "я", с сознанием

¹ Там же. С. 184-185.

² Там же. С. 168-174.

³ Сочинения. В 4 т. (7 книгах) / Флоренский П.А. /сост. А.С. Трубачев. М., 1994-2000. / Т. 3 (1). 2000. С.433 .

ответственности за свою судьбу, признанием тех сил, по которым мы ответственны, и признании человека творцом в космосе»¹.

Возвращаясь же к проблеме потребностей, можно сказать, что *на определенном этапе личностной и, в первую очередь, моральной зрелости у человека все потребности подчинены главной – потребности непрерывного внутреннего духовного роста*, освобождения от любой пассивной зависимости, детерминированности и страха, для того чтобы сознательно и свободно подчиняться высшему долгу, задачи и требования которого он все более осознает; или, говоря другими словами, потребности строить себя, свои отношения с миром и сам мир в соответствии со все глубже постигаемыми предельными принципами бытия.

И главным среди этих принципов является именно принцип единства, неразрывной и глубинной связи с людьми, всеми живыми существами, миром в целом. В этой потребности выражается истинная природа человека, «микрокосма», «божественной искры» Первопринципа. Сущность этой потребности хорошо (хотя и неполно) отражена в перфекционистской этике; она перекликается с понятием энтелехии, обретения полноты бытия, самотрансцендированием и другими близкими понятиями многих философских и религиозных течений. Поэтому моральная потребность не просто объединяется с другими высшими потребностями – в познании, творчестве, самореализации, и т.д., а является их стержнем и ядром, организующим и направляющим их проявления.

Но любая потребность связана с удовлетворением. Поэтому теперь рассмотрим вопрос о том, существует ли специфическое моральное удовлетворение, каков его характер, как оно связано с понятиями счастья, блага – с ключевыми понятиями этики.

§ 4. Моральное развитие личности: путь от удовольствия к радости

Многие понятия, используемые в этике, так или иначе отражают эмотивный аспект морали: благо, счастье, удовольствие, наслаждение. Благо в этике интерпретируется по-разному: от метафизического истолкования: «благо – состояние и условие совершенства, осуществленности бытия,... благо онтологично и принадлежит космическому контексту»² до утилитаристского толкования: «Аксиологический подход превращает мир культурных предметов в нечто служебное и инструментальное, поскольку исходной системой отсчета здесь является потребность человека... Предметность, предстающая как Благо или ценность, оказывается... редуцированной к утилитарной

¹ Там же. С. 435.

² Библихин В.В. Благо // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С.41.

предметности»¹. Оба эти смысла отражаются в понятии счастья, в котором конкретизируется «...благо как завершенное, самоценное, самодостаточное состояние жизни»². Как известно, «уровни счастья» у разных людей различны: одни связывают с ним физиологическое удовольствие, другие – духовную радость. Но поскольку эмоции принято связывать с «эмпирическим субъектом», то Кант не случайно развел моральный долг и счастье как цель эмпирического субъекта. Постараемся проинтерпретировать эти понятия с позиций нашей парадигмы.

Прежде всего, снова напомним, что в ее рамках человек предстает (в идеале) находящимся в постоянной динамике, непрерывно эволюционирующим, с определенными качественными ступенями роста. Каждой такой ступени соответствуют доминирующие потребности, а также соответствующий уровень и тип удовлетворения (удовольствия). Высшей ступени соответствует моральная потребность в качестве доминирующей и соответствующая специфическая моральная эмоция. Она выступает в двух аспектах: с одной стороны, как «чувство Единого», как основа моральной мотивации, а с другой стороны, – добавим теперь, – как специфическое моральное удовлетворение, «чувство исполненного долга», сопровождающее удовлетворение моральной потребности.

Можно считать, что и само удовлетворение знаменует момент совпадения «должного» и «сущего» в широком смысле: от «должного» для организма (пища, тепло и пр.) как соответствующего его «правильному» бытию и функционированию, до должного в аспекте интеллектуальном или сердечном (о чем писали еще стоики – *to katekon*). Но, конечно, «духовно должное», в том числе морально должное, качественно отличается от «должного» низших (биологических, психических) ступеней. Поэтому, говоря о моральной эмоции, правильнее употреблять термин радость вместо удовольствия.

Мы уже касались различия этих понятий, теперь же остановимся на нем подробнее. К. Лоренц писал: «Болезненное уклонение от неудовольствия уничтожает радость. Гельмут Шульце указал на примечательное обстоятельство: ни слово, ни понятие «радость» не встречается у Фрейда. Он знает наслаждение, но не радость. Когда, говорит Шульце, человек взбирается вспотевший и усталый, с ободранными пальцами и ноющими мускулами на вершину труднодоступной горы, собираясь сразу же приступить к еще более утомительному и опасному спуску, то во всем этом, вероятно, нет наслаждения, но есть величайшая радость, какую можно себе представить. Во всяком случае, наслаждение можно еще получить, не расплачиваясь за него ценой неудовольствия в виде тяжелого труда, но прекрасная божественная искра Радости дается только этой ценой. Все возрастающая

¹ Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С.8.

² Гусейнов А.А. Счастье // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С.486.

в наши дни нетерпимость к неудовольствию... создает смертную скуку, ... эмоциональную тепловую смерть»¹.

