

**Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»**

**ТЕКСТЫ ЛЕКЦИЙ
ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ «ЭТИКА»**

А. Д. ПАВЛОВЕЦ

Гомель 2015

Текст составлен с использованием следующих изданий:

1. <http://plato.stanford.edu/new.html> [электронный ресурс]
2. <http://www.friesian.com/ethics.htm> [электронный ресурс]
3. Блэкберн Саймон. Этика: краткое введение / Саймон Блэкберн. – М.: Астрель; АСТ, 2007. – 189 с.
4. Бубер М. Диалог // Два образа веры. - М.. - Назрань : АСТ, 1999. - С. 122-161.
5. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. - М.. - Назрань : АСТ, 1999. - С. 24-121.
6. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М.: Гардарики. 1998 (1999, 2000).
7. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974.
8. Зеленкова И.Л. Основы этики / И. Л. Зеленкова– Мн., 2001.
9. Зеленкова И.Л. Прикладная этика/ И. Л. Зеленкова, А. В. Барковская, О. Л. Соловьева и др. – Мн.: ТетраСистемс, 2002. – 208 с.
10. Зеленкова И.Л. Этика / И. Л. Зеленкова. – Мн., 2004.
11. Зеленкова И.Л. Этика: тексты, комментарии, иллюстрации / Зеленкова И. Л. – Мн.: ТетраСистемс, 2001. – 480 с.
12. История этических учений / Ред. А.А.Гусейнов. М.: Гардарики, 2003.
13. Коновалова Л.В. Прикладная этика (по материалам западной литературы). Вып. I. Биоэтика и экоэтика. - М.: ИФРАН, 1998.
14. Фуко М. Использование удовольствий. Введение // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. - М.: Касталь, 1996. - С. 293-296.
15. Хюбнер Бенно. Смысл в бес-смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер. - Минск: Экономпресс, 2006. - 383 с.
16. Этика: Учебник (для филос. фак-тов ун-тов) / Под общ. ред. А.А.Гусейнова и Е.Л.Дубко. - М.: Гардарики, 1999.
17. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. - М.: Гардарики, 2001.

Оглавление

Раздел I. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ	4
Лекция 1. Этика как «практическая философия»	4
1.1 Предмет этики	4
1.2 Направления этического анализа	8
Лекция 2. Структурно-функциональный анализ морали	9
2.1 Специфика и механизм моральной регуляции	9
2.2 Структура морали	10
Лекция 3. Проблема свободы в этике	11
3.1 Свобода воли и свобода действия	11
3.2 Моральная ответственность личности	13
Лекция 4. Проблема добра и зла	14
4.1 Интерпретация добра и зла в этической традиции	14
4.2 Диалектика добра и зла	17
4.3 Проблема борьбы со злом	18
Лекция 5. Проблема смысла жизни в этике	23
5.1 Имманентные и трансцендентные концепции смысла жизни	23
5.2 Этический аспект проблемы смерти	27
5.3 Феномен смыслоутраты	32
Лекция 6. Проблема счастья	35
6.1 Понятие добродетели	35
6.2 Аспекты понятия счастья	38
6.3 Антиномии и условия счастья	42
Раздел II. ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ	45
Лекция 7. Проблема общения в этике	45
7.1 Общение как нравственная ценность	45
7.2 Дружба и любовь как нравственные ценности	49
Лекция 8. «Открытые проблемы» прикладной этики	52
8.1 Постановка проблемы смертной казни	52
8.2 Особенности современной биоэтики и ее главные проблемы	58

Раздел I. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

Лекция 1. ЭТИКА КАК «ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

1.1 Предмет этики

Как термин и особая систематизированная дисциплина этика восходит к Аристотелю; впервые он встречается в названии всех трех его сочинений ("Никомахова этика", "Эвдемова этика", "Большая этика"), посвященных проблемам нравственности, и несет в них основную содержательную нагрузку. Понятие этика введено Аристотелем (384-323 г.г. до Р.Х.) как обозначение человеческих поступков. Этику он относит к практической философии. Последняя исследует данности, подлежащие всесторонней оценке человека. Эта оценка, таким образом, может быть разной для каждого человека в зависимости от определённой ситуации. Этическое суждение должно по Началам Аристотеля учитывать разницу, определяемую личностью и ситуацией. Несмотря на это Аристотель был убеждён, что имеется единый масштаб для оценки разных точек зрения. Этика является поиском такого масштаба и его формулировки. Этим масштабом является человеческий разум.

Понятие "этический", от которого происходит Этика, образовано Аристотелем на основе слова "этос", обозначавшего некогда привычное место обитания, а потом уже просто привычки, нрав, характер, темперамент, обычай. Оно выделяло тот особый срез человеческой реальности (определенный класс индивидуальных качеств, соотнесенных с определенными привычными формами общественного поведения), который составляет предметную область Э. Ethos означает местопребывание, жилище. Словом "этос" именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его "даймон", Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. Название "этика" должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке.

По аналогии с термином "этический" и для его точного перевода Цицероном с прямой ссылкой на Аристотеля было образовано слово "моральный" (moralis); он говорит о моральной философии (О судьбе, 1,1.). В последующем от прилагательного "моральный" возникает существительное

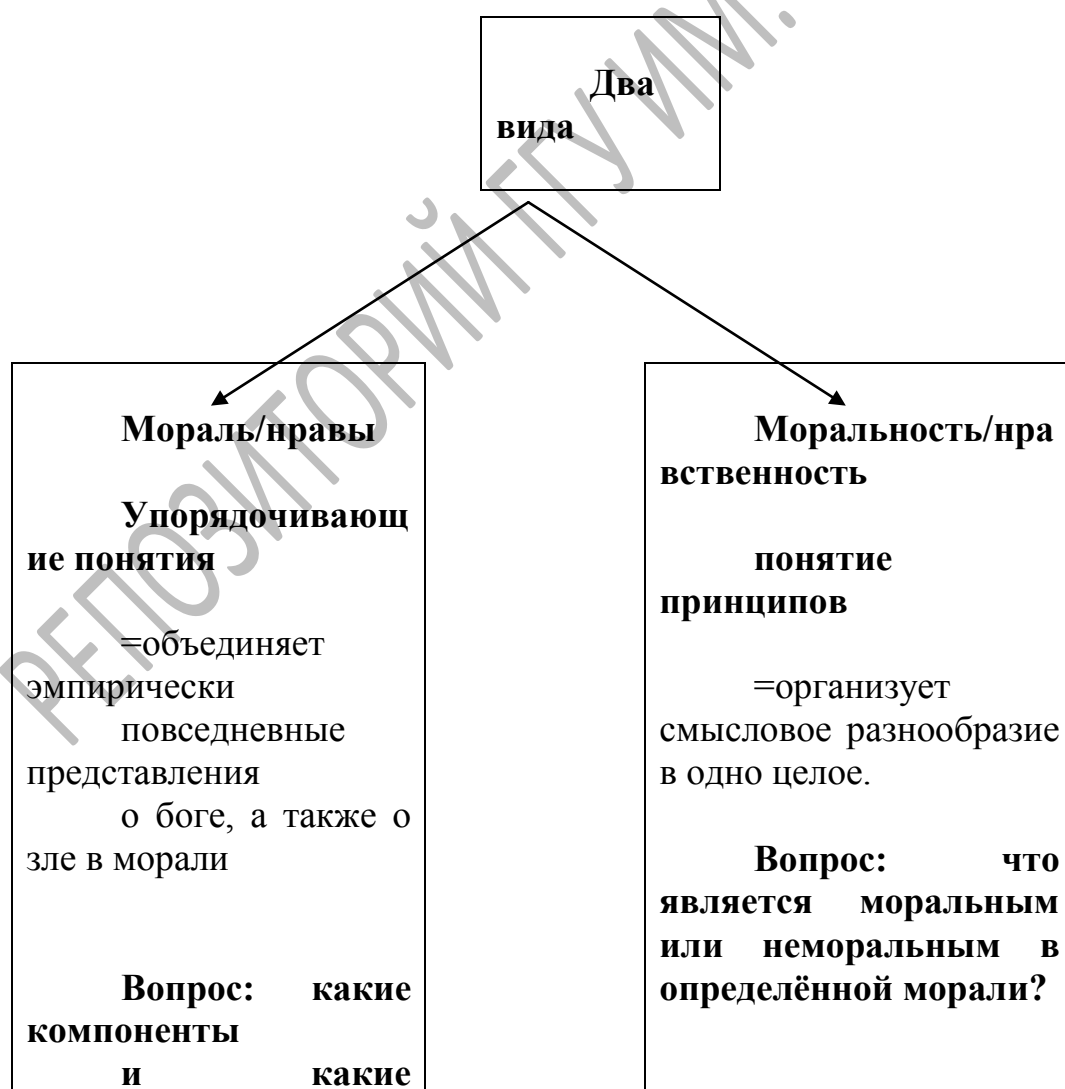
"мораль" (moralitas), которое и является латинским эквивалентом термина "этика".

В древневосточных традициях соответствующая тематика также выражена через рассуждения о правилах (санскр. "dharma", египетск. "ma'at", кит. "ли"), устанавливающих и гарантирующих (рас) порядок в отношениях между людьми. Китайское слово, соответствующее "М." – "даодэ", буквально означает: "путь добродетели" – путь совершенствования.

В арабской философии синонимом понятия «этика» является термин «Ахлак», который обозначает «мотивацию поведения».

Словом **мораль**, для которого в качестве синонима может также употребляется слово нравы, сегодня в большинстве случаев обозначаются действительно прижившиеся представления о ценностях, то, что люди (в разных случаях по-разному) реализуют в убеждениях в своей повседневной жизни.

Слово **этика** в отличие от этого означает отрефлексированную перепроверку применяемых норм и ценностей. Она является философской наукой, которая подвергает мораль проверке, т.е. исследует практикуемую мораль на предмет присущей ей **моральности**.



поступки относятся
к определённой
морали?



Следует различать **этику и мораль**, так как они находятся на двух различных уровнях аргументации: положения морали представляют собой уровень первого порядка, положения этики - уровень второго порядка. На уровне этики имеется еще одна ступень - **метаэтика**, на уровне морали - **метамораль**.

1. Требования **морали** являются побуждением к поступку. Они содержат как отдельные нормы, так и общие руководства к действию. Требования морали предполагают определенную позицию и вызывают к чувству долга. Они носят характер **нормы** (оценки).

Например:

Нельзя нарушать закон.

Необходимо помнить о последствиях своих поступков.

2. Требования **метаморали** не призывают категорично к какому-либо поступку, а описывают определенное моральное поведение или моральный поступок. Они констатируют какой-либо факт. Они имеют **дескриптивную** функцию.

Например:

В античные времена в некоторых государствах при определенных условиях отец имел моральное право бросить своего новорожденного ребенка. (см. Эдип).

Метамораль занимается сравнительным описанием различных эталонов морального поведения.

3. В положениях **этики** сформулированы критерии оценки нравственности моральных норм или поступков. Они, как и положения морали, имеют нормативный характер, но не требуют в отличие от них определенных поступков или отказа от поступков. Они определяют моральные принципы, из которых вытекают положения морали, которые побуждают человека поступать таким или иным образом. Поэтому, этика называется так же философией морали, практической философией или наукой о морали. В античной этике и этике средневековья такими критериями являлись добродетели. У Канта это Максимы (принципы доброй воли), которые были наделены способностью к обобщениям в смысле Категорического Императива.

Например:

Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать законом для всех. (Категорический Императив Канта).

Будь всегда сдержан в выражении своих чувств. (Добродетели Аристотеля; не сдерживать своих чувств является пороком).

4. Положения **метаэтики** необходимы для анализа и описания этических требований. Они соотносятся не с отдельными моральными

поступками, а с понятиями, системами или этическими теориями. Они имеют **дескриптивную** и этическую функцию.

Например:

Что означает выражение "Хорошо" в этике Д.Э. Моора?

Является ли нравственный долг в современном понимании более высоким понятием, чем добродетель в античной этике?

В повседневной жизни поступок и его моральная основа чаще всего совпадают. Однако, для этического анализа целесообразно отличать нормативный аспект от дескриптивного. Поводом для анализа "морального" поступка зачастую является возможность его описания, т.е. его метаморальность. Метаморальная аргументация, которую часто путают с моральной, с этической точки зрения не доказывает ничего.

Нормативно:	Дескриптивно:
Мораль = Отдельные или обобщенные заповеди и ценностные суждения; жизненные моральные убеждения. Например: Не укради.	Метамораль = Выделение определенных ценностей и норм. Например: Между племенами X и Y еще существует кровная месть.
Этика = Критерий оценки нравственности моральных норм: Например: Золотое правило: Никогда не делай другому того, чего не хочешь себе! Категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли стала законом для всех.»	Метаэтика = Анализ, описание, этическая аргументация и др. Например: Насколько содержащиеся в золотом правиле требования перемены жизненной перспективы и эмпатийного отношения людей друг к другу могут быть мерой проверки морали?

Мораль, которая просматривается при **метаморальном описании** поступка, может быть проиллюстрирована с помощью маленького **примера**, что будет показано дальше. Объектом этики является, как уже было сказано, мораль, включающая в себя метаморальное выделение ценностей и норм. На примере аморального поступка видно, что тот, кто совершает этот поступок, оправдывает свою "мораль" метаморальной аргументацией.

Диалог о проезде без билета	Стиль аргументации
1. "Нельзя ездить в общественном транспорте без билета."	Мораль

2. "Многие ездят ежедневно без билета, мой друг Петр постоянно ездит без билета и его еще ни разу не поймали."	Метамораль
3. "Эта позиция не приемлема с точки зрения всеобщности и объективности его Максимы."	Этика
4. "А что такое всеобщность? Насколько объективны аргументы, которые дает этика? И что такое объективность? Есть этические учения, которые рассматривают все это совершенно по-другому"	Метаэтика

1.2 Направления этического анализа

Есть три направления этического анализа:

Первое направление:

Метаэтика: занимается исследованием того, откуда этические понятия появились, что под ними подразумевают.

Второе направление:

Нормативная этика: занимается поиском принципа (или принципов), которые направляют или регулирует человеческое поведение, которые говорят нам, что является правильным или неправильным.

Третье направление:

Прикладная этика: занимается исследованием конкретных проблем с использованием моральных идей полученных в нормативной этике, которые, в свою очередь основаны на уроках метаэтики.

В нормативной этике выделяют несколько ведущих нормативных систем:

- **Деонтологическая этика (Этика норм).** Термин "deon" происходит из греческого языка и означает долг, таким образом, в общем смысле, этическая теория говорит о наших обязанностях перед другими. В данном случае, моральное поведение состоит в следовании за нормативным руководством, предусмотренным этими обязанностями; Деонтологическая этика построена вокруг принципа всеобщности: любое требование Морали обращено к каждому человеку. В принципе всеобщности отразились те свойства Морали, благодаря которым она выступает механизмом культуры, посредством которого человеку задается вневременной и надситуативный критерий оценки действий; посредством М. индивид становится гражданином мира.

- **Этика ценностей.** Мораль концептуализируется как сфера ценностей, которая задается дихотомией добра и зла, как такая сторона деятельности, в которой проявляются стремление человека к добру и отвращение от зла. Собственно говоря, этот подход, оформившийся как так наз. "этика блага", являлся доминирующим в истории философии. При таком

подходе М. предстает не со стороны ее функционирования, т.е. того, каким образом она действует, каков характер требования, какие социальные и культурные механизмы гарантируют его реализацию, каким должен быть человек как субъект нравственности и т.п., а в аспекте того, что к чему человек должен стремиться и что ради этого совершать, к каким результатам приводят его поступки.

- **Этика добродетели.** указывает на личностный аспект М., на то, каким должен быть человек, чтобы реализовать должное и правильно себя вести. предпочитают защищать изучение и развитие привычек характера. Обычно говорится о золотой середине. Не ценность и не норма играет важную роль, но способность человека к добродетельному поведению. Удержанию в золотой середине.

- **Этика прав человека**

Ориентирована на права человека. Мораль напрямую связывается с правами человека. Главным является сохранения баланса в обществе, который позволяет человеку быть свободным (сохранять свои права).

Лекция 2. СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МОРАЛИ

2.1 Специфика и механизм моральной регуляции

Содержание и характер деятельности людей в обществе обусловлены, в конечном счете, объективными социально-историческими условиями их бытия и законами общественного развития. Но способы непосредственной детерминации действий человека, в которых эти условия и законы преломляются, могут быть самыми различными. Одним из таких способов является нормативная регуляция, в которой потребности совместной жизни людей в обществе и необходимость согласования их массовидных действий фиксируются в общих правилах (нормах) поведения, предписаниях и оценках. Существуют разные виды нормативной регуляции. Их можно разделить на:

Институциональные представлено правом и административными и организационными нормами. Они создаются деятельностью особых институтов, обладающих на то особыми прерогативами обязующая сила таких установлений соответствует авторитету их организаций.

Неинституциональные формируются в процессе жизнедеятельности людей. Кристаллизация норм происходит в самой стихии жизни людей. Общность сама вырабатывает норму сама и сама ее исполняет.

Мораль принадлежит к числу основных типов нормативной регуляции, таких, как право, обычаи, традиции и др., пересекается с ними и в то же время существенно отличается от них.

Если в праве и организационных регуляциях предписания формулируются, утверждаются и проводятся в жизнь специальными

учреждениями, то требования нравственности (как и обычая) формируются в самой практике массового поведения, в процессе взаимного общения людей и являются отображением жизненно-практического и исторического опыта непосредственно в коллективных и индивидуальных представлениях, чувствах и воле. Моральные нормы осуществляются практически и воспроизводятся повседневно силой массовых привычек, велений и оценок общественного мнения, воспитываемых в индивиде убеждений и побуждений. Выполнение требований Морали может контролироваться всеми людьми без исключения и каждым в отдельности. Авторитет того или иного лица в Морали не связан с какими-либо официальными полномочиями, реальной властью и общественным положением, но является авторитетом духовным, т. е. обусловленным его моральными же качествами (сила примера) и способностью адекватно выразить смысл нравственного требования в том или ином случае. Вообще в Морали нет характерного для институциональных норм разделения субъекта и объекта регулирования.

В отличие же от простых обычаев, нормы Морали не только поддерживаются силой устоявшегося и общепринятого порядка, властью привычки и совокупного давления окружающих и их мнения на индивида, но получают идейное выражение и обоснование в общих фиксированных представлениях (заповедях, принципах) о том, как должно поступать. Последние, отражаясь в общественном мнении, вместе с тем являют собой нечто более устойчивое, исторически стабильное и систематическое. Морали отражает целостную систему воззрений на социальную жизнь, содержащих в себе то или иное понимание сущности («назначения», «смысла», «цели») общества, истории, человека и его бытия. Поэтому господствующие в данный момент нравы и обычаи могут быть оценены Морали с точки зрения её общих принципов, идеалов, критериев добра и зла, и моральное воззрение может находиться в критическом отношении к фактически принятому образу жизни (что и находит выражение в воззрениях прогрессивного класса или, напротив, консервативных социальных групп). Вообще же, в Морали, в отличие от обычая, должное и фактически принятое совпадают далеко не всегда и не полностью.

2.2 Структура морали

Фуко обращает внимание на три стороны морали, выделяя три способа ее рассмотрения.

1. Под **“моралью”** понимают совокупность ценностей и правил действия, которые предлагаются индивидам и группам посредством различных предписывающих аппаратов, каковыми и являются семья, образовательные институты, Церкви и т.д. Бывает, что эти правила и ценности явным образом формулируются в виде связной доктрины и предмета преподавания. Но бывает также, что они передаются диффузным образом и, не будучи приведены в системное целое, образуют сложную игру

элементов, которые компенсируют и корректируют друг друга, в некоторых случаях даже друг друга отменяют, делая таким образом возможными компромиссы и уловки. С этими оговорками такой предписывающий ансамбль можно называть **“моральным кодексом”**.

2. **“моралью”** понимают также и реальное поведение индивидов в его отношении к правилам и ценностям, которые им предлагаются; так обозначают способ, которым индивиды более или менее полно подчиняют себя тому или иному принципу поведения, способ, которым они повинуются или противятся запрету или предписанию, способ, которым они почитают некоторую совокупность ценностей или пренебрегают ею. Изучение этого аспекта морали должно установить, как и в границах каких вариаций или трансгрессий ведут себя индивиды или группы по отношению к предписывающей системе, которая явно или неявно дана в их культуре и о которой они имеют более или менее ясное сознание. Назовем этот уровень феноменов **“моральностью поведения”**.

3. тот способ, которым нужно “себя вести”, т.е. способ, которым нужно конституировать самого себя в качестве морального субъекта, действующего сообразно с образующими кодекс предписывающими элементами.

	моральный кодекс =совокупность ценностей и правил действия
	моральное поведение =отношение реального поведения индивида к правилам и ценностям
	Способ «себя вести» =какими способами человек делает себя моральным субъектом

Лекция 3. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ЭТИКЕ

3.1 Свобода воли и свобода действия

Свобода действия – свобода сводится к каузальности и тогда она предстает как власть. При этом она имеет пределы, прежде всего временные пределы существования любого явления, в конечном итоге – смерть.

Аристотель говорит о произвольности действия. Добродетельное поведение напрямую связано с произвольностью, оно предполагает, что воля является ближайшей причиной действия. Однако это не значит, что все произвольные действия суть добродетельные, ибо первые свойственны и детям, и животным. Аристотель вводит дальнейшее уточнение, связанное с понятием сознательного выбора, преднамеренности. Так, например, внезапные действия, совершаемые по влечению или в яростном порыве, являются произвольными, но их нельзя назвать сознательно избранными.

Преднамеренность является внутренним, субъективно-психологическим основанием нравственного поведения, и его существенный

признак состоит в том, что ему предшествует предварительное взвешивание мотивов, выбор, заранее принятое решение. Предметом сознательного решения является не все вообще и не все обстоятельства человеческой жизни, а только то, совершение чего находится во власти выбирающего. И не просто во власти человека, а то, что совершается не всегда одинаковым образом, исход чего сам по себе не ясен и существенно зависит от позиции, которую он (выбирающий) займет.

Свобода воли – случае собственно свободы, она внекаузальна (мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет и осмысляет его), является выражением осмысления и самосовершенствования.

Свобода не есть бытие, она есть небытие, суть возможное, пустое, неопишное и невыразимое. Она не находится в измерениях бытия, она "под" бытием, как то, что хочет воплотиться в бытии. По самому смыслу своей сущности свобода предшествует совершаемым свободно актам: она предшествует своим проявлениям. Поэтому свобода предшествует бытию, является "безосновной основой бытия".

Согласно Н.А.Бердяеву, свобода мзонична, коренится в Ничто, в "бездне", предшествуя творению. Поэтому для Н.А.Бердяева свобода находится по ту сторону добра и зла, а всесильный над бытием Бог Творец не всесилен над небытием, над несотворенной свободой.

Свобода может быть как негативной, так и позитивной. Негативная свобода - отсутствие препятствий, барьеров или ограничений. У каждого есть негативная свобода пределом которой являются действия другого в этом же негативном смысле. Позитивная свобода - возможность действия - или факта действия - таким способом так, чтобы взять под свой контроль свою жизнь и понять свои фундаментальные цели. В то время как негативная свобода обычно приписывается индивидуальным деятелям, позитивная свобода иногда приписывается общностям, или людям, которых рассматривают, прежде всего, в качестве членов данных общностей.

Лосский выделяет два типа свободы воли: свободу материальную и свободу формальную. Положительная материальная свобода определяется степенью творческой мощи субъекта-деятеля. Однако, в мире, где живут эгоистически обособленные друг от друга индивиды, уровень материальной свободы весьма низок, что ограничивает и свободу действия. Но здесь вполне сохраняется формальная свобода, суть которой заключается в господстве действующего "я" над своими желаниями, решениями и поступками. Не обладая полнотой творческой мощи, субъект сохраняет мощь, достаточную для свободного выбора любой из нравственных возможностей и для стремления осуществить свое решение.

Свобода как "свобода от" суть одержимость, безответственность, невменяемость. Свободой имеет исключительно отрицательный характер, поскольку отождествляется с отсутствием всяких обязательств и по сути лишена формы. Иначе обстоит дело со свободой для, которая связана с подлинной природой человека и исполняемой им функцией, что означает

прежде всего возможность претворить собственные способности и достичь максимально доступного для себя уровня совершенства. Таким образом, эта свобода имеет функциональный и органический характер и неотделима от особой внутренне присущей каждому цели. Она связана с классическим правилом стань самим собой, то есть требует качественно ориентированного и избирательного подхода. Только такая свобода носит справедливый и законный характер.

3.2 Моральная ответственность личности

Ответственность – отношение зависимости человека от чего-то (от иного), воспринимаемого им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий, прямо или косвенно направленных на сохранение иного или содействие ему. Объектом О. (т.е. иным) могут быть другие люди, в том числе будущие поколения, общности, а также животные, окружающая среда, материальные, социальные и духовные ценности и т.д. В праве объектом О. является закон. О. может быть обусловлена: а) ненамеренно (естественно или случайно) обретенным человеком статусом (напр., О. родителей), б) сознательно принятым им социальным статусом (напр., О. должностного лица), или заключенными соглашениями (напр., О. перед контрагентом, О. наемного работника). Соответственно различают естественную и контрактную О. (Г.Йонас). О., обусловленная статусом, осознается человеком как призвание, обусловленная соглашением – как обязанность. О. может быть двоякой: а) накладываемой групповыми, корпоративными, служебными или какими-то иными локальными обязанностями, и это, скорее, подотчетность; б) самостоятельно принимаемой личностью в качестве личного и универсализуемого долга; но и в этом случае сохраняется то измерение О., которое фиксируется в модальности «О. перед», в отличие от модальности «О. за».

Понимание О. зависит от понимания свободы; при детерминистском взгляде на человеческую деятельность возможность О. отрицается (напр., в бихевиоризме Б.Скиннера). Свобода – одно из условий О., О. – одно из проявлений свободы, в частности, как автономии: человек вправе принимать решения и совершать действия согласно своим мнениям и предпочтениям, но он должен отвечать за их последствия и не может перекладывать вину за негативные результаты своих решений и действий на других.

Степень свободы человека удостоверяется степенью его О. По мере расширения круга тех других, перед которыми и за которых человек считает себя ответственным в своей свободе, он преодолевает тесные пределы условности, или частичности своего существования. Потенциально О. человека безмерна. В христианстве – образом Иисуса – был задан универсальный масштаб О. В экзистенциализме О. человека «распространяется на все человечество»: поступая определенным образом,

человек тем самым как бы выбирает в себе человека, стремящегося до конца исполнить свой долг, или проявить себя в качестве совершенно свободного человека; более того, чувство полной и глубокой О., Ж.-П.Сартру, является результатом осознания человеком того, что осуществляя выбор, он «вместе с собой выбирает и все человечество» (см. Всеобщность). В неопротестантской теологии делается акцент на эсхатологическом аспекте О., к-рый заключается в том, что человек ответствен не только за себя, за окружающих и перед всем человечеством, но и перед Богом – его эсхатологической волей: человек утверждает ответственный образ жизни, уповая на милосердие Бога и ожидая прихода Царства Бога (В.Хубер).

Таково метафизическое, или экзистенциальное понимание О., – оно радикально противостоит жестко-детерминистскому отрицанию О. Иная концепция О. формулируется в рамках практически-ориентированного понимания этого феномена, рассматриваемого в контексте определенных социальных, групповых и межличностных отношений человека и в соотнесении с вырабатываемыми в рамках этих отношений стандартов поведения, критериев оценки (одобрения и осуждения) и санкции (награды и наказания). О. здесь не ожидается от личности, но вменяется ей, независимо от того, считает ли она себя свободной или нет.

Как выражение моральности и основа действий О. отлична от убежденности. Выделение «этики убеждения» и «этики О.» позволило М.Веберу разграничить два типа поведенческой ориентации. При том, что названные нормативно-поведенческие ориентации не противостоят безусловно друг другу, но взаимодополняют друг друга, между ними есть принципиальные различия. Этика убеждения – это абсолютная этика беззаветной устремленности к совершенству; такова любая религиозная этика в ее наиболее строгих определениях. Приверженец этой этики озабочен возвышенностью целей, – и не берется отвечать за характер результатов своих усилий. В этике О. мир принимается со всеми его недостатками, и потому приверженец этики О. уделяет особенное внимание средствам реализации целей и полностью готов отвечать за те последствия своих действий, к-рые должен был бы предвидеть (см. «Цель оправдывает средства»). Этика О. – это этика практической, сориентированной на объективные результаты деятельности; она требует непременно учитывать возможные результаты предпринимаемых усилий и отвечать за них. Поэтому этика О. в особенности актуальна в рамках политической или хозяйственной деятельности.

Лекция 4. ПРОБЛЕМА ДОБРА И ЗЛА

4.1 Интерпретация добра и зла в этической традиции

Добро – в широком смысле слова, как благо, означает, во-первых, ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо

в его отношении к некоторому стандарту, во-вторых, сам этот стандарт. В зависимости от принимаемого стандарта Д. в истории философии и культуры трактовалось как удовольствие (гедонизм), польза (утилитаризм), счастье (эвдемонизм), соответствующее обстоятельствам (прагматизм), общепринятое, целесообразное и т.д., иными словами как то, что соответствует непосредственным (житейским) потребностям, интересам и ожиданиям человека как индивида или члена сообщества.

С развитием морального сознания и этики вырабатывается более строгое понятие собственно морального Д.: во-первых, Д. осознается как особого рода ценность, не касающаяся природных или стихийных событий и явлений: Д. (как и зло) характеризует действия, совершенные свободно, ради них самих, а не ради чего-то постороннего. Во-вторых, Д. знаменует не просто свободные, но сознательно соотносённые с высшими ценностями, в конечном счете, с идеалом, поступки. С этим связано позитивное нормативно-ценностное содержание Д.: оно заключается в преодолении обособленности, разобщенности и отчуждения между людьми, утверждению взаимопонимания, морального равенства и гуманности в отношениях между людьми; оно характеризует действия человека с точки зрения его духовного возвышения и нравственного совершенствования.

Различие представлений о Добре в относительном и абсолютном смысле. При одном понимании "доброе" – это хорошее, т.е. приятное, полезное, важное, а значит ценное ради чего-то другого. Здесь возможны два плана рассмотрения Д. :

(а) как характеристики, соотносённой с некой потребностью или интересом человека (родового или частного); так, ксенофоновский Сократ говорит об относительности понятия "хорошее" (как и "прекрасное"): воспринимаемое как хорошее всегда является таковым в отношении и чьей-то точки зрения (Мет. III, 8, 1-4). При этом, однако, предполагалось, что хотя нельзя сказать, какие конкретно предметы определенно хороши, можно сказать, что значит быть хорошим, что значит "хорошее" как таковое.

(б) Софисты же прямо высказывали взгляды об относительности и, стало быть, искусственности и надуманности представлений, с которыми принято ассоциировать понятие "Д.". Такое же понимание высказывал Д. Ф.Ницше (последовательно развивший в этом вопросе традицию, идущую через М.Штирнера от Б.Мандевиля). Для него Д. всего лишь добропорядочно по причине жизненной слабости его носителей; зло же - энергично, целеустремленно, аристократично (см. "К генеалогии морали").

При другом понимании "доброе" есть выражение Д. как такового, т.е. ценного самого по себе, не обусловленного внеморальными качествами. В феноменологической теории ценностей эта идея выражена в положении о том, что предметом этики являются не суждения о Д., исторически и культурно вариативные, а то, чем Д. является само по себе (М.Шелер).

Зло, как противоположность добра и блага – универсалия культуры, основополагающая для морали и этики. Она охватывает негативные

состояния человека. Понятие морального З. определяет то, чему противодействует мораль, что она стремится устранить и исправить. Оно относится ко всему, что возникает в результате сознательных усилий субъекта и его произвольного выбора. Субъективная характеристика морального З. – вменяемость как способность контролировать свои действия, отвечать за них. Объективная характеристика делится на формальную и содержательную. С формальной стороны как З. квалифицируется деятельность, противоречащая принятым в данной культуре нормам морали (в конечном счете – идеалу); с содержательной – та, которая имеет негативное значение для состояния других людей или самого действующего субъекта: причиняет материальный или духовный ущерб, вызывает страдания и сходные негативные чувства, ведет к деградации.

Дифференциация культуры выделяет различные планы в общем понятии З.: космический, социальный, человеческий. Во вселенском плане З. понимается как безличный хаос, угрожающий мировому порядку, косная материя или враждебная человеку духовная сущность, вызывающая природные катаклизмы. На уровне социума З. обретает облик общественной силы (слоя, группы, отдельной личности), противопоставляющей себя целому и разлагающей его. На уровне человека З. мыслилось как дисгармония телесных, душевных или духовных качеств.

Инвариантное содержание морального З. обусловлено особенностями функционирования нравственности. Она создает иерархический порядок взаимоотношения людей, который наделяет каждого человека определенным уровнем значимости, ценности, достоинства. В понятии морального З. акцентируется деструктивная активность субъекта по отношению к этому порядку. В зависимости от того, какая его сторона подвергается разрушению, З. предстает в виде несправедливости, недолжного, вины, безответственности, бессовестности, бесчестия и т.п. Одной из самых очевидных форм морального З. выступает сознательное унижение человека (умаление его ценности), противоречащее принятому в данной культуре нравственному порядку. В соответствии с этим основными поведенческими проявлениями морального З. считаются насилие и обман.

Проблема статуса Д. имеет не только аксиологический, но и структурно-нравственный аспект – в особенности в отношении с долгом. Суть этико-теоретической антитезы Д. и долга заключается в вопросе о приоритете в морали ценностного или императивного начала. В ее решении в истории философии прослеживаются две тенденции: согласно одной, которую условно можно назвать "этикой блага" или утилитаризмом в широком смысле слова, понятие Д. является основополагающим в морали; согласно другой, которую условно можно назвать "этикой долга" или кантианством в широком смысле слова, определяющим является понятие должного. При втором подходе характер Д. оказывается абсолютным лишь в аксиологическом и содержательном отношении, но относительным в функциональном отношении.

4.2 Диалектика добра и зла

Хотя по императивно-ценностному содержанию Д. как будто соразмерно злу, их онтологический статус может трактоваться различно.

1. Согласно одной, менее распространенной, точке зрения, Д. и зло являются однопорядковыми началами мира, находящимися в постоянном единоборстве

а. (Манихейство). Учение ближневосточного пророка III в. Мани - **манихейство** - выдает несомненное влияние на него зороастризма. Мани говорил об исходном раздельном существовании двух противоположных начал света и тьмы, добра и зла. Их случайное смешение приводит к появлению мира, в котором живет человек. Элементы добра окружены здесь стихией тьмы, а действительность переживается как экзистенциальная трагедия. Стремление к спасению частиц света становится основным мотивом в манихействе. Оно заключается в конечном полном разделении первичных субстанций и высвобождении света. Это приводит к тому, что один сектор бытия сугубо сакрализуется - свет, огонь, солнце, верхняя половина туловища, определенные животные, травы, народы и расы, культуры и т.д. Другой, напротив, десакрализуется - сырость, ночь, нижняя половина туловища, другие животные, птицы, травы, народы, расы и культуры. Все раздваивается.