Фромм же посвятил различению радости и удовольствия специальный раздел своего центрального труда, поэтому мы позволим себе процитировать его достаточно подробно: «Удовольствие... лучше всего определить как удовлетворение некоего желания... Такое удовольствие может быть очень сильным: таково удовольствие от успеха в обществе и от того, что заработано много денег, от выигрыша в лотерее; обычное сексуальное удовольствие; удовольствие от вкусной и обильной еды... это приподнятое настроение, вызванное алкоголем или наркотиками; состояние транса; удовольствие, получаемое от удовлетворения садистских наклонностей или страсти к убийству и уничтожению живого... Достигнув цели, человек может испытывать "волнение", "глубочайшее удовлетворение" от того, что он достиг "наивысшей точки", некоего "пика". Но какого пика?... Наслаждения радикальных гедонистов, удовлетворение все новых желаний, удовольствия, предоставляемые современным обществом, – все это в той или иной степени возбуждает, но не вызывает радости. А отсутствие радостей заставляет искать все новых удовольствий. ...После достижения так называемого пика удовольствия и возбуждения наступает чувство печали, ведь, хотя мы испытали возбуждение, внутри нас ничего не изменилось. Наши внутренние силы не возросли. Просто была сделана попытка... на мгновение сконцентрировать всю свою энергию, все свои силы, за исключением разума и любви, в едином порыве. Иными словами, предпринята попытка стать сверхчеловеком, не будучи человеком»². По поводу же радости Фромм вспоминает Спинозу: "Радость, говорит он, – это "переход человека от меньшего совершенства к большему, ...к предначертанному нами образцу человеческой природы", ...таким образом, радость – это то, что мы испытываем в процессе приближения к цели стать самим собой»³.

В этом очень точном анализе биолога и психолога можно усмотреть жесткое противопоставление «естественных», низших потребностей – моральной; удовольствия – радости. Но и Фромм, и Лоренц, судя по всему, хотели сказать несколько другое.

Во-первых, это противопоставление, хотя и существует, но не абсолютно; оно характеризует определенную ступень самих потребностей. А это означает, что и удовлетворение низших потребностей не должно вызывать «чувства печали», истощенности и опустошения. Можно предположить, что подобная реакция свидетельствует лишь о том, что удовлетворение низших потребностей стало самоцелью, то есть бытие человека искусственно редуцировалось к его «эмпирической» части. В этом случае указанные реакции закономерны. В отличие от низших царств

¹ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // К. Лоренц Обратная сторона зеркала, сб. М., 1998. С. 24.

² Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 124-125.

³ Там же. С. 126-127.

человек может, как известно, как бы оторваться в своем бытии от своей же основы, но этот отрыв приносит соответствующие последствия в силу того, что духовное и эмпирическое бытие неразрывно связаны. Не случайно, как мы показывали в предыдущей главе, игнорирование морального требования вызывает психологические проблемы (если вспомнить, что мораль в ее высшем смысле подразумевает не просто следование определенным нормам, но активную духовную жизнь в целом). И общеизвестна пресыщенность и неудовлетворенность личностей (хотя бы известных нам из истории), которым «посчастливилось» достичь максимально возможного «гедонистического счастья». «Утомлена, пресыщена, больна бесчувствием она», – очень психологически верно писал Пушкин о своей героине; удовольствия перестают быть удовольствиями, если к ним стремиться как к самоцели. Франкл же, как известно, блестяще обосновывал это утверждение с позиций психолога: «Наслаждение... является и должно являться результатом, точнее, побочным эффектом достижения цели... Если есть причина для счастья, счастье вытекает из нее автоматически и спонтанно. И поэтому незачем стремиться к счастью, незачем о нем беспокоиться, если у нас есть основание для него. Более того, стремиться к нему нельзя. В той мере, в какой человек делает счастье предметом своих устремлений, ...он теряет из виду причины для счастья и счастье ускользает»¹. Истинная же причина же для счастья, по Франклу, всегда выводит человека за пределы его «я»: «Быть человеком – значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил. ...Лишь в той мере, в какой мы выполняем наши задачи и требования, осуществляем смысл и реализуем ценности, мы осуществляем и реализуем также самих себя»².

И очень показательно, что в случае естественного духовно-нравственного роста человека происходит процесс, аналогичный переходу от необходимости к свободе: как необходимость «онтологически выворачивается» в свободу, так и удовольствие – в радость. Иными словами, даже удовлетворение низших потребностей, «пронизанное» духовной основой, меняет свою природу. Видимо, этот процесс и можно назвать в терминах русской философии «обожением».

Здесь можно употребить и другое очень наглядное геометрическое сравнение, применимое для нашей модели в целом: эмпирическую и духовную сторону в человеке (и в мире, которому человек соразмерен) можно уподобить двум сторонам ленты Мебиуса. На одной стороне ленты – все, что связано с природным миром, с эмпирией: принудительность и закономерности; эгоизм, удовлетворение, замкнутое на «эго»; утилитарное благо. На другой стороне – все, что связано с духом: свобода, творчество, единение-любовь, радость, высшее Благо. Центр души человека, «фокус сознания» в процессе его внутреннего роста незаметно переходит с первой

¹ Франкл В. Указ. соч. С. 31.

² Там же.

плоскости на вторую. Но не забудем, что человек остается целостным; «природа» не отбрасывается (как в некоторых метафизических, дуалистических учениях), она лишь постепенно занимает свое место. Применяя этот образ к понятиям удовольствия и радости, мы видим, в чем их качественное отличие и в то же время единство: удовольствие, связанное с восполнением недостатка в чем-либо, с несвободой, неполнотой, желанием «брать», замкнутое на себе – постепенно переходит в свою противоположность – радость, связанную со свободой, полнотой, избытком, желанием отдавать. Иными словами, на нижних ступенях развития «должное» организма, психики и сознания замкнуто на себя; на высших – открыто миру. В терминах же счастья можно сказать, что «маленькое счастье» эгоиста по мере роста его морального сознания постепенно сменяется высшим счастьем.