2. Согласно другой т.зр., действительным абсолютным мировым началом является божественное Д. как Благо, или абсолютное Бытие, или Бог, а зло – результат ошибочных или порочных решений человека, свободного в своем выборе. В отношении к Бытию зло есть ничто. Т.о., Д., будучи относительным в противопоставленности злу, абсолютно в исполненности совершенства; зло – всегда относительно. Этим объясняется тот историко-мыслительный факт, что в ряде философско-этических концепций (напр., Августина, В.С.Соловьева или Мура) Д. рассматривалось как высшее и безусловное моральное понятие. Добро и зло определяются у **Августина** диспозиционно или интенционально - в зависимости от установки нашей воли, ее направленности: добро - когда воля утверждается в высшем благе, зло - когда воля отворачивается от неизменной истины и обращается к себе, к собственному благу. Это есть грех гордыни, желания принадлежать только самой себе (*suae potestatis esse*), свидетельство "превратной воли". Еще более низкий моральный статус обретает душа, взыскующая вещественных благ внешнего мира. категория моральная, "рукотворная", основанная на произволе. Его учения о "двух градах" приводит почти к дуалистическому представлению о неизлечимой греховности ("злостности") низшего мира, "града земного". Церковь (небо, благо) противопоставляется миру (земле, злу). Просто "быть" означает "быть во зле", а хотеть "просто быть" - значит "усугублять зло". Благо достигается через переориентацию воли - от града земного к граду небесному.

В Православии проблематика зла ставится несколько иначе. В частности, у святого Григория Нисского - "зло есть умаление добра". В этом "православном платонизме" добро как световой стрежень мира онтологизируется, а зло дезонтологизируется. У зла нет самостоятельного бытия и, соответственно, нет истока. Это просто погрешность, самосоккрытие добра.

3. Согласно третьей т.зр., противоположность Д. и зла опосредствована чем-то иным – Богом (Л.А.Шестов), "высшей ценностью" (Н.А.Бердяев) – в чем и заключено абсолютное начало морали, и тем самым утверждается, что онтологически и аксиологически Д. не является конечным понятием.

4.3 Проблема борьбы со злом

Насилие является одним из способов поведения в конфликтных ситуациях особого рода, когда конфликтующие стороны радикально расходятся в мнениях о добре и зле: то, что для одних добро, другие считают злом и наоборот. уточним: не мораль является предметом разногласий, а сами разногласия, касающиеся конкретных интересов, сами различия жизненных позиций доводятся до морального противостояния. Решение в пользу насилия всегда означает, что тот, кто принимает данное решение, проводит между собой и тем, против кого оно направлено, окончательный водораздел. Моральное противостояние есть окончательное противостояние, которое запечатывает узкий путь человеческого сотрудничества и открывает широкую дорогу в запредельную реальность, в которой оппонент становится врагом, аргумент — оружием, симпозиум — полем битвы. При этом, поскольку каждая из противоборствующих сторон считает, что она выступает от имени добра, а противоположная воплощает зло, то происходит демонизация конфликта.

Если принять такую логику и предположить, что добро и зло на самом деле бегает каждое на двух ногах, то насилие как способ их взаимоотношения выглядит вполне обоснованным. В ситуации, когда заблокировать зло нельзя иначе, как уничтожив или заблокировав его носителей, совершить насилие так же естественно и справедливо как, например, очистить тело от паразитов.

Без разделения людей на добрых и злых было бы совершенно невозможно этически аргументировать насилие. Жизненные и исторические наблюдения подтверждают это. Практике насилия, как правило, предшествует определенная моральная демагогия, своего рода идеологическая «артподготовка», направленная на то, чтобы превратить оппонента во врага, вывести за пределы разума и морали, изобразить его как воплощение дьявольского начала, с которым невозможно и даже недопустимо никакое иное обращение помимо насильственного.

Вопрос об обоснованности насилия сводится к вопросу о том, правомерно ли делить людей на добрых и злых. На этот вопрос следует ответить отрицательно. Такое разделение означает, что одна воля признается исключительно (безусловно, абсолютно) доброй, а другая исключительно (безусловно, абсолютно) злой. Но ни то, ни другое невозможно, по крайней мере, в силу двух причин.

Во-первых, безусловно добрая и безусловно злая воля представляют собой противоречия определения. Безусловно добрая воля, предполагающая и осознающая себя в качестве таковой, невозможна в силу парадокса совершенства (святой, считающий себя святым, святым не является). Безусловно злая воля невозможна, потому что она уничтожила бы саму себя: ведь, будучи безусловно злой, она должна быть злой, т.е. изничтожающей, и по отношению к самой себе.

Во-вторых, понятия безусловно доброй и безусловно злой воли фактически отрицают понятие свободной воли, а тем самым и самих себя. Воля не может считаться свободной, если ее свобода не доходит до свободы выбора между добром и злом, и она перестает быть свободной, если теряет возможность такого выбора. А там, где нет свободы выбора, не может быть и вменения, нравственно ответственных решений. Индивида, воля которого была бы безусловно злой, т.е. злой беспричинно, изначально, злой до такой степени, что она даже не знает о возможности иного состояния, следовало бы признать существом психически невменяемым. Как, впрочем, и того, чья воля была бы безусловно доброй. Осуждать одного так же бессмысленно, как и восхвалять другого. Если бы можно было помыслить безусловно добрую или безусловно злую волю, то первую нельзя было бы считать доброй, а вторую — злой.

Понятия безусловно злой воли и безусловно доброй воли могут существовать в человеческой практике только как идеальные конструкции, некие точки отсчета, но не как характеристики реальных волей, и при этом они могут существовать не как логически строгие понятия, а как эмоционально насыщенные образы, призванные устрашать, вдохновлять, но не доказывать. Не случайно их персонификация в опыте культуры приобрела нечеловеческие обличья дьявола и Бога и осуществлялась всегда за пределами философии.

Самое сильное и до настоящего времени никем не опровергнутое возражение против насилия заключено в евангельском рассказе о женщине, уличенной в прелюбодеянии и подлежащей, по канонам Торы, избиению камнями. Как известно, в том рассказе Иисус, призванный фарисеями осуществлять правосудие, предложил бросить первый камень тому, кто сам безгрешен. Таких не нашлось. Иисус сам также отказался быть судьей. Люди — не ангелы, никто не обладает привилегией выступать полномочным представителем добра и указывать, в кого бросать камни. И если кто-то берет на себя нравственное право объявить других носителями зла, то ничто не мешает другим сделать то же самое по отношению к нему. Ведь речь идет о

ситуации, когда люди не могут прийти к соглашению по вопросу о том, что считать добром, а что считать злом.

Если враждующие стороны имеют одинаковое право выступать от имени добра (а они имеют такое право, так как сама вражда возникает из-за отсутствия общего, обязывающего обе стороны понятия добра), то это как раз означает, что они своей враждой выходят за рамки морали и вступают в сферу, где решения принимаются не силой разума, а безумием силы.

Насилие по определению находится вне морали. Его можно назвать правом силы. Оно разрывает человеческие связи в качестве человеческих, т.е. таких, которые поддаются регулированию на основе доводов разума и в пространстве человеческой речи. Насилие означает провал из цивилизации в дикость, в так называемое естественное состояние, где каждый из индивидов или каждая их природная совокупность (стадо) несут в себе критерии собственной правоты. Основной признак естественного состояния, наиболее развернутое понятие которого мы находим у Т. Гоббса, состоит в том, что оно является донравственным состоянием. Когда Гоббс говорит, что естественное состояние есть состояние войны всех против всех, то это вовсе нельзя понимать как характеристику зооприродной реальности. Естественное состояние есть идеальная конструкция, призванная показать, какими были бы отношения между индивидами, если бы они не упорядочивались, не умерялись силой этико-правовых законов разума. Субъекты естественного состояния - не реально существующие зоологические особи, а гипотетические человеческие индивиды, вырванные из контекста собственно человеческих отношений. Они не только расходятся между собой в конкретном понимании жизни, но и руководствуются окончательным убеждением, что у них вообще нет ничего общего.

О морали в ситуации насилия допустимо говорить только в аспекте преодоления этой ситуации, поскольку сама мораль начинается там, где кончается насилие. Качественный скачок, связанный с переходом от биологического существования к историческому, в решающей мере связан с качественным изменением соотношения между насилием и ненасилием как различными способами взаимоотношений между особями.

Есть мнение, что основной движущей и очищающей силой истории является насилие. Оно ложно. На самом деле само существование человечества доказывает, что ненасилие превалирует над насилием. Если бы это было не так, то человечество бы до настоящего времени не сохранилось, подобно тому, например, как в достаточно долгой перспективе не может сохраниться город, в котором количество домов, сгорающих в пожаре, превышает количество домов, возводимых вновь. Превалирование ненасилия над насилием не является привилегией человеческой формы жизни. Это — существенная основа жизни вообще. Жизнь сама по себе, во всех ее формах есть асимметрия в сторону ненасилия, созидания. Как говорил Ганди, «если бы враждебность была основной движущей силой, мир давно был бы разрушен, и у меня не было бы возможности написать эту статью, а у вас ее

прочитать». Особенность человеческой формы жизни состоит в том, что здесь преодоление насилия становится сознательным усилием и целенаправленной деятельностью. В известной мере можно сказать, что превалирование человеческой формы жизни над другими, в результате чего осуществляется переход от биосферы к ноосфере, является следствием успехов в деле обуздания насилия. Рассматривая под этим углом историю человечества, в ней, помимо самого возникновения человека, можно выделить два переломных этапа.

Первый этап связан с ограничением вражды между человеческими стадами (ордами) на основе закона равного возмездия (талиона). Второй — с возникновением государства.

Каковы были отношения между выходящими из животного состояния человеческими ордами, какова была мера их агрессивности на общем биологическом фоне борьбы за существование — особый вопрос, для ответа на который у нас нет исчерпывающих фактических данных. Однако есть вполне достаточно оснований полагать, что эти отношения характеризовались ничем не ограниченной потенциальной враждебностью. Один каннибализм дает наглядное представление о том, до каких пределов (точнее: беспредельности) могла в случае необходимости доходить враждебность древнейших людей.

Талион, обязывавший руководствоваться в насильственных акциях за пределами кровно-родственного объединения правилом равного возмездия, клал конец неограниченной, уводящей в регресс враждебности между «своими» и «чужими». (О мести внутри рода речи не могло быть, поскольку род действовал как единое целое.) Это ограничение насилия лежит в основе всей структуры первобытнообщинного строя, так называемой варварской эпохи. Обязанность кровной мести в рамках талиона является одним из специфических и неперенных признаков рода.

Представление о равном возмездии составляют в историческом смысле первую, а в общечеловеческом смысле самую элементарную и универсальную форму справедливости. Справедливость, понимаемая как равное возмездие, свойственна всем древним племенам, с ней мы встречаемся в ветхозаветной этике Моисея, у ранних греческих философов. Ее следы и проявления можно наблюдать до настоящего времени в общественных нравах.

Существенно важно подчеркнуть, что справедливым в данном случае считается не насилие, а его ограничение — тот факт, что насилие не может выйти за поставленную ему разумом границу. Тому, кто совершает насилие, талион дает знать, что он с неотвратимостью получит такой же ответ: выпущенная стрела по неотвратимому закону обернется бумерангом и вернется к нему в его собственном лице или лице его ближайших сородичей. Того, кто отвечает на насилие, талион обязывает ограничивать жажду мести правилом равного возмездия, что, как свидетельствуют этнографические наблюдения, также дается нелегко (основная трудность первобытного

социума состояла не в том, чтобы побуждать людей к мести, а в том, чтобы сдерживать их мстительные чувства).

Только при неисторическом, абстрактно-морализирующем взгляде на талион можно утверждать, что он является апологией насилия и призван поддерживать в человеческой душе пламя гнева. На самом деле, если учесть, что талион был первой формой собственно нравственного отношения к насилию, и рассматривать его в ряду с другими предшествующими и последующими человеческими опытами в этом вопросе, то станет очевидно, что он представляет собой шаг в сторону от насилия, предназначен гасить в человеческой душе пламя мстительного гнева. Если вообще можно говорить о моральной позиции в ситуации силового противостояния, то она состоит в том, чтобы взаимно признать право силы. Сохраняя за противником такое же право решить вопрос силой, какое человек приписывает себе, он переходит очень важный рубеж на пути, который ведет от насилия к морали. Этот переход исторически материализовался в принципе и практике талиона.

Талион не делает «чужого» «своим». Но он так ясно обозначает ближнюю и дальнюю границу между «чужими» и «своими», столь категорично обязывает их к взаимности во вражде, что уже перестает быть моментом самой враждебности, а становится формой выхода из нее. Талион задает общую основу, соединяющую «своих» и «чужих» через взаимное уважение друг друга как людей, умеющих защитить свое достоинство силой. Уважение права на утверждение себя силой, закрепленное в культуре в значительной степени благодаря социально-исторической практике равного возмездия, обнаружилось впоследствии в разнообразных формах. Среди них особо следует отметить такой парадоксальный феномен как война по правилам (когда считается необходимым заранее предупредить о нападении, вооруженному запрещается драться с безоружным, пленным гарантируется человеческое обхождение и т.д.).

В ряде языков первобытных народов слово «человек» совпадает с самоназванием собственного племени. Видимо, некогда представители других человеческих стад не считались за людей и подлежали такому же обхождению, как все прочие зоологические особи. По сравнению с этими древнейшими временами вражда, урегулированная нормами талиона, явилась огромным шагом вперед: талион связывал представителей разных племен тем, что уравнивал их как врагов. Эта же идея уравнивания во вражде лежит в основе последующей регламентации вооруженной борьбы.

Взаимное признание права силы является также по нравственному критерию честности более высокой точкой зрения по сравнению с позицией, которая мобилизует моральные аргументы для обоснования насильственной деятельности. Моральная аргументация не смягчает насилие, а, напротив, усугубляет его. Она, во-первых, переводит насилие из жизненной необходимости в обязанность, как в известной басне И.А. Крылова «Волк и ягненок», где волк не удовлетворяется естественным основанием своего хищничества, состоящего в том, что ему хочется есть, а пытается дать делу

«законный вид и толк». Во-вторых, она не ограничивает насилие победой, а доводит его до унижения и даже уничтожения противника. В этом случае проигравший считается не просто бессильным, он еще плюс к тому объявляется виновным. Различие между обычным насилием, основанным на взаимном признании права на борьбу, уравнивающим их в праве утверждать себя силой, и морально аргументированным насилием, когда считается, что одна сторона имеет право на вооруженную борьбу, а другая такого права лишена, различие между этими формами насилия наглядно обнаруживается на примере различий между обычными и гражданскими войнами. В отличие от войн между разными странами, гражданские войны всегда имеют идейно-нравственную подоплеку, и они же характеризуются несравненно большей жестокостью, чем первые. Точно так же в войнах между странами, когда они ведутся под идеологическими знаменами и во имя якобы нравственных целей, сходят на нет взаимодействующие правила борьбы, нарастает бессмысленная жестокость, выходящая за рамки собственно военных целей¹.

Лекция 5. ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В ЭТИКЕ

5.1 Имманентные и трансцендентные концепции смысла жизни

Смысл жизни — понятие, раскрывающее самоценное значение человеческой жизни, ее нравственную оправданность. Смыслжизненная проблематика связана с поиском «истины бытия» (смысл — от «с-мысл», т.е. «быть с мыслью»), к-рая одновременно выступает как «благо бытия», обладает безусловной обязывающей силой.

Тема Смысл жизни всегда присутствовала в моральных рассуждениях: как разумное содержание «искусства жить» — у Сократа, идея высшего блага — у Платона, безусловная цель целей совершенной деятельности — у Аристотеля, атараксия — у Эпикура, божественное совершенство — у Иисуса Христа. Осмысление основополагающих норм и законов поведения (как, напр., золотое правило нравственности) также было связано с ответом на вопрос о том, какая жизнь является наилучшей. Однако особым термином и острой теоретической проблемой Смысл жизни становится только в Новое время. Это было обусловлено как социокультурными, так и гносеологическими причинами. Первые заключались в кризисных состояниях общественного сознания, порождавшихся переходом от приоритета религиозного культа к культу разума, а также последующим разочарованием в культе разума и идеалах Просвещения. В гносеологическом плане поздняя проблематизация и терминологическое оформление темы Смысл жизни обусловлено тем, что она в структуре этики имеет итоговый, синтетический характер — ее адекватная постановка возникла после и на основе рефлексии критериев достойной, добродетельной жизни индивида (в античности) и высшего предназначения человека (в средние века), т.е. в результате совмещения рефлексии имманентного и

трансцендентного, индивидуального и надындивидуального планов человеческой жизни. Поиск возможности такого совмещения при постоянном различии самих уровней бытия составляет нерв этических размышлений Нового времени.

Трансцендентная трактовка – смысл человеческой жизни располагается за ее пределами.

Имманентная трактовка – смысл жизни заключен внутри самой жизни.

Нигилистическая трактовка – то что придает нашей жизни смысл не может быть обретоено или вообще не существует.

Трансцендентные концепции смысла жизни исходят из идеи о том, что смысл жизни обретается через определенные отношения с духовной реальностью. Выделяют два направления в данной концепции: центрированные на Боге и центрированные на душе.

Центрированные на боге. В основе лежит идея о том, что смысл жизни тем более ощутим, чем больше человек осуществляет цели, назначенные Богом. Бог имеет план для вселенной и одна жизнь наполняется смыслом в той мере, в какой она помогает Богу реализовать план. Выполнение Божьей воли по собственному выбору – единственный источник смысла. Если человек не в состоянии сделать то, что Бог предназначил для его жизни, то на текущий момент его жизни бессмысленна.

Центрированные на душе. Утверждают, что смысл жизни происходит из связи с бессмертной, духовной субстанцией, снисходящей в тело, оживляющей его и переживающую его смерть. Если нет души, или человек к ней плохо относиться, то его жизнь не имеет смысла.

Имманентные концепции смысла жизни. Исходят из посылки о том, что даже если нет никаких духовных сфер, смысл жизни возможен для большинства людей. Среди сторонников того, что осмысленное существование возможно вести в чисто физическом мире ведутся споры о двух вещах: в какой степени человеческий разум способен сконституировать смысл и есть ли условия смысла инвариантные для разных людей. В соответствии с тем, как философы отвечают на данные вопросы вы концепции выделяются два направления: субъективизм и объективизм.

Субъективизм утверждает, что смысл жизни человека варьируется от человека к человеку, в зависимости от вариативности ментальных состояний. Степень осмысленности жизни определяется степенью желания, возвышенностью целей, или веры в нечто важное.

Объективизм считает, что смысл представляет (хотя бы частично) что-то физически независимое от ума, о чем мы можем иметь правильные или не правильные представления. Есть само по себе ценное или конечные ценные состояния, которые наделяют смыслом всех, но не потому что оны желанные, избранные, чтобы нести смысл, и не потому, что они укоренены в Боге.

Р.Декарт исходил из самодостаточности разума и предлагал доверять его представлениям о С.ж, действуя так, как если бы жизнь действительно имела смысл: сегодняшний Смысл жизни имеет перспективу стать полным в

результате развития человеческого разума до его абсолютного господства. Пафос понимания Смысла жизни Б.Спинозой состоял в утверждении задачи максимального слияния субъективной воли и объективной необходимости (в свободе), или познании жизни с т.з. вечности. По Т.Гоббсу, Дж.Локку и др. представителям эмпиризма, «конечная цель» и «высшее благо» — результат общественного согласия: Смысл жизни сводился к балансу «естественности» и цивилизованности, к технике общения и жизни в сообществе, предотвращающей «войну всех против всех». Все большая «приземленность» трактовок Смысла жизни свела его к правильно понятому интересу.

Чистый принцип нравственности как фундамент смысложизненного отношения человека к миру выявляет И.Кант. На место «жизни» встает нравственная автономия воли, и Смысл жизни оказывается понятием, не прошедшим горнила критической процедуры разума, но сохраняющим практическое регулятивное значение. «Быть достойным счастья» — квинтэссенция Смысла жизни и результат безусловного уважения к нравственному закону. Смысл жизни связывается с сознательно родовым поведением, возможность к-рого, в свою очередь, обусловлена «трансцендентальным царством целей» по ту сторону эмпирического опыта. Посюсторонность Смысла жизни утверждал Г.В.Ф.Гегель; для него это «субстанциальная цель разума», требующая «сращения особенной и всеобщей воли». В этом случае человек реально, до глубины души, обновляет свою жизнь, соединяет цель и содержание жизни, обнаруживая свое метафизическое «единобытие» с другими людьми, «тождество субъективных душ». Смысл жизни и назначение человека, по Гегелю, состоит в том, чтобы свободно жить содержанием и целями Субстанции. Для Л.Фейербаха субстанцией жизни выступает деятельная родовая сущность человека, стремящегося к счастью и устанавливающего не абстрактную, а практически реальную межчеловеческую гармонию. Основанием такой гармонии является «сердце», любовь, к-рая соединяет Я и Ты и, одновременно, возвращает человеку его собственную сущность.

Существенные изменения в понимании Смысла жизни произошли в 19 в., когда философия вступает в т.н. постклассический период, связанный с резким поворотом в сторону мировоззренческого пессимизма и акцентированного персонализма. Более того, проблематизация Смысла жизни, когда было поставлено под сомнение само его наличие, является одним из важных признаков, обозначающих границу между философской классикой и современностью. Наиболее рельефно это изменение обнаружилось в философии А.Шопенгауэра и С.Кьерксгора. С т.з. Шопенгауэра, мир в своей основе есть слепая воля к жизни, дробящаяся на поверхности (в представлении) на множество объективации. В случае человека, наделенного разумным познанием, объективация воли оборачивается беспредельным эгоизмом. Его уделом оказывается вечная неудовлетворенность, поскольку страдание неотвратимо, а счастье иллюзорно. Шопенгауэр называл существующий мир «наихудшим из

возможных», обозначив тем самым разрыв с предшествующей эпохой, исходившей из убеждения, что мир является в своей основе разумным, «наилучшим из возможных» (Г.В.Лейбниц).

Кьерксгор резко выступил против панлогизма и объективизма Гегеля, за человеческую личность в ее конкретности и неповторимой индивидуальности, к-рая раскрывается в отношении личности к Богу. Новое понимание Смысл жизни, обязывавшее человека брать на себя всю ответственность за свое осмысленное существование, лишавшее его в этом отношении возможности спрятаться за объективные основания, по сути дела предельно его этизировало. При таком подходе смыс-ложизненная проблематика становится по преимуществу вопросом моральной решимости. Эту позицию можно понять так, что человек сам должен наполнить жизнь смыслом, к-рого она лишена в своих объективных измерениях. Наиболее цельно ее выразил А.Камю своей философией абсурда, заявив, что «абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются».

Проблематика Смысл жизни имела особое значение для рус. философии кон. 19 - нач. 20 в., к-рая стремилась осуществить целостный когнитивно-ценностный подход к жизни человека, различая при этом се эмпирический и метафизический уровни; напр., С.Л.Франк в сверхэмпирическом и абсолютном в человеке усматривал то «неизъяснимое высшее начало», к к-рому, собственно, и приложимо специфическое рус. слово «правда». Рус. философы рассматривали смыслополагание и целеполагание как органически близкие жизненные задачи человека, а по критерию абсолютности выделяли цели естественные (первозданные) и искусственные, относительно и абсолютно ценные цели. Суть вопроса о высшей цели жизни состояла не столько в том, что она собой представляет (здесь преобладала негативная оценка гедонистической и утилитаристской трактовок Смысл жизни), сколько в том, где она находится: в самой жизни или вне ее? Связь трансцендентного и имманентного планов Смысл жизни мыслилась как основная, определяющая все содержание нравственности (Е.Н.Трубецкой, В.С.Соловьев, Л.Н.Толстой, Н.О.Лосский, Франк и др.).

Как ценностная форма сознания Смысл жизни отличается от «жизненных впечатлений», поскольку в представлении о Смысл жизни отражаются не переживания человека от событий в собственной жизни или ожидания в отношении возможного благополучия и счастья. Понятие Смысл жизни отличается и от «объяснения» жизни, поскольку в объяснении устанавливаются причины происходящего и достигается понимание жизни. В Смысл жизни отражается образ не реально случившейся и осуществляющейся, но должной жизни. В моральной философии, начиная с Демокрита и Сократа, Смысл жизни связывается с представлением не просто о должной, но о необходимо достойной жизни, отвечающей высшим (духовным) ценностям. Развивая эту традицию, Соловьев опровергал эстетическую трактовку Смысл жизни Ф.Ницше, согласно к-рому смысл заключается в жизни, воплощающей силу и величественную красоту.

Последнее, по Соловьеву, приемлемо лишь при допущении, что и сила, и красота сопряжены с добром; Смысл жизни заключается именно в добре. И хотя в религиозных этиках последнее в конечном счете выражается в разного рода сотериологиях (учениях о спасении), с собственно моральной т.з. (ср. Аскетизм, Совершенство), Смысл жизни заключается в воплощении человеком идеала во всем разнообразии своих отношений с другими людьми, с отечеством и с миром.

Вместе с тем разработанная Ницше методология генеалогического изучения морали, получившая косвенное продолжение в психологии 20 в., в частности, в постфрейдистском психоанализе, позволила прояснить социально-психологические механизмы формирования у индивида представления о Смысл жизни как выражения особого рода ориентировочной потребности - потребности в Смысл жизни Эта потребность формируется под влиянием: а) тех условий, в к-рых проходит изначальная активность ребенка: действия ребенка должны соответствовать не только конкретным практическим целям, но тем требованиям, к-рые предъявляют ребенку взрослые; б) ожиданий самого индивида в отношении результатов конкретных видов своей деятельности, обобщаемых со временем на основе практического опыта в представления о желаемом успехе; в) требований и ожиданий окружения, группы; г) а также договоренностей с конкретными другими людьми; д) личного стремления быть полезным другим ради них самих; е) требования личности к самой себе: быть совершенной - совершенной в соответствии с высшим стандартом. Такой подход к Смысл жизни дает возможность раскрыть в этом представлении внутреннюю ценностную динамику и тем самым показать, что помимо фундаментальной оппозиции осмысленности и бессмысленности (абсурдности) жизни, выявляемой в экзистенциальном противопоставлении жизни и смерти, продуктивным оказывается и анализ процесса осмысления жизни с т.з. степени ее нравственного совершенствования и духовного возвышения.

5.2 Этический аспект проблемы смерти

Смерть – прекращение жизни, естественный конец единичного живого существа или насильственное умерщвление не только индивидов, но и целых видов животных и растений в силу экологических катастроф и хищнического отношения человека к природе. Поскольку человек, в отличие от других живых существ, сознает свою смертность, смерть выступает для него как конститутивный момент его жизни и мировоззрения. В этом плане – с точки зрения осознания факта и смысла смерти как завершающего момента человеческой жизни – смерть гл.о. и рассматривалась философией.

Отношение к смерти во многом определяет формы религиозных культов. Напр., для древних египтян земное существование человека выступает как подготовка к загробному бытию. Отсюда – культ мертвых, построение и украшение гробниц, жилищ мертвых, искусство

бальзамирования и т.д. На Востоке «обживание» факта смерти выражается в культе предков: древние японцы верили в то, что человек после смерти продолжает существовать в своих потомках и только при отсутствии их умирает окончательно. По мере ослабления родственных и общинных связей смерть все больше переживается как неотвратимая собственная смерть, и культ предков держится не столько на непосредственном чувстве, сколько на традиции. Тем не менее даже в наше время возникают попытки преодолеть трагизм смерти с помощью возрожденного культа предков (напр., идея воскрешения мертвых отцов средствами современной науки у Н.Ф.Федорова).

В большинстве древних культур отношение к смерти имеет эпический характер (важное исключение составляет аккадский эпос о Гильгамеше, ранняя версия которого относится к 2-му тысячелетию до н.э., а наиболее полная – к 7–6 вв. до н.э.). Иное, трагическое отношение к смерти возникает в т.н. «осевую эпоху» (Ясперс) и характерно для новых религий – буддизма в Индии, зороастризма в Иране, иудаизма (особенно эпохи пророков), даосизма в Китае, религиозно-философского движения в Греции 7–4 вв. до н.э. (в частности у орфиков и пифагорейцев).

Эти духовные явления свидетельствовали об обострившемся чувстве личного бытия. В античности одной из попыток преодолеть страх смерти было учение Сократа, который, согласно Платону, считал, что «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» («Федон», 64 А). Платон воспринял орфико-пифагорейское представление о том, что смерть есть отделение души от тела, освобождение ее из «темницы», где она пребывает в своей земной жизни. Душа и тело изначально принадлежат двум разным мирам – душа происходит из вечного и неизменного мира идей, куда она и возвращается после смерти тела, последнее же превращается в прах и тлен, которому оно с самого начала принадлежало. Учение Сократа, Платона, неоплатоников о бессмертии души впоследствии, хотя и в преобразованном виде, воспринимается христианством и на многие века становится определяющей традицией в европейской жизни.

Другое отношение к смерти складывается в стоицизме и особенно в эпикурействе. Стремясь, как и Сократ, освободить человека от страха смерти, стоики указывают на ее всеобщность и естественность: все вещи в мире имеют конец, и это так естественно, что неразумно бояться смерти. Эпикур приводит такой довод: смерти не следует страшиться, ибо человек с ней «не встречается»: когда человек есть, смерти нет, а когда приходит смерть, человека уже нет, поэтому смерти не существует ни для живых, ни для умерших. Несмотря на то, что по своему содержанию платонизм и эпикурейство противоположны, их объединяет специфически греческий рационализм в самом подходе к факту смерти, связанный с пониманием бытия как вечно равного себе космоса. Последний или пребывает в неподвижности, как у элеатов или Платона, или совершает циклические

изменения в вечно повторяющемся ритме (Гераклит, стоики). Поэтому опору для человека перед лицом смерти греческая философия ищет или в вечности самого круговорота бытия (учение о переселении душ, см. Метемпсихоз), или в сознании роковой неизбежности этого круговорота, в смиренном и разумном приятии его естественности и неотменимости. «Нельзя быть счастливым, когда желаешь того, что невозможно... Кто желает невозможного, тот раб и глупец, восстающий против своего хозяина – Бога. Хозяин наш желает, чтобы мы были счастливы; но для этого мы должны помнить, что все родившееся должно умереть...» (Эпиктет. В чем наше благо? – Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995, с. 217).

По-иному осмысливается факт смерти в иудаизме и христианстве. В Ветхом Завете, правда, присутствует характерное для древних культур отношение к смерти как завершению пути конечного существа: так воспринимается смерть патриарха Авраама: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему» (Быт. 25.8). Но поскольку человек понимается здесь не как природное, а как сверхприродное существо, ведущее диалог с Богом, то появляется и новое отношение к смерти как каре, постигшей человека вследствие грехопадения: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. 1.13), «Бог создал человека для нетления..., но завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2. 23–24). Смерть, т.о., указывает на присутствие греха в тварном мире; по отношению к грешникам смерть есть не просто их естественная участь, но наказание за грехи. Стремление преодолеть бессмысленность вечного природного круговорота приводит – особенно в позднейших книгах Ветхого Завета, у пророков – к возникновению веры в грядущее эсхатологическое царство, когда «поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа своего по всей земле» (Ис. 25.8). Человек, т.о., не может спасти себя от смерти, это под силу только Богу. Христианство заимствует от иудаизма отношение к смерти как наказанию за человеческую греховность. В Новом Завете обостряется драматическое переживание смерти как конца личного бытия, и в центре оказывается тема спасения человека – преодоление смерти Богочеловеком Христом, своей крестной смертью искупившим грехи человечества и чудом своего воскресения положившим конец господству смерти. Поскольку люди «причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т.е. диавола и избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2.14–15). Христос стал «первенцем из мертвых» (Откр. 1.5), и в этом залог бессмертия и воскресения во плоти для всех верующих христиан. Чудо воскресения Христа, неприемлемое для иудаизма, соединило в себе ветхозаветный супранатурализм с напряженным переживанием конечности человеческого существования на рубеже старой и новой эры.

Вместе с процессом секуляризации, начавшемся в эпоху Возрождения и углубившемся в эпоху Просвещения, складывается пантеистическое мировосприятие, опирающееся отчасти на античную философию, особенно неоплатонизм и стоицизм, а отчасти на оккультно-магическую и гностико-герметическую традицию (Г.К.Агриппа, Парацельс, Дж.Бруно). Пантеизм, реализовавшийся в учениях Спинозы, Фихте, Гегеля, Гете и др., ведет к отрицанию трансцендентности Бога и христианского понимания смерти как перехода из имманентного в трансцендентный мир. Смыкаясь с Просвещением, пантеизм перемещает центр тяжести с веры на разум. По словам Спинозы, «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (Избр. произв., т. 1. М., 1957, с. 576).

В 18–19 вв. развитый пантеистической философией принцип имманентизма с его перенесением смыслового центра на посюсторонний мир трансформировался Просвещением в идею прогресса, развитую в двух вариантах – позитивистском (Конт, Спенсер) и идеалистическом (Фихте, Гегель). Идея прогресса соединила в себе иудаистски-христианское понимание мира как истории, движения к будущему, через которое получает смысл настоящее, с пониманием мира как природы, а человека – как принадлежащего этому миру чувственного существа, наделенного разумом. Кризис этой идеи привел к распадению слившихся в ней тенденций: с одной стороны, в лице Шопенгауэра, Ницше, Эд.Гартмана и др. восторжествовал натурализм, с другой – устремление к раннехристианской традиции (Кант, Кьеркегор, К.Барт). Первое направление, опиравшееся на позитивизм и философию жизни, тяготело к «дионисийству» с его культом эроса и смерти, выступавшей в конечном счете как завершающий момент вакхического восторга и окончательного слияния с темной праосновой бытия. Шопенгауэр, правда, признав бытие темной стихией иррациональной воли, отверг его и увидел единственный для человека выход из бесконечного бега по кругу вожделений и страданий неутоленной воли в отказе от участия в круговороте жизни и погружении в нирвану небытия. Напротив, Ницше полностью принял жизненную стихию во всей ее ничем не сдерживаемой мощи, отбросив как губительную иллюзию не только веру в потусторонний мир, но и моральные ценности, сковывающие энергию сильной личности – «сверхчеловека». Ницшеанское мироощущение воспроизводится в 20 в. – в разных вариантах – Шпенглером, Ортегой-и-Гассетом, Сартром, Камю и др. Другая ветвь натуралистического направления развивается фрейдизмом (в большей степени акцентировавшим, однако, позитивистский мотив), в основе которого лежит интуиция внутренней связи эроса и смерти.