Подтверждений этому достаточно: так, например, естественное для человека стремление к тому, что называют самореализацией, тем полнее будет удовлетворено, чем более он в своей деятельности ставил общезначимые цели. Искренне высокая оценка других, их признательность, ощущение действительной ценности сделанного для мира дают неизмеримо более глубокое, стойкое и полное удовлетворение, чем, например, достижение престижного поста с помощью сомнительных средств и постоянное осознание вынужденности и, следовательно, временности признания его статуса со стороны остальных. При этом здесь надо подчеркнуть постепенность и естественность этого процесса: он отнюдь не предполагает обязательного внешнего аскетизма, следования какому-либо специфическому образу жизни¹. Последнее, напротив, чаще всего демонстрирует внутреннюю связанность и зависимость человека, попытку преодолеть эту зависимость искусственными мерами. Истинная свобода и истинный нравственно-духовный рост заключаются не в том, чтобы отказаться от материальных благ, а в том, чтобы относиться к ним функционально, пользоваться по мере необходимости, если они доступны, и спокойно переносить их отсутствие будучи поглощенным другими, высшими стремлениями и делами, как и отмечали еще мудрецы древности.

Закономерность духовно-нравственного роста хорошо иллюстрируется и тем, что «застывание» на удовольствии, на низших потребностях прежде всего не дает человеку счастья. Младенец не только инстинктивно тянется к близости, теплу, слитности, но с самого начала стремится к новому, к раскрытию тайн мира, и его органическая связь с матерью – его потребность, нужда в ней – все более ослабевает. Часто подчеркивают проблемы, связанные с этим процессом, говорят (как и Фромм) о «плате за свободу и самореализацию», но на наш взгляд, эти проблемы вызваны в первую очередь многочисленными огрехами в

¹ Мы не имеем в виду случаи, когда человек чувствует необходимость аскетизма как рода самодисциплины и укрепления воли или когда аскетический образ жизни складывается совершенно естественно, в силу действительной поглощенности духовной жизнью, как у христианских и восточных святых, а именно искусственное и мучительное самоистязание, не соответствующее реальному уровню личностного развития.

воспитании; мягко говоря, несовершенством отношений родителей и детей. Интересно в связи с этим вспомнить роман Гончарова «Обломов», где герой вырастает в условиях чрезмерной опеки и комфорта. К чему это привело – у Гончарова показано блестяще и очень убедительно: именно счастья его герой не испытывал. И поэтому при хорошем воспитании, наличии условий для нормального развития, первоначальные гедонистические ориентации естественным образом вытесняются стремлением к самореализации, творческой активности и, главное, к любви-отдаче (которая также есть творчество). Это можно легко видеть не только на примерах святых и подвижников: альпинисты, рискующие жизнью; художники и ученые, забывающие о еде и сне в процессе творчества; матери, для которых жертва покоем, временем, самыми насущными потребностями ребенку становится именно радостью; булгаковская Маргарита (и все ее прототипы), отказывающаяся от «комфортной», инфантильной любви-покоя, «любви-взятия» с мужем ради неизвестности и риска истинной, самоотверженной любви к Мастеру, – все они демонстрируют проявления того же закона.

Причем этот процесс бесконечен, и, видимо, даже у святых и подвижников надо говорить о новой, но не окончательной ступени личностного духовно-нравственного развития. Н.В. Звонкова и В.А. Склярлов пишут о пути человека к подлинному бытию, «где мораль всегда обрекает его на... незавершенность: Голос высшего блага, высшего добра требует от него все новых и новых усилий»¹. По-видимому, у каждого человека своя, индивидуальная скорость этого развития, свои более или менее благоприятные задатки, но тем не менее каждому дана «божественная искра» и вечный импульс к совершенствованию. И не в том суть, до какого этапа успеет дойти человек в этом движении; гораздо важнее сохранить на всю жизнь первоначальное стремление.

Этому посвящен доклад П. Тейяра де Шардена «О счастье». Он выделяет три «фундаментальных позиции перед лицом Жизни – пессимистический возврат к Прошлому, упоение Настоящим и порыв к Будущему»² и, соответственно, счастье покоя, счастье удовольствия и счастье развития. Поскольку жизнь, по мнению философа, «есть восхождение Сознания, ...то единственно истинным счастьем будет то, которое мы назвали счастьем роста, или постоянного движения. Итак, хотим ли мы быть в гармонии со Вселенной и как именно? Оставим Усталых и Пессимистов брести назад. Предоставим самим себе наслаждающихся обывателей, удобно устроившихся на лужайке. И не колеблясь присоединимся к тем, кто отваживается на восхождение до последней вершины»³. При этом Тейяр де Шарден подчеркивает, что «мы можем развиваться, только выходя за собственные пределы, только

¹ Звонкова Н.В., Склярлов В.А. Универсальный характер морали в пространстве культуры. // Вестник Санкт-Петербургского университета, 1996. Вып.3. Сер. 6. С.13.

² Тейяр де Шарден П. О счастье // Человек. 1991. № 2. С. 110.

³ Там же. С. 110-111.

объединяясь с другими таким образом, чтобы это способствовало приросту сознания – согласно великому Закону Сложности. Отсюда непереносимость и глубокий смысл любви, ...главная притягательность и назначение которой состоят в том, чтобы дополнять нас Другими... Начавшись однажды с малого количества избранных привязанностей, это движение расширяется... затягивая нас постепенно и незаметно в круг все большего радиуса» и, наконец, переходя к тому, чтобы «направить свою жизнь к большему, чем ты сам»¹.

Именно с этим связана радость постоянного восхождения, к которой может приобщиться каждый человек, – «радость возвышенная и глубокая, радость могущественная, взрывчатая радость жизни, которая наконец отыскала бесконечное пространство, чтобы хлынуть туда. Радость Бесконечности, скажем так!.. Не думайте, что для обретения счастья требуется совершать только выдающиеся и необычайные поступки... Чтобы быть счастливым, надо прежде всего противодействовать тенденции наименьшего усилия, склоняющей нас или оставаться на месте, или искать обновления преимущественно во внешней суете жизни»².