Противоположным этому направлением, выделившимся с ослаблением веры в прогресс, оказалась христианская традиция, по большей части протестантской ее ветви. Эта традиция представлена диалектической теологией (К.Барт, Р.Бультман, П.Тиллих), немецким и русским вариантами экзистенциализма (ранний М.Хайдеггер, К.Ясперс, Л.Шестов, Н.А.Бердяев),

а также М.Бубером, Г.Марселем и др. Опираясь на Кьеркегора, представители этого направления пытаются вернуться к раннему христианству (а Шестов и Бубер – к Ветхому Завету), позволявшему человеку переживать свою смерть как религиозное таинство соединения трансцендентного (божественного) и имманентного (человеческого). Хотя смерть и выступает как нечто абсурдное для человека, руководящегося разумом «мира сего», но это не абсурд Камю и Сартра: он возникает не от бессмысленности бытия, а от трансцендентности и скрытости его смысла от человека. Познать его нельзя, в него можно только верить. Между двумя мирами нет моста, и от одного к другому можно только прыгнуть, не зная наперед, не провалишься ли при этом в «пропасть».

Среди философов 20 в., рассматривавших смерть как важнейший конститутивный момент человеческого сознания и человеческой жизни вообще, необходимо особенно выделить М.Шелера и Хайдеггера. Шелер попытался применить метод феноменологии, чтобы показать, как в имманентном мире сознания переживается «трансценденция», т.е. как смертность человека, его конечность определяет всю структуру его теоретического мышления, его созерцания и деятельности. В качестве момента, конституирующего сознание человека, Шелер берет не сам эмпирический факт смерти, а переживание его на протяжении всей человеческой жизни (см. M. Scheler. *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 10. В., 1957, S. 12). Тезис Шелера о том, что только вернувшись к существованию перед лицом смерти, человек обретает и смысл жизни, освободившись от ложных целей и деятельности, которой наполняет его жизнь индустриальная цивилизация, выступает у Хайдеггера в учении о «подлинном» существовании человека – перед лицом смерти, и «неподлинном», при котором человек погружается в мир безличного «*man*», где умирают другие, но никогда – он сам, получая иллюзию бессмертия и «забывая» о смерти как последней возможности человеческого существования (M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Tüb., 1960, S. 237). Указывая на то, что человек как конечное существо есть «бытие-к-концу», «бытие-к-смерти», Хайдеггер, однако, дистанцируется от Шелера, укореняющего человеческую личность в надмирном Боге: «заброшенный» в мир, человек перед лицом смерти у Хайдеггера предельно одинок. И не случайно ранние работы Хайдеггера были истолкованы в атеистическом духе французскими экзистенциалистами – Сартром и Камю.

Тема смерти занимает важное место в русской литературе, поэзии и религиозной философии 19–20 вв. – в творчестве Л.Н.Толстого, Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева, С.Н.Трубецкого, С.Н.Булгакова, Л.Шестова и др. Нельзя не отметить, что творчество Толстого (особенно его «Смерть Ивана Ильича») оказало сильное влияние на немецкую и французскую мысль 20 в. и, в частности, на осмысление смерти как конститутивного момента человеческого сознания.

5.3 Феномен смыслоутраты

Начиная с эпохи Просвещения, уже не человек рассматривается и определяется преимущественно с точки зрения некоего ГЕТЕРОНА могущественного ДРУГОГО - БОГА, ГОСУДАРСТВА, ТЕЛОСА СМЫСЛА, ИДЕИ, - т. е. ИДЕОлогически но ДРУГОЕ все более рассматривается человеком с точки зрения себя, нуждающегося человеческого Я, антропологически. Данное изменение парадигмы, по существу изменение в мышлении и в этосе, с одной стороны обуславливающим его, а с другой из него вытекающим, вело к решающим, универсальным духовно-историческим следствиям сегодняшнего человечества.

Все мегаистории о мире, его происхождении и цели (будущее, назначение, конец), о роли человека в нем исходят из ГЕТЕРОНОМНЫХ, вне- и сверхчеловеческих сил, власти, воли и законов, которые создали мир и/или управляли происходящим в нем. При этом особая роль отводилась человеку, который все более сам соопределял это происходящее благодаря своим умственным способностям и метафизической потребности действовать избыточно, т. е. больше, чем нужно для удовлетворения своих физических потребностей. Эта метафизическая потребность действовать избыточно выражается первоначально в скуке, которая характеризуется, как антропологическое отличие от животного, как пространство свободы и игры человека, возможность делать больше, чем только удовлетворять свои физические потребности, т. е. действовать по требованию лишнего в данный момент, а именно играть и препровождать таким образом время, становящееся слишком долгим. Только в более поздней фазе развития с начинающимся познанием происходящего в мире человек станет придавать своим игровым действиям какую-либо цель, назначение, чтобы своими действиями вызывать и нечто такое, что происходит непосредственно в голове раньше, чем в мире. Это эпоха анимизма и магии, когда человек, сознавая свое собственное бессилие, видит себя в окружении могущественных ДУХОВ и пытается заклинать их в магически-игровых действиях для осуществления своих желаний. А еще позже, при переходе от магии к мифологии и религии, он уже будет пытаться влиять на события в мире не только с помощью чужой, ГЕТЕРОНОМНОЙ силы, но и — при возрастающем познании фактически действующих в природе сил — автономно, не-посредственно, т. е. без содействия духов и богов, а лишь при помощи средств, созданных им самостоятельно.

Едва мегарассказ Библии, богатый метафорами и событиями, нашел в схоластике (Фома Аквинский) свое систематическое, понятийное выражение, достигнув своего идейного апогея, в форме ТЕО-логического мировоззрения, в котором всемогущий, абсолютный БОГ навязывал созданному им миру свою неограниченную волю, воздвигнутую в качестве всеобщего должествования над свое-волиями отдельных людей, как уже в последующем Просвещении начали появляться и первые серьезные сомнения

в существовании БОГА, которые вели к ослаблению и разложению христианского мировоззрения. Ведь если не было БОГА откровения, который создал мир и передал Моисею скрижали с декалогом, тогда не было и ГЕТЕРОНОМНОЙ воли, ее не было никогда. Тогда и автономная воля человека не могла, строго говоря, вступить на ее место и никакая ГЕТЕРОНОМНАЯ божественная власть не заменялась автономной властью человека.

Подрыв веры в существование БОГА и последовавшая за этим депроекция человека на самого себя обнажили в экзистенциальной, нигилистической скуке метафизическую потребность человека в том, чтобы быть ради ДРУГОГО, быть не напрасно. Человеку пришлось депроецироваться от своего БОГА к своему собственному Я, чтобы распознать его как проекцию себя самого. Как оказалось, не человек является подобием Бога, а скорее Бог — подобие человека, превознесенное, возвеличенное, идеализированное. Это было, таким образом, экзистенциальной, метафизической потребностью человека: быть ради ДРУГОГО и понимать себя исходя из ДРУГОГО, позволявшего ему проецировать ГЕТЕРОНОМНУЮ волю, которая предполагала бы СМЫСЛ его бытия и действия в мире и, значит, снимала бы с него экзистенциально и прагматически груз ответственности. Общественные системы, в которых некая ГЕТЕРОНОМНАЯ воля обязательно предписывает их членам СМЫСЛ их существования, можно назвать Закрытыми Системами СМЫСЛА, потусторонне- или посюстороннеметафизическими. Их характеризует, прежде всего, то, что некая вне- или сверхчеловеческая воля, мнимо легитимировавшая и гарантировавшая общественный порядок и задания отдельных людей в нем, подчиняла себе своеволия индивидуумов. В метафизической потребности быть ради ДРУГОГО человек сделался, следовательно, услужливым пленником этого ДРУГОГО, а это значит в конечном счете — самого себя.

С подрывом авторитета БОГА все легитимированные Богом дескриптивные и прескриптивные высказывания о мире и роли человека в нем стали доступными рациональным сомнениям, были поставлены под вопрос. После того как вечное небесное счастье, которое придавало СМЫСЛ земной жизни и страданию, было упразднено, оказалось, что было бы разумным ввиду жизненной необходимости устранить ставшее отныне бессмысленным и без-утешным страдание, которое больше не вело ни к чему БЛАГОМУ. Обетованный БОГОМ СМЫСЛ, положенный в основу христианской надежды ожидания, еще имел бы смысл после его рационального упразднения лишь в случае, если человек сам осуществлял бы обетованное счастье. Надежда действия пришла на смену надежде ожидания, когда человек, который не мог больше полагаться на некоего ДРУГОГО, был предоставлен самому себе. Вместо того чтобы и впредь быть покорным инструментом могущественного БОГА, которого человек со своей стороны инструментализировал, ему пришлось самому стать могущественным, создав

инструменты, чтобы владеть миром. И он стал сверхмогущественным, когда начал стремиться к власти ради нее самой: квази-метафизика власти.

В основе изменения парадигмы от ГЕТЕРОНОМИИ к автономии, от СМЫСЛА, заданного извне, к самостоятельно установленному смыслу, от пассивной надежды ожидания к активной надежде действия лежало, как отмечалось, прежде всего, изменение в мышлении. ТЕЛЕО-логию, которая исходила из ГЕТЕРОНОМНО предопределенного, неизбежного ТЕЛОСА/СМЫСЛА всего происходящего, по отношению к которому человек представлял себя должником, все более замещала каузальная логика. Она сводила происходящее в мире к силам, правящим в нем фактически, а не призрачно в головах, чтобы из этого выводить действия для будущего или сообразно этому обосновывать цели, которые следовало бы осуществить человеку. Энергии, которые человек бессмысленно тратил, расточал в течение тысячелетий для СМЫСЛА, т. е. БОГОВ, после избавления их от ГЕТЕРОНОМНЫХ сил высвободились, стали целе-рационально, т. е. разумно, применяться для автономно установленного человеком смысла. Уже не человек был должен ДРУГИМ (БОГУ, ГОСУДАРСТВУ, ПРИРОДЕ или ПРАВУМУ ДЕЛУ), а скорее они должны были отдавать должное человеку. Соответствующие человеку мир, природа и общество стали целью действований, когда они уже не подчинены божьей воле и не обособлены от человеческой воли. Под соответствующим человеку обществом все более понималось такое, которое отдавало должное потребностям человека и предоставляло ему, таким образом, соответствующие права — права человека — удовлетворять эти потребности.

От ПРАВОВОГО ДЕЛА - к правам человека, от ГЕТЕРОНОМНОЙ этики долга и послушания — к автономной этике прав и потребностей. Все это происходило в Открытом обществе цели самих себя определяющих граждан, смыслом жизни которых вообще стало реальное снятие негативностей жизни — после того как эти негативности уже не могли компенсироваться идеально из-за ликвидации СМЫСЛА и роспуска Закрытого Общества СМЫСЛА. Все это происходило в обществе, которое видело свой смысл в разгрузке от негативностей, вызываемой текущим осуществлением целей, поскольку его автономные граждане уже не были обязаны общему, вечно одинаковому СМЫСЛУ (подобное значимо в тоталитарных, посюсторонне-метафизических системах смысла). Прорыв в модерн начался с нарушения метафизической идентичности Я с ДРУГИМ/СМЫСЛОМ, с метафизической измены, последствиями которой были текущие, флуктуирующие дезидентификации и реидентификации современного человека в постоянно изменяющем мире, которые мы называем прогрессом.

Изменение парадигмы от ГЕТЕРОНОМИИ к автономии и энергия, благодаря этому высвобожденная и раскрепощенная, направленная на инструментализацию мира с целью растущего удовлетворения потребностей, предъявили счет: за человека, общество, природу. Счет за человека: когда негативности были сняты и, таким образом, осуществился автономно

установленный смысл для некоторой, определенно малой, части человечества, то лишь одно еще доставляло человеку смысл, эстетический смысл — чувство изживания бесСМЫСЛЕННОСТИ/бессмысленности. Метафизический дефицит должен был компенсироваться эстетикой потребления. Вместо прежних ИСТИН, очаровывавших человека, искусственные, эстетические чары стали теперь экзистенциальной истиной и необходимостью человека. Последствия для общества: когда не стало ДРУГОГО, не стало обязывающего всех членов общества стойкого общего СМЫСЛА, которое находило свое выражение в ПРАВОМ ДЕЛЕ, тогда помышление об общем, необходимое для сосуществования людей, должно было вновь и вновь обосновываться в переменчивом свое-мыслии и своей воле автономных граждан. С этим связано и то, что вызванные своим мыслям социальные неравенства, теперь уже не оправдываемые никаким ПРАВЫМ ДЕЛОМ и воспринимаемые как несправедливость, должны были постоянно выравниваться. Наконец, последствия для природы: природу, третируемую человеком, безжалостно инструментализируемую, приходилось и приходится вновь восстанавливать, финализировать в ее самооценности.

Лекция 6. ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ

6.1 Понятие добродетели

"Добродетель - это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность - это ее противоположность".

Добродетель – это черта характера, которая хорошо укоренена в ее обладателе. Обладать добродетелью быть определенным человеком с определенным комплексом мышления. Добродетели являются прижизненными приобретениями человеческого индивида. Этическая добродетель складывается путем привычек. Она есть свойство и результат поведения, практического опыта общения. Люди становятся справедливыми, на деле действуя справедливо, мужественными, поступая мужественно. Устои души, ее приобретенные состояния зависят от различия деятельности. Поэтому многое зависит от того, к чему люди с самого начала приучаются, какие привычки прививаются им с детства. (Поэтому нельзя считать добродетельным человеком того, кто совершил один добрый поступок).

Самый существенный аспект такого мышления - искреннее принятие определенного диапазона соображений как причины для действия. Мало сказать, что склонности вместе с разумом входят в состав этических добродетелей. Существенное значение имеет их конкретное соотношение, которое является оптимальным тогда, когда разум господствует, а чувства повинуются. Добродетель, пишет Аристотель, возникает тогда, когда верно направленный разум согласуется с движением чувств, а движение чувств

согласно с разумом. Добрый настрой чувств, скорее всего, состоит в их готовности слушаться указаний разума.

Обладание достоинством является вопросом степени, для большинства людей, которые могут быть действительно описаны как довольно добродетельные, и конечно заметно лучше чем те, кто может быть действительно описан как нечестный, эгоцентричный и жадный.

Существует добродетели проводят различия между совершенной добродетелью и "сдержанностью", или силой воли. Полностью добродетельный делает то, что он должен без борьбы с противоположными желаниями; сдержанный же должен управлять желанием или искушением сделать иначе.

Понятие добродетели – это понятие того, что делает его обладателя хорошим: добродетельный человек - нравственно хороший, превосходный или замечательный человек, который действует и чувствует хорошо, справедливо, как оно должно быть.

Добродетельность в каждом отдельном случае имеет свою собственную меру, определить которую невозможно без соответствующих навыков, привычки, без сформировавшегося в живом опыте общения такта. Для этого необходимо в страстях и действиях добиваться середины. При этом следует различать середину для себя и середину для других.

Если взять, например, в качестве крайностей два числа 10 и 2, то серединой для себя будет число 6, так как оно имеет одинаковое расстояние от обоих концов.

Если связать, например, оба крайних числа (10 и 2) с рационом питания, то 6 будет правильной мерой не для каждого. Здесь Аристотель упоминает Милона, атлета 6-го века, который согласно гораздо более поздним подсчетам, для достижения своих выдающихся показателей употреблял ежедневно 9 кг. мяса, 9 кг. хлеба и около 10 литров вина для еды и питья. Для него это было как раз нужное количество, которое было ему необходимо для поддержания здоровья, это было для него серединой в еде.

Существуют каждый раз как бы три душевных состояния, два из которых порочны: одно - в силу избытка, другое - в силу недостатка. И только третье, расположенное между этими двумя крайними точками, является похвальным. Словом, речь идет о том, чтобы в каждом отдельном действии достигать того единственного, в этом смысле крайнего, предельного совершенства, которое свойственно этому действию. Если этические добродетели существуют в надлежащее время и при надлежащих обстоятельствах, направлены на тех, кто этого заслуживает, возникли из причин и проявляются в форме, в которой подобает, то это и будет означать середину, а вместе с тем и совершенство.

Выделяют кардинальные и теологические добродетели. Кардинальные добродетели, из которых вытекают все остальные: мудрость, мужество (сила духа), сдержанность (самообладание) и справедливость. Христианская

философия добавила еще три добродетели, которые были названы теологическими: вера, любовь и надежда.

В арабо-мусульманской философии. Понятие добродетели трактуется двояко: либо оно трактуется как функция положения, занимаемого данной вещью на лестнице деградации от высших первоначал к низшим состояниям материи, либо рассматривается добродетель (ихсан) в связи с действием человека и побудившим его «намерением» (ниййа) через призму соотнесения этого действия с установленной Законом классификацией поступков. В первом случае противоположностью добродетели выступает «порок» (разиля), во втором таковой следует считать понятие 'исм (грех).

Добродетели делятся на «нравственные» (фада'ил хулкиййа) и добродетель «мудрости» (хикма). Они являются результатом двух видов «поклонения» ('ибада), (явного и скрытого) «действием» (выполнение религиозных обрядов) и «знанием» (познание метафизических начал мироздания). Нравственные добродетели ставятся в соответствие пяти столпам ислама:

- «правдивость» (сидк) — произнесению вероисповедной формулы,
- «чистота» (тахара, назафа) — омовению,
- «близость» (курба) к метафизическим началам сущего — молитве,
- «щедрость» (саха') — уплате обязательного благотворительного налога,
- «непорочность» ('иффа) — посту, «устремленность»
- (шавк) к ангельскому сонму и загробной жизни — паломничеству;
- «мужество» (шуджа'а) возникает в душе как результат джихада, т.е. «неколебимости (сабр) в делах веры».