Конечно, надо подчеркнуть сложность этого процесса, то, что естественность здесь ни в коем случае не означает легкость и тем более автоматичность. Очевидно, что достижение любых высот требует напряжения – тем большего, чем большая цель ставится. Но это гораздо менее понятно, когда речь идет о счастье, – то, что наивысшее счастье достигается наивысшим же напряжением.

В реальной жизни (даже если оставить в стороне проблему неправильного воспитания) появление новых, высших потребностей, как правило, не вытесняет низшие до такой степени, чтобы между ними не возникала борьба в сложных ситуациях. Поэтому для большинства людей в ситуациях морального выбора следование «зову Высшего» дается нелегко. И, видимо, именно поэтому в реальной социально-исторической практике мы видим меньшинство, некую духовно-нравственную элиту, как бы вырывающуюся вперед из основной массы человечества, – причем ее представители появляются с явной систематичностью в каждой эпохе, культуре – «каждое время рождает своих героев». И одновременно с ними проходит свой путь большинство, вся жизнь которого, осознается это ими или нет, представляет собой моральную борьбу, к сожалению, нередко заканчивающуюся капитуляцией, то есть в лучшем случае неполнотой раскрытия внутреннего потенциала личности, а то и деградацией. И этот факт, на наш взгляд, ярко демонстрирует действительную трагичность человеческого бытия, но трагичность не в духе Камю, связанную отнюдь не с абсурдностью мира. Напротив, этот факт говорит о том, что в мире существует высший смысл, но этот смысл не может быть просто «дан» человеку ни природой, ни Богом. Его нужно открыть для себя в борьбе и в

¹ Там же. С. 112.

² Там же. С. 114.

испытаниях, и обретая его, человек обретает «истинного себя» и истинное счастье.

Эти идеи не случайно встречаются у самых разных авторов, стоящих в остальном на противоположных позициях¹. И при таком подходе трагизм бытия приобретает принципиально иную окраску и связывается, по выражению Г. Гессе, с «веселостью неба и духа»:

«Он указал рукою на небо. – Посмотри, – сказал он, – на этот облачный ландшафт с полосками неба. На первый взгляд кажется, что глубина там, где всего темнее, но тут же видишь, что это темное и мягкое – всего-навсего облака, а космос с его глубиной начинается лишь у кромок и фьордов этих облачных гор и уходит оттуда в бесконечность, где торжественно светят звезды, высшие для нас, людей, символы ясности и порядка. Не там глубина мира и его тайн, где облачно и черно, глубина в прозрачно-веселом... Ты не любишь веселости, вероятно потому, что тебе пришлось идти дорогой печали, и теперь все светлое, всякое хорошее настроение... кажется тебе пустым и ребяческим, бегством от ужасов и бездн действительности... Но, дорогой мой печальник, пускай происходит такое бегство, пускай будет сколько угодно трусливых... – это ничуть не отнимает у настоящей веселости, веселости неба и духа, ни ее ценности, ни ее блеска... Веселость эта – не баловство, не самодовольство, она есть бодрствование на краю всех пропастей и бездн, она есть доблесть святых и рыцарей, она нерушима и с возрастом и приближением смерти лишь крепнет. Она есть тайна прекрасного и истинная суть всякого искусства»².

Но из всего сказанного может возникнуть сомнение: когда-то еще человек достигнет этого наивысшего счастья, а пока что он просто «ломает» свои естественные (пусть и низшие) желания. Не благоразумнее ли поэтому остаться на этом низшем уровне, иметь «синицу в руках», не претендуя на «журавля в небе»? Но, во-первых, напомним, что речь не идет о «ломке» естественных потребностей, а лишь о постоянном и напряженном развитии высших, о самоотрансценденции. Во-вторых, как было сказано, «застревание» на низших уровнях рано или поздно приводит к пресыщению и неудовлетворенности. В-третьих, общеизвестны и типичны случаи, когда человек, не сделавший достаточного внутреннего усилия для выполнения своего морального долга (или просто импульсивно, не задумываясь, пойдя на поводу низших эмоций, личных желаний, когда ситуация требовала жертвы ими, или рассудочно отбросив основные моральные нормы и т.п.), затем испытывает необъяснимую, как ему кажется, депрессию, угрызения совести. Классический пример Раскольников хорошо иллюстрирует подобную ситуацию. Можно возразить, что этому герою (и его прототипам) была изначально

¹ Например, Ницше, утверждая сверхчеловека и критикуя христианскую мораль сострадания как потакание слабости, пассивности, как верно указал М. Шелер, не понял глубинную суть истинного христианства. Наивысшая ступень самопреодоления и самоутверждения, силы, мужества, как раз связана со способностью жертвовать собой ради других, что и доказывали многие христианские философы.

² Гессе Г. Игра в бисер. Новосибирск, 1991. С. 260-262.

свойственна рефлексия, а люди, не привыкшие задумываться над своей жизнью и поступками, никаких угрызений не испытывают. Но и они платят как минимум утратой внутренней энергии, смутным ощущением деградации, утери смысла жизни. Напомним, что хорошим примером здесь является установка на «секс без любви»: «Дон-Жуан» неизбежно, как утверждают психологи, приводит к тому, что получает тем меньше удовлетворения от своих поверхностных связей, чем более интенсивно к ним стремится. Об этом, в частности, неоднократно писал В. Франкл: «Мы, психиатры, постоянно видим у наших пациентов, насколько они ... чувствуют себя прямо-таки обязанными стремиться к сексу ради него самого, развивать интерес к сексуальности в ее деперсонализированном и дегуманизированном обличье. Однако мы, психиатры, знаем и то, насколько сильно все это сказывается как раз на ослаблении потенции и оргазма»¹. На этом примере можно еще раз видеть и неслучайность моральных норм, связанных со сферой отношений полов, о чем мы уже говорили.

С другой стороны, не менее многочисленны свидетельства того, что, сделав над собой усилие в выполнении долга, человек действительно получает совершенно специфическую радость. Причем она чаще всего не связана с социальным признанием или другими внешними компенсациями и проявляется, так сказать, в чистом виде. Подробный анализ примеров занял бы слишком много места; к тому же они, как уже сказано, достаточно полно отражены во всех человеческих и исторических документах. Самое важное здесь то, что по мере сознательного выполнения своего морального долга постепенно уменьшается трудность выбора и одновременно растет моральное удовлетворение, хотя, повторим, этот процесс, видимо, очень индивидуален.

На основе сказанного можно прокомментировать два важных вопроса, решавшихся в этической мысли. Во-первых, счастье нельзя считать *целью* нравственной деятельности, но в то же время оно, в его высшем смысле, является *свидетельством*, признаком духовно-нравственной эволюции. Во-вторых, различие должного и сущего сохраняется на любом уровне морального развития. Но на каком-то этапе оно начинает выступать в роли стимула, механизма нравственной эволюции, восприниматься человеком так же, как воспринимается противоречие между достигнутым и желаемым уровнем знания, творческого совершенства, мастерства и т.п. Э. Фромм в работе «Душа человека» делает вывод, что сущностью человека является противоречие, заложенное в условиях человеческого существования. Это противоречие может быть решено или регрессивно, или прогрессивно. На каждой новой достигнутой ступени станут появляться новые противоречия, и этот процесс будет продолжаться до тех пор, «пока человек не достигнет своей конечной цели – стать полностью человеческим, ...единым с миром». Если

¹ Франкл В. Указ. соч. С. 35.

же человек «ищет решения на регрессивном пути, то он будет неминуемо стремиться к полной потере человеческого облика, что равнозначно безумию»¹.

Анализируя же возможность регрессивного пути, по-видимому, надо признать разность «задатков к морали» у разных людей, как и любых других задатков. Но здесь, как очевидно, огромную роль может и должно играть общество, правильное воспитание, в большой степени компенсирующее эти изначальные различия. Примеры выдающихся педагогов убедительно демонстрируют силу направляющего педагогического воздействия, помогающего «прорастить зерно морали» у каждого ребенка. Подчеркнем еще раз, что автоматическое действие морального закона на человеческом уровне означало бы, что мораль остается на уровне инстинкта. Но в человеке, как известно, и действие самих инстинктов и рефлексов отличается от подобного у животных; кроме того, только человек может сознательно идти против «голоса природы», например, приучая себя к всевозможным допингам, наркотикам и ломая таким образом естественные врожденные реакции организма. Соответственно, можно деформировать и первичное нравственное чувство; причем часто эта деформация достигает такого уровня, что, судя по работам психологов и психиатров, надо говорить о прямой *патологии* нравственного развития. По словам С.Л. Рубинштейна, «...отношение к другому человеку, к людям составляет основную ткань человеческой жизни... Здесь вместе с тем область стыка психологии с этикой»². Иными словами, эгоизм и жестокость; функциональное восприятие другого человека в качестве средства, а не цели затрагивают самые существенные черты не только сознания, но и психики, постепенно деформируя ее и порождая патологии.

И в заключение необходимо остановиться на проблеме рациональности в морали, которая в свою очередь связана с вопросом о том, как в моральном феномене проявляется принцип гармонии-оптимальности. Этому вопросу мы посвятим последний параграф нашей работы.

§ 5. Рациональность и оптимальность в морали

В первой главе мы уже касались проблемы рациональности в морали, которая включает разные аспекты, как и проблема рациональности в целом, осмысляемая с современных позиций. Ограниченные рамками наших задач, мы остановимся на двух аспектах: на проблеме обоснования морали и на условиях «осмысленного, обоснованного и воплощенного в правильном действии решения соответствующего с добродетелью»³. Последний

¹ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 87.

² Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию. // О человеческом в человеке. М., 1991. С.262.

³ Апресян Р.Г. Предисловие // Мораль и рациональность. М., 1995. С.3.

аспект в свою очередь связан с вопросами: как в моральном сознании сочетаются рациональное решение и «чувство единого»; что такое моральное познание и как оно соотносится с познанием в целом; какую роль играет обоснование морали в формировании морального сознания и, наконец, можно ли использовать понятие оптимальности по отношению к морали (или же: как проявляется принцип гармонии-оптимальности в морали).

Остановимся вначале на проблеме обоснования морали и рассмотрим некоторые подходы к ее решению. Так, Л.В. Максимов выделяет в процедуре любого обоснования два этапа: на первом выдвигаются базисные положения, составляющие логическую основу знания, на втором они подкрепляются, удостоверяется их истинность¹. В обосновании Кантом базисных положений этики эти два этапа сливаются, так как оба обусловлены априорностью чистого разума. «Кант не может избежать упоминания таких важнейших некогнитивных составляющих нравственного сознания, как чувство долга, добрая воля, уважение к закону и т.п., однако и эти феномены "эмпирической психологии" он подвергает эпистемологическим операциям, несмотря на сильнейшее сопротивление материала. В результате специфический эмотивный субстрат морального императива бесследно исчезает, растворяясь в абстрактно-когнитивной форме. Так, обязующий характер морального требования... Кант... полностью отождествляет с необходимостью, свойственной некоторым когнитивным – например, логически-истинным – суждениям. Действительно, этическая рефлексия дает повод для такого отождествления: ведь субъективно человек воспринимает, переживает моральное требование как нечто существующее "во мне", но "не мое" и в этом смысле объективное»².