«Мудрость» дается душе благодаря постижению священного философского учения, что возможно только после ее очищения от пороков в результате приобретения нравственных добродетелей. Пороки понимаются как «природная загрязненность», от которой необходимо очистить душу.

Когда происходит гармонизация явного и скрытого поклонения, нравственных и формальной добродетели, возникает единой добродетели, которая, собственно выражает совершенство человека. Это «уподобление» (ташаббух) высшим, метафизическим началам мироздания.

Абсолютизация трактовки намерения происходит в суфизме, где всякое намерение считается добродетельным, если оно подразумевает действие не просто ради конкретной цели или конкретной вещи, но ради Бога, в качестве частного воплощения которого и рассматривается данная вещь или цель, чем снимается ограниченность конкретного намерения и действия. В суфизме принимается и «античная» линия трактовки добродетели, но снимается понимание однозначной иерархии сущего как «высокого» (шариф) и

«презренного» (хасис) и соответственно наделенного добродетелями или пороками. Хотя для «языка разделенности» (лисан ат-тафсил) одно сущее «превосходит» (тафадул) другое, для «языка соединенности» (лисан ал-джам') каждое обладает всеми предрасположенностями и всеми добродетелями любого другого сущего и мира в целом (Ибн 'Араби).

Согласно учению аль-Мискавайи, сущность в своем взаимодействии с добродетелью имеет четыре грани или аспекта. Он дает следующее описание этих четырех аспектов.

Первый аспект — это животная сущность, мотивацией для которой служит сила притяжения. Если животный аспект проходит через очищение по мере развития сущности, то она может достигнуть высшей добродетели — скромности, или сдержанности. Если животная сущность не очищается, она опустится до своего низшего порока — потворства своим желаниям, которое является противоположностью скромности.

Второй аспект — это хищная сущность, мотивацией для которой является сила отталкивания. Если хищная сущность очищается, она достигает своей высшей добродетели — мужества. Если этого не происходит, она приобретет противоположный порок — трусость.

Третий аспект — это разумная сущность. Если разумная сущность движется к своей высшей добродетели, она достигает мудрости. Но если развитие происходит в направлении низменных тенденций, сущность останется невежественной.

Четвертый аспект — это комбинированные добродетели. Когда три наивысших добродетели — скромность, мужество и мудрость — соединяются, результатом становится появление наивысшей добродетели — справедливости. На ее низшем противоположном полюсе находится несправедливость, или угнетение.

6.2 Аспекты понятия счастья

История понятия счастья, насчитывающая почти два тысячелетия, не была простой. На первых порах счастьем называли удачу, везение. Затем в течение долгого времени, включая значительную часть эпохи античности и средние века, оно означало лишь хорошее состояние человека, или обладание наивысшими достоинствами и благами. В новое время понятие счастья свелось к понятию удовольствия. История понятия счастья колебалась между двумя крайностями: между пониманием счастья как совершенного состояния и пониманием его как удовольствия.

Идея счастья существовала во всех культурах, но наиболее полное выражение она получила в западной культурной традиции, которая не только ориентирует личность на достижение счастья, но связывает его достижение с предпринимаемыми самим человеком индивидуальными усилиями.

Ни в одной культуре идея счастья не стала предметом столь пристального внимания как в западноевропейской цивилизации. Ни в одной

культуре не был провозглашен столь отчетливо лозунг индивидуального счастья как цели, но нигде общество не подошло так близко к реализации идеи счастья, как западная цивилизация.

Самая общая установка античной этики, выраженная уже Сократом, состояла в утверждении, что счастье - это реализация человеком собственной природы.

Сократ, видевший специфику природы человека в разуме, выдвинул просветительскую идею счастья как самопознания, отождествил знание и мудрость, утверждая, что знание - это высшая добродетель, ведущая к счастью.

Киники связывали счастье с не менее характерным свойством человеческой природы - а именно со свободой, абсолютизировали этот момент, провозгласив, что счастье - это свобода от общества и всех его "условностей", а именно, от семьи, государства, собственности и проч.

Киренаики подчеркивали, что основным и даже единственным критерием счастья является удовольствие (hedone). Такая позиция называется гедонизм.

Эпикур проповедовал теорию ограничения удовольствия, удовлетворения самых естественных и необходимых удовольствий (которые не позволяют человеку умереть от жажды, голода, холода).

Эпикур понимал, что не нужно и невозможно насытить все человеческие желания, некоторые желания легче отбросить, чем удовлетворить. Кроме того, можно выделить не естественные и не необходимые желания (связанные с властью, богатством, славой), которые способны порождать отрицательные чувства (такие, как страх и зависть).

Уже античная этика сформулировала три великих парадокса, связанных со стремлением к счастью:

- кто хочет быть счастливым, пусть остерегается внешних благ;
- кто хочет быть счастливым, пусть ограничивает свои потребности;
- кто хочет быть счастливым, пусть избегает удовольствий.

Эвдемонизм (Платон, Аристотель, Эпикур, стоики, христианство) связывает счастье с обладанием добродетелью.¹¹

Слово эвдемония имеет несколько значений: во-первых, оно обозначает покровительство богов; во-вторых, это особое ("эв" - хорошее) состояние души или блаженство.

Аристотель исходил из идеи целесообразности мира: все стремится к определенной цели, или к благу.

Среди множества целей должна быть основная, высшая цель, которая завершает систему целей. Если такой высшей цели нет, тогда все наше поведение является бессмысленным.

Такой высшей целью и главной ценностью в жизни человека является счастье. Счастье выступает как высшая ценность, так как оно всегда является целью и никогда не может быть средством.

Аристотель определяет счастье как совершенную деятельность, обладающую ценностью сама по себе и доставляющую человеку радость и удовольствие. Такой деятельностью является добродетельное поведение, поскольку оно доставляет человеку удовлетворение собой. Поэтому счастье тесно связано с добродетелью. "Счастье - высшее благо, доставляющее высшее удовольствие".

Среди многообразных факторов счастья (внешние, телесные, внутренние) самым главным, по мнению Аристотеля, является внутреннее состояние души.

Поэтому счастье определяется им как "деятельность души, сообразная добродетели", или сообразно высшему предназначению человека. "Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни?"

Стоики довели до логического конца одну из основных тенденций античной этики, рассматривая в качестве основного фактора счастья внутреннее состояние человека. Они провели резкую грань между внутренним миром человека, непроницаемым для других людей, и внешними обстоятельствами его жизни, выдвинув тезис, что ничто внешнее не может повлиять на внутренний мир человека.

Главным условием душевного благополучия или счастья является добродетельная жизнь "в согласии с разумом". Стоики выделяли такие добродетели, как рациональность, бесстрастность, благотворительность.

Христианство, опираясь на теорию тесной связи счастья и добродетели, а также на учение стоиков о чуждости душе человека всего внешнего, материального, выдвинуло идею трансцендентного счастья, недостижимого в "земной жизни". Счастье - вневременное слияние души с Богом. Ничто внешнее не имеет значение, но только по внутреннему состоянию определяется счастье. Высшая христианская добродетель - это любовь к Богу. Чем ближе человек к богу, тем он счастливее. Высшее счастье не зависит от индивидуальных усилий человека, это божественная "благодать", которая предопределяется любовью Бога к человеку. Никакие индивидуальные усилия не могут приблизить человека к счастью, если он не избран (Августин).

Арабо-мусульманская философия особое внимание уделяла вопросу соотношения счастья и одиночества. Так, аль-Фараби связывает счастье и совершенство. Первое совершенство достижимо во внешней жизни – это совершенство действий, проистекающее из всех добродетелей. Певрвое счастье – это счастье добродетельной жизни, способности действовать в соответствии с предрасположенностями, готовностями. Второе совершенство – это достижение души через очищение единения с Деятельным Разумом. Через данное объединение душа переходит из мира возникновения и исчезновения в мир интеллигибельный. Второе счастье – это абсолютно истинное познание всего сущего. И первого, и второго счастья можно

достичь лишь в Добродетельном Граде и нигде более. Под Добродетельным Градом обычно понимается объединение людей целью которых является взаимопомощь в делах, которыми обретается истинное счастье.

Ибн Баджа видит счастье в единении с Деятельным Разумом, но считает, что достигается только в одиночестве, которое представляет собой интеллектуальное свойство, поскольку порождается отличием интеллекта, чьи взгляды истинны, от мыслей общепринятых и порочных человеческих объединений.

Ибн Туфейль считает, что настоящее счастье человека доступно не всем. Есть три категории людей:

1. Неразумные существа, которые не постигли сущее у бытия, которого нет причины, но которое само является причиной всех вещей. Таким существам уготовано небытие.

2. Постигли сущее, его совершенство и красоту, но устремились за своими страстями, отвернулись от созерцания того высшего существа. Они обречены на «глубокую муку и страдание».

3. Люди, которые находятся в актуальном созерцании Необходимо Сущего. Высшее счастье достигается только ими.

Поскольку высшее счастье – мистическое созерцание, то град является препятствием для достижения счастья.

Просветители возродили в новом виде рационалистическую концепцию счастья как результата собственных усилий человека, и прежде всего его интеллектуальных способностей к познанию и преобразованию мира.

И. Кант выразил радикальные сомнения в плодотворности самой идеи счастья, отвергнув не только позицию гедонизма, но и эвдемонизм. Он критикует идею счастья как моральную цель, ведь счастье - это естественная цель каждого человека и не может быть вменено человеку как моральный долг. Кроме того, это цель, которая не для всех доступна, очень субъективна и совсем не связана с добродетелью. Задача человека - быть достойным счастья, т.е. выполнять свой долг, заключающийся в том числе в любви к ближнему и содействии счастью окружающих. Как носители нравственности, мы выбираем не счастье, а долг, и эта свобода достижима.

Тем не менее, в "Критике чистого разума" Кант дает такое определение: "Счастье - это удовлетворение наших желаний; экстенсивно, в смысле их множественности; интенсивно, в смысле их степени; протенсивно, в смысле их длительности".

Выступая против понятия счастья как основы этики, Кант ближе всех в философии Нового времени подошел к уже известной концепции стоиков и христиан, утверждавших тщетность индивидуальных усилий по достижению счастья и провозглашавших, что главной целью человека как нравственного существа является выполнение долга. Понятие долга имеет у Канта, как и у стоиков, сугубо философское звучание - оно максимально абстрактно, понимается как обязанности человека перед самим собой - как физическим и

моральным существом, а также его обязанности перед другими людьми (прежде всего обязанности уважения, любви и желания им счастья). Философское понимание долга говорит об обязанностях "быть человеком", выступая представителем человечества. А конкретизация этого требования зависит от индивидуальных усилий в понимании и осмыслении идеи "быть человеком".

А. Шопенгауэр пошел дальше Канта, объявив идею счастья обманом или глупостью. "Счастье - это сон нищего, который видит себя королем". Жизнь полна страданий, которые гораздо более онтологичны, чем удовольствия. Вечным источником страдания является бессознательная и злая воля. Ненасытность воли - главная причина страдания, но моменты ее насыщения порождают скуку. Поэтому наша жизнь качается, подобно маятнику, между страданием и скукой. Высшее благо - это окончательное и полное удовлетворение воли, "но ничего подобного нельзя и помыслить, т.к. воля также не может после какого-то удовлетворения перестать вечно желать сизнова, как не может время кончиться и начаться".

Идея счастья была в новых исторических условиях возрождена утилитаризмом (Й. Бентам, Д.С. Милль), предложившим узко-рассудочную концепцию счастья, возродившую идею связи счастья и удовольствия. Цель утилитаризма - наибольшее удовольствие для наибольшего числа людей. Эта достаточно демократичная цель сочетается с моралью естественного человека, стремящегося к простым, но надежным удовольствиям: дружба, доброе имя, доброжелательность. Кратчайший путь к счастью - правильно понятый принцип полезности. Таким образом, понятие счастья подменяется понятиями - удовольствия, выгоды, пользы, хотя они далеко не всегда совпадают (напр., брак по расчету включает выгоду, но не включает удовлетворение от любви).

6.3 Антиномии и условия счастья

Счастье и несчастье соседствуют друг с другом. Соседствуют — не только в непосредственном смысле слова «соседство»: мол, один сосед счастлив, а другой — несчастлив. Счастье и несчастье соприкасаются в жизни каждого человека. Несчастье — это не просто невезение, и довольно редко — черта характера. Никому не дано полностью избежать оплошностей, ошибок, проступков, а также болезней и невзгод, деятельного недоброжелательства соперников и, наконец, потери близких и дорогих людей — того, что чаще всего и бывает причиной несчастья.

К тому же, и это главное, общество как общество обособленных и конкурирующих индивидов (а иного современное общество не знает) устроено так, что одновременное счастье всех — невозможно. Счастье одних всегда соседствует с несчастьем других, а также нередко оказывается опосредствованным, а то и обусловленным несчастьем других. Право,

нравственность, религия по-разному и в разной степени выполняют важную функцию ослабления и сглаживания противоречий между членами общества. Философы расходятся в мнениях относительно того, является ли такое состояние общества преходящим или оно в принципе неизменно. Однако почти все согласны в том, что при таком положении вещей самоограничение, самопожертвование, смирение являются важнейшими добродетелями в плане выживания и воспроизводства сообществ, успешного взаимодействия людей и благотворного общежития. Это дало основание Дж.С. Миллю высказать следующее утверждение:

«Сознательная способность жить без счастья составляет самое надежное орудие для достижения всей той полноты счастья, какая только теперь достижима» .

В этом состоит парадокс счастья. Строго говоря, это высказывание действительно парадоксально с логической точки зрения, при которой предполагается, что каждое слово употребляется в одном и том же значении. С семантической же точки зрения, при которой принимается во внимание возможность изменчивости значения слов в зависимости от контекста, это высказывание не выглядит столь уж парадоксальным, поскольку слово «счастье» в данной формуле Милля употребляется в разных значениях. Говоря о счастье, люди прежде всего имеют в виду личное счастье. Но мы видели уже, что в утилитаристской этике главной нравственной целью человека провозглашается наибольшее счастье наибольшего числа людей и тем самым предполагается, что человек может быть по-настоящему счастлив, лишь исполняя свой долг, т.е. будучи добродетельным. В формулировке советского психолога С.Л. Рубинштейна:

«Чем меньше мы гонимся за счастьем, чем больше заняты делом своей жизни, тем больше положительного удовлетворения, счастья мы находим» — «парадокс счастья» в еще большей степени обнаруживает свою мнимость. В нем очевидно совмещены два представления о счастье — как об удовольствии и удовлетворении от обладания личными благами, с одной стороны, и как об удовлетворении от добродетельного образа жизни — с другой. В одном из моралистических высказываний П.Я. Чаадаева этот «парадокс» разъясняется в переносе ценностной и целевой ориентированности индивида с себя на другого:

«Вы хотите быть счастливым. Так думайте как можно меньше о собственном благополучии, заботьтесь о чужом; можно биться об заклад, тысяча против одного, что вы достигнете высших пределов счастья, какие только возможны».

Иными словами, в погоне за наслаждением, покоем, достатком, богатством или славой счастья не найти. Житейски-сакраментальное высказывание «нет в жизни счастья» безусловно оправданно. Но не в том пессимистическом смысле, что жизнь полна несчастий и счастье никому не дано, а в том, что счастья как такового, т.е. как отдельной цели деятельности или личной жизненной задачи, действительно нет. Все желают счастья, все

стремятся к нему. Но из этого не следует, что счастье должно стать нравственным основанием деятельности. Счастье скорее является следствием, интегральным результатом нравственно выдержанной, добродетельной жизни.

Мудрое наставление Козьмы Пруткова «Хочешь быть счастливым, будь им» имеет смысл и 'заслуживает внимания (если не принимать его как шутливую пословицу) только как благоразумное «Не предавайся унынию». Оно может стать нравственно значимой рекомендацией, лишь будучи переформулировано: «Хочешь быть счастливым, будь добродетельным». Это — «трудное счастье». Но именно о нем в один голос учили философы.

Основные дилеммы, связанные с понятием счастья, заключаются в следующем.

1. Невозможно определить точно, является ли счастье подарком судьбы или результатом собственных усилий человека. Судьба неравномерно распределяет свои награды и наказания. Но и люди по-разному реагируют на них.

2. Одна из главных дилемм в понятии счастья связана с вопросом, является ли счастье достижимой целью. Счастье - достижимая цель, оно находится в пределах возможностей человека, но стоит представить эту цель достигнутой, как жизнь оказывается исчерпанной - куда еще стремиться тому, кто достиг счастья? Таким образом, счастье нельзя не мыслить в качестве цели, но и нельзя помыслить таковым.

3. Другая дилемма связана с проблемой соотношения счастья индивида и счастья окружающих его людей. Можно ли быть счастливым, когда все вокруг несчастны? И насколько широк круг людей (родные, близкие, знакомые), благополучие которых необходимо для того, чтобы индивид мог почувствовать себя счастливым?

4. Как соотносится счастье и время? Можно ли назвать счастливым человека, если не знаешь, что с ним случится завтра? Это еще одна дилемма понятия счастья.

Принято различать собственно счастье и его условия.

К условиям счастья относятся внутренние и внешние факторы. Обычно люди переоценивают внешние факторы счастья (красота, удача, здоровье, материальное благополучие, социальная стабильность, любимая работа, наличие друзей, поддержка и любовь близких) и недооценивают внутренние факторы (психическое здоровье, здравый смысл, доброжелательность и положительная эмоциональная направленность - альтруистическая, коммуникативная, эстетическая, познавательная и т.п.).

К внутренним условиям счастья относится психологический склад характера отдельного человека, развитость эмоциональной сферы, способность адекватно оценивать свои индивидуальные возможности. Философы с древних времен подчеркивали важность внутренних факторов человеческого бытия и их относительную независимость от внешних условий (стоики, христианство, И. Кант).

Соотношение удовольствия и счастья целиком зависит от того, в каком понимании берется счастье. Так, счастье в психологическом смысле является удовольствием, а именно наиболее интенсивным и экстенсивным. Счастье житейское (удачная судьба) и этическое (обладание благами) является причиной счастья, а счастье в смысле удовлетворенности жизнью является, наоборот, следствием полученных удовольствий. И само оно как удовлетворенность является удовольствием.

Мечтают о счастье как о непрерывной череде приятных состояний – но таким оно, как правило, не бывает. Обычно не свободно оно и от огорчений. Для счастья не обязательна жизнь, состоящая из одних удовольствий. Число их не свидетельствует о том, счастлива ли жизнь.

«Факторы» счастья – это все то, что имеет положительное значение для счастья, способствует ему. Итак, существуют две группы факторов счастья: те, которые сами по себе дают счастливым удовольствие, и те, которые являются факторами счастья, хотя сами по себе удовольствия не дают. Факторы счастья распадаются в свою очередь на две другие группы; одни находятся в самом человеке, другие – вне его. Факторы счастья – как средства, так и условия – делятся еще на две группы в зависимости от происхождения: счастливый либо приобрел их сам, либо получил в дар от судьбы.

Разделим источники счастья на четыре группы: внешние блага, добрые чувства, любимая работа, бескорыстные интересы. Поскольку не существует постоянного счастья в конечных вещах, то счастье можно обрести только в вечных, то есть счастливым может быть только тот, кто, как говорил Августин Блаженный, «имеет бога».

Раздел II. ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

Лекция 7. ПРОБЛЕМА ОБЩЕНИЯ В ЭТИКЕ

7.1 Общение как нравственная ценность

Человек двойствен, – говорит Бубер, – наше Я существует не само по себе, а только в соотношении с чем-то. В одних случаях человеческое Я выступает в соотношении с Ты, в других случаях – в соотношении с Оно. И соответственно мы имеем два разных Я, а именно: Я-ТЫ и Я-ОНО. Вследствие своей двойственности человек двояко видит мир.

Мир для Я-ОНО – это объекты познания, противостоящие субъекту и равнодушные к нему. "Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела..." Безличное знание о мире локализуется в человеке, а не между ним и миром.

Напротив, мир Я-Ты – это мир отношений, мир встречи человека с иным существованием, это живая сопричастность Я и Ты, это бытие между Я и Ты.

В человеческом существовании Я не изначально; первичным является отношение человека к иному существующему. Человек находит, вернее, формирует свое "я" благодаря встречам с Ты. То, что является нам, приходит и уходит, и как раз в этой смене событий возникает осознание Я, которое отличается от явлений тем, что не приходит и не уходит, а всегда присутствует. Таким образом, отношение первично по сравнению с Я.

Мир отношений возможен, по мысли Бубера, в трех сферах: первая сфера – жизнь с природой, вторая – жизнь с людьми, третья – жизнь с духовными сущностями. В первой сфере отношение еще не доходит до уровня языка, во второй оно принимает речевую форму, а в третьей оно по форме безмолвно, однако "порождает язык".

Можно на вещи смотреть просто как на вещи, познавая их свойства, используя их. Так же можно смотреть на животных, на людей. Познающий взгляд необходим, иначе мы не смогли бы жить в мире. Однако такому взгляду не открывается другое существование во всей его целостности. При "вещном" взгляде на человека я отмечаю, например, цвет его волос или глаз, тембр голоса и т.п., но при этом от меня все же скрыто более существенное – он сам. Как только я приступаю к анализу его свойств, он исчезает для меня как Ты, и вместо этого появляется Он или Она – нечто стороннее для меня.

Во встречах с Ты мы живем Настоящим. "Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно расслышать музыку самого его струения; ее несовершенное изображение в виде нотной записи и есть упорядоченный мир. Эти мгновения бессмертны, и они же – самые преходящие из всего существующего: они не оставляют по себе никакого уловимого содержания, но их мощь вливается в человеческое творчество и в человеческое знание, лучи этой мощи изливаются в упорядоченный мир и расплавляют его вновь и вновь".

Всякое явившееся нам Ты обречено превратиться в Оно, стать снова объектом среди объектов. Но благодаря новой встрече Оно может вновь и вновь превращаться в Ты. Наглядный пример тому – произведение искусства, способное "оживать" под нашим взглядом. "Вновь и вновь... объектное будет воспламеняться, разгораясь в Настоящее, погружаться в стихию, из которой оно вышло, и люди будут видеть и переживать его как Настоящее".

Переживаемое во встрече с Ты Настоящее все же недолговечно, человек не может им насытиться, испытывает разочарования от превращений Ты в Оно и стремится к вечному Ты, к Богу. Только Бог никогда не становится Оно.

Обычно, когда происходит обмен высказываниями, мы называем это диалогом. Но, как показывает Бубер, диалог диалогу рознь. Самое горячее словесное общение еще не значит, что совершается настоящий разговор;

особенно мало похож на него "странный вид спорта", называемый дискуссией, когда нам в общем-то нет дела до другой личности, а главное для нас – взять верх, подавив другого своими аргументами.

Настоящий диалог может происходить молча, – имеется в виду не совместное мистическое молчание, а искренняя открытость, расположенность к другому человеку. "Ибо там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога", – утверждает Бубер.

Он различает три вида диалога: "подлинный", "технический" и "монолог, замаскированный под диалог". Нередко то, что по видимости кажется диалогом, не обладает сущностью диалога. Настоящий диалог, в котором каждый из участников действительно имеет в виду личность другого и обращается к нему как к личности, – редок. "Технический" же диалог преследует цель обеспечить согласование действий индивидов, достичь "объективного взаимопонимания". Третий вид – "замаскированный монолог" – это нечто вроде дискуссии, когда говорящими руководит "желание утвердиться в своем тщеславии, прочтя на лице собеседника произведенное впечатление, или укрепить пошатнувшуюся уверенность в себе;" это – "дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого – относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величию своей души и ее драгоценным переживанием...".

Условием настоящего диалога является осознание инакости Другого. Такое осознание не является привилегией каких-либо особо одаренных или высокоразвитых персон. Чувство драгоценной инакости доступно и ребенку; послушаем, как рассказывает Бубер об одном своем незабываемом детском впечатлении. Он вспоминает, как в одиннадцатилетнем возрасте, гостя в имении дедушки и бабушки, прокрадывался незаметно в конюшню, чтобы погладить своего любимца-коня: "Это было для меня не поверхностным удовольствием, а большим, приятным и глубоко волнующим событием....Лаская это животное, я испытывал Иное, огромную инакость Другого, которая, однако, не оставалась чужой... Мне казалось, что с моей кожей граничит элемент самой жизненности, нечто, что было не я, совсем не я, совсем не привычное я, а ощутимо Другое, не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной, как Ты и Ты"²⁰.

Настоящий диалог может быть похож на любовь, но это не одно и то же. Бывает не только "крылатый" (диалогический), но и "бескрылый", монологический Эрос. Бескрылый эротик влюблен только в свою страсть, наслаждается приключением, чувствует себя "идолом", экспериментирует со своими "предметами" – он не знает настоящего Другого. Настоящий диалог охватывает сферу более широкую, чем любовь. Он есть там, где есть "Мы", где есть бытие "Между":

"Настоящий диалог (т.е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, по сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок – вот примеры истинного "между", суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как в некоем доступном им измерении"

В противовес диалогической этики Бубера, которая представляет отношения, как интимность, этика дискурса представляет попытку дать ответ на новый этический запрос, показать, как в современных условиях возможна глобальная этика или как нравственный выбор может быть действенным, ответственным и справедливым.

Принципиальным для этики дискурса становится идея предпочтения коммуникативного действия стратегическому. Ю. Хабермас так определяет различие между стратегическим и коммуникативным действием: «В то время как в стратегическом действии один воздействует на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения [...], в коммуникативном действии один предлагает другому рациональные мотивы присоединения к нему в силу скрепляющего иллокутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту». Сама процедура дискурса представляется Хабермасом как реальный разговор, вовлекающий возможно большее количество участников. (А для этого необходимо совершенствовать современные демократические процедуры и механизмы принятия решений).

К.О. Апель развивает те же идеи, что и Ю. Хабермас. Основным отличием является то, что Апель использует понятие предельного основания и допускает апелляцию к идеальному (а не только к реальному) коммуникативному сообществу, которая становится необходимой для отдельного лица тогда, когда оно не может избежать необходимости принятия стратегического (не коммуникативного) решения. В этой связи Апель говорит о всеобщей этике, которая учитывает интересы всех участников, даже интересы будущих поколений. Сам же процесс принятия решений выглядит как дискурс, идеально и реально осуществляемый разговор, включающий неограниченное количество участников. Свой метод Апель называет трансцендентальной прагматикой и связывает его с «лингвистическим поворотом», имеющим место в современной философии.

По мнению Апеля, нам нужна не просто этика самопожертвования, осуществляемого ради науки группой ученых, а общечеловеческая этика. Ее исходная посылка такова: «Я аргументирую, следовательно, Я состою в неограниченном сообществе». Эта посылка позволяет сделать следующие выводы:

- все конфликты должны решаться лишь практическими дискурсами;
- все интересы должны быть представлены в дискурсе, включая и интересы последующих поколений;
- последствия принимаемых нами решений должны быть приемлемыми и реально осуществимыми.

Таким образом, люди не должны отказываться от собственных интересов, но они должны отказаться от стратегических средств их реализации, так как такие средства почти всегда связаны с насилием и грубым подавлением интереса другого.

7.2 Дружба и любовь как нравственные ценности

Любовь – в самом общем смысле – отношение к кому- или чему-либо как безусловно ценному, объединение и соединенность с кем (чем) воспринимается как благо (одна из высших ценностей). В более узком смысле Любовь – это отношение к другой личности (или по крайней мере индивидуальности). В разных значениях и контекстах слово «любовь» может означать: а) эротические или романтические (лирические) переживания, связанные с сексуальным влечением и сексуальными отношениями с другим человеком; б) особого рода интимную связь между любовниками или супругами; в) привязанность и заботу в отношениях к родным и родственникам; г) а также – к близким людям – родственным душам; д) восхищение и благоговение перед авторитетом – человеческим (индивидуальным или коллективным) или сверхъестественным; е) благожелательность и милосердие в отношении к другому как ближнему.

Ибн аль Араби говорит о трех видах любви: любовь бывает Божественной, духовной и природной, а иной любви на свете не бывает. Божественная любовь есть любовь к нам Аллаха и наша любовь к Аллаху. Ее называют «Божественной» и в первом и во втором случаях. [Обладатель] духовной любви всячески стремится исполнить потребности возлюбленного, поэтому в присутствии возлюбленного у него не остается ни [собственной] потребности, ни [своего] желания. Он таков, каким хочет его видеть [возлюбленный]. [Обладатель] природной любви тот, кто стремится удовлетворить все свои потребности, независимо от того, радуется это возлюбленного или не радуется. Такой тип любви присущ ныне большинству людей.

При узком понимании дружба рассматривается в ее совершенном воплощении. Дружба как таковая проявляется, по Аристотелю, в особенных - добродетельных и нравственно-прекрасных - отношениях. Дружба в узком смысле слова является по сути дела именно тем отношением, в котором человек последовательно и до конца проявляет себя как добродетельный. В так понимаемой дружбе:

- люди благотельствуют (а благотельствуют, по Аристотелю, преимущественно в отношении именно друзей),
- друг представляет для друга ценность сам по себе,
- друзья проводят время совместно (или живут сообща),
- "наслаждаются взаимным общением",
- схожи во всем и делят друг с другом горе и радости. Аристотель оговаривает: таково же отношение матери к ребенку.

- друзей отличает единомыслие, которое проявляется также в поступках.

- поскольку к другу относятся, как к самому себе, то друг - это другое Я

- Сократ говорит, со слов Ксенофонта, о двойственности любви - это любовь к душе и любовь к телу.

Любовь к душе:

- она выше, поскольку является основой действительной дружбы, может все время возрастать и совершенствоваться;
- "душа все время, пока шествует по пути большей разумности, становится все более достойной любви";
- "любовь к душе по своей чистоте не так скоро насыщается";
- любовь к душе предполагает отношение к любимому как к высоконравственному.
- Любящий "о совершенстве мальчика заботится больше, чем о своем собственном удовольствии";
- такая любовь не может не пользоваться взаимностью со стороны мальчика: он уверен, что любовь не пройдет, когда он с возрастом или по болезни потеряет красоту.

Любовь к телу иначе называется "вожделением":

- она имеет предел: ведь "цвет юности скоро, конечно, отцветает", а вслед за этим увядает и вожделение. Любящие тело порой ненавидят нрав любимого;
- "при пользовании внешностью бывает некоторое пресыщение", как и по отношению к кушаньям;
- любящий "себе берет, что ему хочется, а мальчику оставляет позор";
- "стремясь добиться от мальчика цели своих желаний, он старательно удаляет от него его близких людей";
- за то даже, что он действует на него не насилием, а убеждением, даже и за это он заслуживает скорее ненависти: ведь кто действует насилием, выставляет себя в дурном свете, а кто действует убеждением, развращает душу убеждаемого";
- если же мальчик за деньги продает свою красоту, то он относится к любящему его как торговец к покупателю на рынке;

- они не равны: цветущий имеет дело с отцветшим, красивый с уже некрасивым, не влюбленный - с влюбленным. "И действительно, мальчик не делит с женщиной, как женщина, наслаждения любви, а трезво смотрит на опьяненного страстью". Здесь возможно и презрение к любящему ;

- "от бесстыдной связи бывает много преступлений" ;

- "человек, обращающий внимание только на наружность, [...] похож на арендатора земельного участка: он заботится не о том, чтобы возвысить его ценность, а о том, чтобы самому собрать с него как можно больший урожай";

- то же бывает и с любимцами: мальчик, знающий, что отдавая свою наружность, он будет властвовать над влюбленным, естественно, будет относиться ко всему остальному без внимания";

Христианская концепция любви, как она была выражена в Новом Завете, соединяя иудаистскую и античную традиции, выдвигает на первый план в понимании Л. самопожертвование, заботу, дарение. Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обуславливалась особым отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным; христианская милосердная (агапическая) любовь не является следствием личной симпатии или восхищения другим; в ней актуализируется доброта человека, потенциально содержащаяся в нем и до встречи с данным конкретным человеком; при этом в изначальной любви к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Поэтому христианская любовь к ближнему в принципе исключает ненависть: невозможно любить одного и ненавидеть другого. Наиболее существенным в христианском понимании Л. было то, что она включала в себя также и прощение, и любовь к врагам. Здесь так же, как и у Платона, соотносятся отношение к высшему и отношение к ближнему; однако античная «перфекционистски-симпатическая» парадигма этики развивается в «перфекционистски-альтруистическую» (к-рая, впрочем, поддается прослеживанию уже и у в Аристотелевом учении о дружбе). Однако если «тайнства любви» Диотимы в платоновском «Пире» заключались в том, что благодаря эросу человек может взойти по иерархии красоты и совершенства от низшего (любовь к единичному прекрасному телу) к высшему (любовь к высшему благу), то в христианстве любовь к Богу предопределяет и по меньшей мере опосредует любовь к ближнему.

Развивая новозаветные представления о любви как они выражены в заповеди любви, Августин соединяет их с неоплатонистским учением об эросе как мистической способности познания. Богопознание, а значит и миропознание, поскольку по Августину, через Бога постигается мир, основано на любви: «мы познаем в той мере, в какой любим». Это не познание разумом; это познание сердце м. Фактически отсюда берет начало богатая в европейской истории мысли традиция философии сердца (представленная, в частности, именами Б.Паскаля, П.Д.Юркевича,

М.Шелера). Августин также различал два типа любви – небесную и земную. Небесная любовь (*caritas*) выражается в стремлении души к наслаждению Богом ради него самого, именно она в конечном счете приводит человека к Граду Божию; земная любовь, или вожделение (*concupiscentia*) выражается в стремлении наслаждаться собой и близкими вопреки заповедям Бога. (При этом, следуя ап. Павлу (1 Фес. 4:3-5), Августин отвергал «плотские связи» как воплощение похоти, но допускал чувственные отношения между супругами как условие продолжение рода и как важную составляющую супружеской любви). В византийской патристике мистическая традиция в понимании любви вела к эзотерическому переосмыслению эротизма «Песни песней» (Григорий Нисский).

Д. фон Гильдебранда. любовь это не просто привязанность, заинтересованность, устремленность – в любви другой человек воспринимается целостно и безусловно – как ценность сама по себе. В этом смысле любовь является разновидностью ценностного ответа, в чем Гильдебранд сознательно противопоставляет свое понимание любви платоновскому, согласно к-рому любовь – это тоска по совершенству. Как таковая любовь характеризуется установкой на единение (*intentio unionis*) и установкой на благожелательность (*intentio benevolentiae*). Посредством *intentio unionis* происходит преодоление эгоизма, трансцендирование личности в другом через преданность другому и обретение единения – от простого радостного проникновения моей любви в сердце любимого человека до «взаимопроникновения взглядов любви» и общего переживания счастья осуществленного единства. Как *intentio benevolentiae* любовь отличается от уважения, почтения, восхищения; при очевидном сохранении своей личности любящий дарит себя любимому и как бы говорит: «Я – твой».