Далее, высказывая свою точку зрения на процедуру обоснования морали, Л.В. Максимов утверждает, что выявить абстрактно-всеобщее содержание нравственности, сложившееся в сознании людей, можно помимо всякой философской или научной теории, на основании анализа и обобщения эмпирических содержаний различных моральных норм, но при этом остается под вопросом второй этап: обоснование того, почему надо так поступать (обоснование обобщенного требования к людям). Л.В. Максимов рассматривает как заслугу этического рационализма то, что он показал «...бесплодность и ошибочность всех положенных в истории этики способов обоснования морального долга и добра ("должно, потому что ведет к наслаждению", "потому что соответствует природе", "способствует прогрессу", "так велел Бог" и пр.). Однако, отстаивая специфику морально должного и доброго... философы этого направления использовали исключительно эпистемологическую аргументацию... И сам

¹ Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении // Мораль и рациональность. М., 1995. С.26.

² Там же. С. 26-27.

рационализм... не дает обоснования исходного принципа морали, ибо отвечает не на вопрос, почему должно делать нечто, а совсем на другой – откуда берутся в нашем сознании императивы нравственности». Сам автор понимает должное как специфическую интенционально-побудительную реалию психики (чувство долга), а не проявление когнитивной необходимости. Поэтому, по его мнению, долг и нельзя обосновать как и любое чувство – обоснованию подлежат только суждения, поверяемые на истину-ложь¹. В целом же автор указывает на ошибочность, по его мнению, попытки обосновать мораль путем теоретического объяснения ее исходных принципов, на смешение двух разных процедур – обоснования и объяснения². Объяснение морали – это «рациональная процедура теоретического сознания, назначение которой – доставить знание о природе нравственного феномена, его истоках, причинах и пр. Знание о принципах и нормах нравственности не есть аргумент за или против их притягивания, так как оно не несет практического импульса»³.

Комментируя этот подход с наших позиций, надо прежде всего сказать, что простая констатация чувства долга оставляет нерешенным вопрос, какова природа этого чувства, каково его происхождение. Фактически при этом мы отказываемся от теоретического исследования данной проблемы. Более того, такой подход влечет все уже упомянутые ранее вопросы: почему это чувство долга в столь разной степени проявлено у разных людей, как на его основе построить удовлетворительное объяснение и разных систем нравственности, и существования их инварианта и т.д. Но нам важнее зафиксировать другой момент: в утверждении о несвязанности объяснения и обоснования морали снова проявляется типичная для западной гносеологии проблема отсутствия целостного знания, которая в этическом плане выражается в проблеме морального познания. Остановимся на этом несколько подробнее.

Напомним нашу интерпретацию единого познания как синтеза интеллекта и интуиции (во всех ее аспектах, включая сердечную интуицию), развивающегося только в жизненной практике. На основании этого можно обратиться к анализу понятия морального познания. В отечественной марксистской этике относительно этого понятия существовали различные точки зрения. Так, А.А. Гусейнов считал: «Мораль не является формой познания... Моральное сознание отвечает не на вопрос, что есть, а на вопрос, что делать»⁴. В противоположность этому, В.А. Титов утверждал: «Мораль способна увидеть то, что открывается только ее "взору", и усмотреть то, чего еще пока нет, но что непременно когда-нибудь будет. Другими словами, мораль является особого рода

¹ Там же. С. 28-29.

² Там же. С. 30.

³ Там же. С. 31.

⁴ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С. 130.

познанием социальной действительности»¹. Согласно известным исследованиям Л. Кольберга, моральное познание – это в первую очередь осознание необходимости коммуникации, и оно коррелирует с общей зрелостью (социально-когнитивной) индивида.

Как уже было сказано, сведение морального познания к его рациональному аспекту порождает ряд проблем. Легко представить себе вполне социально адаптированного человека, но ориентированного исключительно на свои интересы. Очевидно, что в определенных аспектах этот человек может быть классифицирован как вполне социально и когнитивно зрелый; более того, он может прекрасно осознавать необходимость выработки единых принципов и норм для существования общества, но тем не менее относиться к ним чисто инструментально и ограничиваться минимальным уровнем их исполнения. В предлагаемом Хабермасом дискурсе такой человек может весьма плодотворно участвовать и способствовать обоснованию или отвержению тех или иных норм и принципов. Но они для него будут иметь не больше смысла, чем выработка, например, более удобных правил дорожного движения. В случае морального выбора он будет принимать решение, учитывающее в первую очередь его личные интересы, и, вполне вероятно, если это не будет грозить наказанием, может очень существенно преступить самые основные моральные нормы. С другой стороны, для того чтобы действительно быть нравственно зрелой личностью, принимать адекватные решения, действительно творить добро, недостаточно одного, пусть и самого искреннего, желания добра, сострадания к другим, самоотверженности. Необходимо также знать, что именно в данной ситуации будет добром, а что – злом, и это знание должно расти, углубляться, как и любое знание. Поэтому очевидна связь морального познания с познанием в целом, выявленная и исследованная Л. Кольбергом.

Учитывая оба аспекта, в рамках принятой нами парадигмы можно предложить следующее (неизбежно схематичное) решение. Прежде всего, соответственно низшему и высшему уровням морального сознания можно выделить и два уровня морального познания. С первым уровнем закономерно соотнести тот аспект сердечной интуиции, который направлен на постижение моральной ситуации и состояния другого человека (моральное чувство Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесона, симпатия А.Смита или эмпатия современной психологии). *Высший же уровень морального сознания включает уже все виды интуиции и рациональный аспект в их синтезе и проявляется, как мы уже говорили, в развитии интегративной способности «улавливать равнодействующую» множества факторов ситуации и принимать максимально правильное, «оптимальное» решение.*

¹ Титов В.А. Мораль познающая. М., 1988. С.3.

С углублением морального познания и соответствующим развитием морального сознания возрастает способность все более адекватной, системной оценки себя, людей, мира в их сложнейшей взаимосвязи. На базе этой оценки возрастает и «моральная оптимальность» поведения. Это можно проиллюстрировать на простых жизненных примерах, скажем, на типичной проблеме: соблюдать ли заповедь «не лги» в ситуации с онкологическим больным? Что будет действительным добром и верным моральным выбором: сказать правду или солгать, скрыв от больного его диагноз? В.С. Соловьев в «Оправдании добра» прекрасно проанализировал сходную моральную проблему в более простой ситуации: сообщать ли потенциальному убийце, где скрывается его жертва? Наш же случай не так прост: от исполнения заповеди «не лги» может с равной вероятностью произойти и зло, и добро – человек может либо мобилизовать свои силы, либо, напротив, «сломаться». Очевидно, что сделать правильный выбор можно только при условии знания всех обстоятельств – семьи, характера человека, его состояния в данный момент; наличия внутренних психологических резервов и т.д.; а самое главное, как мы уже говорили, от способности найти «равнодействующую» всех этих обстоятельств и принять максимально правильное – оптимальное – решение. Отметим, что это, по нашему мнению, и есть проявление принципа гармонии-оптимальности в морали. И легко заметить, что движущей и интегрирующей силой в формировании и применении этой способности нахождения наиболее правильного решения является именно чувство единства, а точнее, наивысшее его выражение – любовь. Как без любви ученого или художника к своему искусству (здесь слово «любовь» употребляется вполне, на наш взгляд, правомерно, хотя и в более узком смысле) невозможно создание шедевра, то есть наивысшего воплощения поставленной творцом цели, так и без любви к человеку, и шире, к людям, невозможно правильное решение моральной проблемы. Именно любовь, сострадание, чувство внутренней связи максимально мобилизует, обостряет и концентрирует все знания и внутренние силы человека на решении поставленной моральной задачи.

Но, исходя из сказанного, нам надо признать фактическую тождественность «живого знания, или синтетического познания, с высшим уровнем морального познания. Иначе говоря, *живое знание есть по сути знание моральное, целостное постижение бытия, фокусом которого является любовь*. И важно здесь то, что все компоненты подобного целостного постижения должны находиться в постоянном развитии, все более интегрируясь. При этом рост морального познания влечет за собой все более адекватное моральное действие: здесь можно увидеть аналогию с чувством художника, безошибочно кладущего мазок, скульптора, до миллиметра чувствующего удар резца, или хирурга, делающего абсолютно точный разрез. И это, по-видимому, больше, чем аналогия, – это проявление определенного этапа развития любого знания, постоянного подкрепляемого практикой, – синтетического этапа, когда знания с

помощью безошибочного чутья реализуются в конкретной ситуации. И здесь, как легко видеть, проявляется как оптимизирующая, так и творческая сущность морали.

Теперь, возвращаясь к вопросу соотношения объяснения и обоснования морали, можно сказать следующее. Очевидно, сравнительно невелико число людей, способных стать подлинно нравственными, опираясь только на моральное чувство либо только на рациональные аргументы; причем, согласно нашей концепции, столь однобокое развитие неизбежно будет иметь предел. А это значит, что моральное чувство может быть как подкреплено рациональными аргументами, более того, углублено ими в силу неразрывного единства разных форм познания, так и ослаблено ими (или их отсутствием). Поэтому теоретическое объяснение морали, рациональное обоснование ее «законности», неслучайности в бытии мира и человека необходимо не только для более глубокого ее понимания, моральной рефлексии, но и для закрепления и развития самого морального чувства. Художественная литература во многих произведениях прекрасно отобразила моменты нравственного колебания, связанные именно с отсутствием, как казалось героям, убедительного доказательства объективности моральных требований. И на наш взгляд, утверждение рационализма о «бесплодности многих положенных в истории этики способов обоснования морального долга и добра», как раз не соответствует реальной практике: достаточно вспомнить хотя бы безусловную убедительность для истинно верующего человека аргумента «так велел Бог». Такой подход, на наш взгляд, позволяет в гносеологии морали снять противоречия между рационализмом и интуитивизмом и ответить на вопрос, почему, с одной стороны, невозможно создать законченную систему моральных норм, а с другой – доверяться «непосредственному чувству». Любая система норм по необходимости является конечной, не охватывающей весь спектр отношений, все варианты ситуаций. Полагание же исключительно на моральное чувство не даст полного видения всей моральной ситуации, включенной, как правило, в более широкое поле проблем, в другие контексты.

Теперь, возвращаясь к нашей идее о том, что живое знание есть по существу знание моральное, надо сказать, что она коррелирует со многими близкими идеями в современной мысли. Тезис о том, что мораль должна являться стержнем не только любой деятельности, познания, но и жизни человеческого сообщества в целом, становится все более признанным. Достаточно вспомнить рост числа конференций, посвященных роли этики в науке. На необходимости же этических критериев для решения социальных проблем можно подробно не останавливаться в силу ее очевидности. А.А. Гусейнов, анализируя формулу экономиста Н.П. Шмелева, согласно которой эффективность есть нравственность, указывает, что в данной формуле есть разумный смысл: человек, будучи высоким профессионалом, производит хорошие, нужные людям вещи. В целом, мораль, по его мнению, «призвана обозначить, "маркировать" тот

выбор, который при наличных условиях и в обозримой перспективе является наиболее достойным»¹. В.Г. Буданов высказывается о том, что в процессе «...восхождения к целому... неизбежно возникновение холистических регулятивов: этики, морали, религии, которые призваны упорядочить коммуникативный хаос и указать нормы, ценности и смыслы пути каждому. Фактически это эволюционные регулятивы»². Стоит напомнить, что в утилитаристском понимании морали также отразился фундаментальный принцип оптимальности, если учесть, что, как уже было сказано, саму пользу необходимо подчинить высшим ценностям.

В связи с этим можно отметить также показательные дискуссии о рациональности, идущие среди современных авторов и затрагивающие поднятые нами вопросы. Так, С. Гусев пишет, что в конце XX в. понимание рационального как эффективности человеческих действий и его эпистемологическая трактовка начинают объединяться: чем больше выдвигаемая цель совпадает с нормами мышления, задаваемыми существующим знанием, тем более рациональной она воспринимается современной культурой. В свою очередь, рациональность нового фрагмента знания, произведенного наукой, оценивается по степени его соотнесенности с имеющимися социальными целями³. Но здесь резонно задать вопрос: кем ставятся и по каким критериям оцениваются сами социальные цели? Со своей стороны, Г.Л. Тульчинский, выводы которого близки нашим, отмечает, что проблема рациональности оказывается неотрывно увязанной с проблемой целостности и неповторимости мира в целом, свободы и ответственности. «Понимание человеческого бытия в этой традиции позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности... Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье,... а, как минимум, ответственность за изначальную гармонию целого»⁴. И далее автор резюмирует: «Осмысленное знание как знание существенное выражается в синтезе знания, взятого в модусах истинности, целесобразности и реализуемости. И в этом плане... многомерная семантика реализует идею об *оптимизирующей роли нормативно-ценностных регуляторов познания* (выделено нами. – И.Ф.)»⁵.

Поэтому зафиксируем, что проблемы рациональности и оптимальности человеческого бытия в целом начинают по-новому осмысляться в современной литературе именно в их связи с моралью, что, по нашему мнению, очень показательно. В связи с этим можно снова вспомнить, что, например, в восточной философии этика не была выделена

¹ Гусейнов А.А. Перестройка: новый образ морали // Этическая мысль. М., 1990. С.12–13.

² Буданов В.Г. Этика и эсхатология // Материалы II Российской междисц. научн. конф. «Этика и наука будущего» (Москва, 2002) // Дельфис. 2002. (ежегодник). С. 13.

³ Гусев С.А. Координата рационального // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., 2000. С.15.

⁴ Тульчинский Г.Л. Сущность и рациональность // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб: Алетейя, 2000. С.45-47.

⁵ Там же. С. 37.

в отдельную область: нравственное совершенствование являлось фундаментом совершенствования и преобразования человеческой природы в целом, все более адекватного поведения и преобразования мира. Нет морально нейтрального поведения: любое действие, прослеженное до его далеко идущих последствий, можно оценить либо как благоприятное для личности и мира в целом, либо нет; в идеале человек ответствен перед всем миром за каждое свое действие. М.А. Мамонова, проводя сравнительный анализ восточного и западного типов мышления, приводит, среди прочих, следующие пары характеристик:

Запад:	Восток:
Направленность частных наук на активное преобразование мира вело к отстранению от него, восприятию его как чуждой и внешней силы...	Направленность науки на постижение единой сущности имела одной из своих задач поиск тождества микро- и макрокосма
Познание и нравственность разделены. Основной вопрос - соотношение истины и не истины.	Познание суть путь нравственного совершенствования и наоборот... ¹

Исходя из всего сказанного, можно уточнить еще один аспект проявления принципа гармонии-оптимальности в морали. Оптимизирующую функцию морали можно сравнить с функцией компаса, указывающего направление движения, но не заставляющего двигаться именно в этом направлении. Но как игнорирование показаний компаса приводит к тому, что путник отклонится от намеченной цели, так же и игнорирование моральных требований в конечном итоге нарушает гармонию бытия и развития человека и верность направления развития социума.

Схематично можно выделить два аспекта моральной оптимизации: внешний и внутренний. Внешний характеризует отношения человека с природой и обществом, внутренний связан с целостностью личности, что сейчас особенно актуально, так как внутренняя раздробленность современного человека становится все более серьезной психолого-медицинской и социально-нравственной проблемой. И, как было показано ранее, ряд основателей психотерапевтических направлений напрямую связывают эту проблему с отсутствием у человека мировоззренческой и нравственной ориентации и среди стабилизирующих факторов выдвигают на первое место наличие осмысленных и проверяемых жизненной практикой нравственных идеалов и ценностей. Так, даже многие сторонники психоанализа (Джиллиган, Левингер), как отмечает Л.В. Коновалова, отошли от идеи неустранимой противоречивости сознания

¹ Мамонова М.А. Указ. соч. С. 103-104.

человека и непреодолимости внутренних и внешних конфликтов и выдвинули теорию внутренней интеграции личности на стадии полного морального развития¹.

Возвращаясь теперь к началу нашей работы, вспомним еще раз высказывание о том, что «нравственность можно трактовать и как человеческую добродетель, и как область духа, сознания, ...и как область общественно значимого и необходимого поведения, и как совокупность норм и требований, и как область универсальных суждений, и как феномен, ответственный за целеполагание в истории и в отдельно взятой человеческой жизни, а также как идеологию или мировоззрение либо особую мотивацию поступков, как способ существования человечности (гуманности)». Теперь, подводя итог нашего исследования, мы вполне можем заключить, что все эти и многие другие смыслы указывают на то, что **в морали разнообразным образом проявляется глубинная основа человеческой природы, сутью которой является непрерывное восхождение личности в ее неразрывном единстве с другими людьми и с миром, в творчестве и познании.**

Поэтому можно сказать, что именно мораль призвана рационализировать (гармонизировать-оптимизировать) весь путь развития личности и всего человеческого сообщества, постоянно удерживая фокус сознания, познания и деятельности людей на их человеческой – духовной сути, отраженной в высших нравственных принципах и идеалах.

¹ Коновалова Л.В. Критика методологии современной буржуазной этики в решении проблем морального сознания и поведения // Мораль: сознание и поведение. М., 1986. С.63.