Лекция 8. «ОТКРЫТЫЕ ПРОБЛЕМЫ» ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ

8.1 Постановка проблемы смертной казни

Государства с момента их возникновения до настоящего времени применяют смертную казнь. Но масштабы, характер, формы практики смертной казни различны. Если рассматривать ее в исторической динамике, то здесь явно обнаруживаются следующие тенденции:

а) Уменьшается число видов преступлений, карой за которые является смерть.

Так, например, в Англии в начале XIX в. смертная казнь предусматривалась более чем за 200 видов преступлений, в том числе за карманную кражу свыше 1 шиллинга в церкви. Русский судебник XVI в. предписывал смертную казнь за 12 видов преступлений, уложение 1649 г. — более чем за 50 случаев. В настоящее время в Англии смертная казнь

отменена, в России приостановлена. В странах, где есть смертная казнь, она, как правило, рассматривается в качестве крайней меры и за ограниченные виды преступлений (умышленное убийство, измена Родине и др.).

б) В прошлом смертная казнь осуществлялась публично и торжественно. В настоящее время ее публичность стала большой редкостью. Общее правило состоит в том, что смертный приговор приводится в исполнение тайно.

В прошлом наряду с обыкновенными формами смертной казни существовали и даже превалировали ее так называемые квалифицированные формы, когда убийство совершалось в особо мучительных и поражающих воображение формах (посаждение на кол, кипячение в масле, заливка металлом горла и т.п.).

Уголовное уложение императора Карла V, изданное в середине XVI в. и действовавшее в ряде европейских стран почти до конца XVIII в., предписывало осуществлять смертные приговоры в форме сожжения, колесования, четвертования, утопления, погребения заживо и т.п. А вот как, например, звучал смертный приговор бунтовщику, предводителю восставших в XVIII в. русских крестьян Емельяну Пугачеву: «Пугачеву учинить смертную казнь, четвертовать, голову взоткнуть на кол, части тела разнести по четырем частям города и положить на колеса, а после на тех же местах сжечь». Современные нормы цивилизованности уже исключают квалифицированную смертную казнь и предписывают осуществлять ее в быстрых и безболезненных формах.

в) Сокращается круг лиц, по отношению к которым может быть применена смертная казнь. Когда-то она не знала никаких исключений. В настоящее время многие законодательства исключают из этого круга детей до определенного возраста, стариков после определенного возраста, женщин.

г) В нарастающем темпе сокращается число стран, применяющих смертную казнь. Так, например, к началу Первой мировой войны смертная казнь была юридически отменена и фактически приостановлена только в 7 странах Западной Европы. А в 1988 г. она была отменена в 53 странах и приостановлена в 27 странах.

д) Наконец, еще одна тенденция состоит в том, что меняется субъективное отношение к смертной казни. Первоначально общество единодушно признавало и необходимость, и нравственную оправданность смертной казни. По крайней мере, с XVIII в. начали публично высказываться и отстаиваться противоположные суждения.

В европейском культурном регионе брешь в этом вопросе пробил итальянский юрист Ч. Бекарриа своей книгой «О преступлениях и наказаниях» (1764). После этого многие социальные мыслители увязывали принцип гуманизма с требованием отмены смертной казни. Ее решительным противником был, например, К. Маркс. Против смертной казни выступали А.Н. Радищев, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев и многие другие русские мыслители. Отрицательное отношение к смертной казни, обоснованное в

первую очередь этическими аргументами, стало набирать силу. Во многих странах оно получило преобладание и воплотилось в законодательстве и судебной практике.

Изменение отношения к смертной казни связано с общим изменением отношения общества к государству, которое можно охарактеризовать как его правовое обуздание. Удар по смертной казни имел и имеет знаковую природу в том отношении, что является ударом против всемогущества государства и предметно обозначает неотчуждаемый характер права человека на жизнь.

Хотя историческая социология смертной казни свидетельствует о том, что она все больше лишается этической санкции, теряет общественную поддержку и вытесняется из юридической практики, тем не менее отрицательный взгляд на смертную казнь все еще не является бесспорным. Дискуссии по этому вопросу продолжаются. Рассмотрим прежде всего аргументы «за» смертную казнь и возможные возражения на них.

Существуют ли этические аргументы в пользу смертной казни?

Речь идет об этических, моральных аргументах, в силу которых смертная казнь считается оправданной, не просто вынужденно принимаемой, допустимой, а именно оправданной, т.е. необходимой с точки зрения общественного блага, справедливости, гуманизма. Основными из этих аргументов являются следующие.

1. Смертная казнь есть справедливое возмездие и является нравственным деянием, поскольку применяется в качестве наказания за убийство.

Этот аргумент имеет наиболее широкое распространение. Он выглядит особенно сильным и убедительным, так как справедливость и в самом деле основана на принципе эквивалента. Но именно принцип эквивалента в данном случае и не соблюдается.

Убийство, за которое полагается смертная казнь, квалифицируется как преступление. Сама же смертная казнь есть акт государственной деятельности. Получается, что преступление приравнивается к акту государственной деятельности.

Смертная казнь превышает другие формы убийства по психологическому критерию. Предварительное знание о смерти, ее ожидание, расставание с родными, отвращение к палачу и многое другое делает убийство в результате смертной казни психологически более тяжелым, чем в подавляющем большинстве прочих случаев.

Эквивалентность в возмездии не соблюдается, когда силы палача и жертвы являются заведомо неравными. Все согласится с тем, что взрослый, убивающий ребенка, которого он мог бы обезоружить и наказать каким-либо иным способом, совершает несправедливый поступок, даже если этот ребенок уже успел натворить кровавые дела. Убийца, каким бы страшным он ни был, перед лицом общества и государства еще более слаб, чем ребенок перед взрослым.

Наконец, смертную казнь нельзя считать эквивалентным наказанием тогда, когда она применяется за иные виды преступления, помимо убийства. Но и в случаях убийства она не является эквивалентной, поскольку не учитывает различных оттенков виновности.

2. Смертная казнь хотя, быть может, и несправедлива по отношению к тому, к кому она применяется, тем не менее оправдана, ибо своим устрашающим воздействием предотвращает совершение таких же преступлений другими.

Этот аргумент, основанный на устрашающем воздействии смертной казни, как и само это устрашающее воздействие, кажется основательным только на первый взгляд. При более глубоком подходе он легко опровергается.

Смерть преступника в смысле устрашения менее эффективна, чем его долгое, беспросветно мучительное существование вне свободы. Она действительно производит сильное впечатление, но это впечатление в памяти долго не сохраняется. Далее, если бы смертную казнь практиковали действительно ради устрашения других, то постепенно не пришли бы к тому, чтобы ее осуществлять тайно.

В случае смертной казни, как и во всех других случаях, наказание не становится причиной, предотвращающей преступление, так как преступник совершает преступление не потому, что он согласен с наступающим за это преступление наказанием и готов понести его, а потому только, что он надеется избежать наказания.

Наконец, самое главное: статистически, чисто опытным путем установлено, что применение смертной казни не уменьшает в обществе тех преступлений, за которые она применяется, точно так же, как «ее отмена не увеличивает их. Это в особенности верно применительно к убийствам в обществе — наличие или отсутствие смертной казни не влияет на их количество и качественные характеристики.

Следующий хрестоматийный пример явно опровергает аргумент о том, что смертная казнь оказывает дисциплинирующее воздействие на окружающих через устрашение. В 1894 г. во время публичной казни во Франции некоего г-на Ш. один из зрителей забрался на дерево перед гильотиной, чтобы лучше наблюдать за зрелищем. Его хотели снять и потому хорошо запомнили. Через год этого человека казнили на том же месте за то же самое преступление, которое совершил г-н Ш.

3. Смертная казнь приносит благо обществу тем, что освобождает его от особо опасных преступников.

На это можно возразить, что общество могло бы обезопасить себя от них и путем пожизненной тюремной изоляции. Если уж говорить о благе общества, оно должно состоять в том, чтобы возместить ущерб, нанесенный преступником. А смертная казнь как раз ничего не возмещает.

4. Смертная казнь может быть оправдана гуманными соображениями по отношению к самому преступнику, ибо пожизненное, беспросветное,

невыносимо тяжелое заключение в одиночной камере хуже, чем мгновенная смерть.

Во-первых, условия можно сделать более приемлемыми; во-вторых, если речь идет о гуманном отношении к преступнику, то логично было бы предоставить право выбора самому преступнику. Вообще гуманным (моральным) можно считать только такое действие, на которое получено согласие того (или тех), кого оно касается.

5. Смертная казнь есть простой и дешевый способ отделаться от преступника. Русский правовед А.Ф. Кистяковский, сам бывший противником смертной казни, очень точно писал:

«Единственное ее преимущество в глазах народов состоит в том, что она очень простое, дешевое и не головоломное наказание».

Этот аргумент редко формулируется открыто, но он, пожалуй, фиксирует самый реальный мотив, который лежит в основе смертной казни. Через смертную казнь государство именно отделяется от преступника, демонстрируя видимую силу при своей фактической слабости. Но это лишь доказывает, что моральные соображения являются здесь десятистепенными, используются лишь в качестве прикрытия.

Этические аргументы против смертной казни

Аргументы в поддержку смертной казни не выдерживают моральной критики. Но существуют ли моральные аргументы против нее? Да, существуют. Основными из них являются следующие.

1. Смертная казнь оказывает нравственно развращающее воздействие на общество.

Она оказывает такое воздействие непосредственно через людей, причастных к ней, и косвенно - тем, что в обществе самым фактом наличия смертной казни утверждается мысль, будто убийство хотя бы в каких-то случаях может быть справедливым, благим делом.

Граждане получают дополнительный мотив самим выступать стражами справедливости и путем самосуда расправляться с преступниками (например, убийцей), в особенности если они придерживаются мнения, что государственные чиновники недобросовестно исполняют свои функции.

Доказательством развращающего влияния смертной казни является то, что она фактически воспринимается и практикуется как страшный порок. Она совершается только как нечеловеческое, постыдное дело: палачи скрывают свою профессию; придумываются такие способы смертной казни, чтобы вообще нельзя было узнать, кто выступает в роли палача. Прокуроры, требующие, и судьи, выносящие смертный приговор, никогда бы сами не согласились быть его исполнителями, не говоря уже о законодателях, учреждающих эту меру наказания, или о философах, оправдывающих ее.

2. Смертная казнь является антиправовым актом.

Право основано на равновесии личной свободы и общего блага. Смертная казнь, уничтожая индивида, уничтожает и само правовое

отношение. Это не право, а, как писал Ч. Бекарриа, «война нации с гражданином».

Правовое наказание всегда индивидуализировано, направлено сугубо на виновника. В случае смертной казни фактически наказываются также родственники преступника, ибо она оказывает на них столь сильное воздействие, что может довести до сумасшествия или самоубийства, не говоря уже о тяжелых моральных страданиях.

В праве действует принцип восстановимости наказания, что позволяет до некоторой степени делать обратимыми случаи, когда совершается судебная ошибка. Применительно к смертной казни этот принцип нарушается: того, кого убили, нельзя вернуть к жизни, как и невозможно компенсировать ему нанесенный юридической ошибкой вред.

А такие ошибки являются не такой уж редкостью. Подсчитано, что, например, в США было вынесено 349 ошибочных смертных приговоров, 23 из которых были приведены в исполнение. Известен случай из советской практики, когда, прежде чем найти настоящего убийцу-маньяка, было поймано свыше десяти лжеубийц, многие из которых «сознались» и были приговорены к смертной казни.

3. Смертная казнь нечестива и лжива в том отношении, что она явно нарушает пределы компетенции человека.

Человек не властен над жизнью. Жизнь есть условие человеческих деяний и необходимо должна оставаться их пределом. Кроме того, человек не может безусловно судить о виновности, а еще менее говорить об абсолютной неисправимости преступника.

Эмпирические наблюдения показывают, что смертный приговор часто производит в том, кому он предназначен, глубокий духовный переворот; приговоренный начинает смотреть на мир другими, просветленными, совсем не преступными глазами. По крайней мере, в некоторых случаях казнь, даже если она не является судебной ошибкой, осуществляется тогда, когда в этом нет никакой нужды.

Замечено, что судьи, зачитывающие смертный приговор, испытывают непроизвольное внутреннее содрогание. Данный факт, как и устойчивое отвращение к профессии палача, инстинктивное нежелание общаться с ним, можно считать неявными знаками того, что смертная казнь на самом деле есть нечто нечестивое, лживое. Об этом же свидетельствует нечеловеческий ужас, который связан с убийством.

4. Смертная казнь есть покушение на коренной нравственный принцип самоценности человеческой личности, ее святости. В той мере, в какой мы отождествляем мораль с ненасилием, с требованием «Не убий», смертная казнь не может иметь нравственной санкции, ибо она есть нечто прямо противоположное. Не только аргументацией, которая ее обрамляет, но и фактом своего существования смертная казнь есть попытка контрабандным путем провести мысль, будто убийство может быть человеческим, разумным

делом. Отношение между смертной казнью, убийством и нравственностью совершенно точно выразил В.С. Соловьев:

«Смертная казнь есть убийство как таковое, абсолютное убийство, т.е. принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку»¹.

В заключение следует сказать, что хотя приводимые этические доводы в пользу смертной казни не обладают логической принудительностью, тем не менее они для многих людей кажутся достаточно убедительными. Общественное мнение во многих странах, в том числе в сегодняшней России, в целом склонно поддерживать практику смертной казни. Такая установка имеет силу исторической инерции, с той или иной степенью откровенности поддерживается официальной идеологией, закодирована в различных формах духовной культуры. Она имеет также корни в исторически сложившемся эмоциональном строе человека. Дело в том, что убийства, особенно когда они совершаются в изуверских формах, вызывают глубокое негодование, которое автоматически переходит в инстинктивную жажду мести. За этим стоит абсолютное неприятие убийства, желание немедленно и решительно покончить с ним. Необычайная сила этой в основе своей совершенно здоровой эмоциональной реакции заглушает взвешенный голос разума.

Конечно, мнение людей, тем более тогда, когда оно отчасти мотивировано праведным гневом, есть факт, с которым нельзя не считаться. Но не забудем, что некогда был обычай приносить людей в жертву богам и, надо думать, эта практика сопровождалась высоким душевным подъемом, а люди, которые выступали против нее, вызывали искреннее возмущение. Со временем ситуация изменилась. Люди пришли к мнению, что людей нельзя приносить в жертву - даже богам! Возникли новые представления, был сформулирован принцип «Не убий», принцип непротивления злу силой. Но в этих принципах сохранялись и сохраняются бреши: одна из них — смертная казнь. Вообще убийство считается нравственно недопустимым, за исключением тех случаев, когда это делается государством и якобы во имя самой нравственности. Ничего не мешает думать, что и в отношении этого заблуждения со временем также наступит интеллектуальное и эмоциональное прозрение общества. Современные дискуссии о смертной казни — шаг к такому прозрению.

8.2 Особенности современной биоэтики и ее главные проблемы

Биоэтика базируется на принципах, которых никогда не было в традиционной медицинской этике. И первый из них — принцип автономии личности.

В этике этот принцип впервые появился еще на ранних ступенях философии нового времени и был развит затем в работах Локка, Канта, Дж.Милля и др. Современное введение этого принципа в сферу охраны здоровья было вызвано необходимостью для врача совместно с

пациентом решать вновь возникающие моральные дилеммы в области медицины, вызванные бурным развитием биотехнологии, медицинской науки, генетики.

Но даже и эта очень важная переориентация — с прав врача на права пациента — не спасла от противоречий и новых моральных дилемм, продолжающих существовать и внутри обновленного образа биомедицинской этики. Примером такой дилеммы может служить противоречие между принципом заботы о здоровье пациента и косвенными нежелательными последствиями проявления этой заботы — классический пример: когда для спасения жизни требуется ампутация органа, например, конечностей, но при этом качество жизни пациента резко ухудшается. Кто должен в подобном случае принимать решение — врач или больной? Если раньше такое решение принимал врач, то сегодня при решении подобных противоречий принцип уважения автономии пациента является предпочтительным.

Разработка этого принципа осуществлена в особом, возникшем в результате длительного обсуждения, нововведении — принципе информированного согласия, впервые принятом в начале 80-х годов. Этот принцип предполагает (до начала лечения) сообщение пациенту полной информации о его состоянии, с учетом прогнозов возможных последствий, объяснение ему возможной степени риска, нежелательных результатов, раскрытие реальных альтернатив, предоставление права изменить решение и др. В отличие от практики патернализма подобное понимание прав человека (больного), его автономии, сегодня позволило рассматривать пациента как партнера и соавтора всех решений врача. И хотя и в этом случае сохраняется риск неавтономного участия пациента в решении своей участи, не снимается его зависимость от условностей, от неспособности правильно понять и оценить пользу и вред для своего здоровья, давление экономических обстоятельств и психологического стресса, однако принцип информированного согласия в ходе обсуждения приобретает все большее число сторонников. Например, Э.Пеллегрино утверждает, что “автономия стала центральным моральным правом компетентного пациента, а “информированное согласие” ныне является необходимым условием не только для экспериментальных процедур, но и для повседневной клинической практики”.

Не менее острые дебаты идут и вокруг опасений, связанных с возможностями манипулирования жизнью больных, новорожденных и умирающих, а также их органами и их генами, вызываемые новыми технологическими возможностями в медицине, генной инженерии и трансплантации. Здесь вновь встает множество проблем чисто этического характера, начиная с опасения, что полная информация о действиях врачей может повредить пациенту, в частности нанести ему психологическую травму, вплоть до сложнейшего вопроса о критерии смерти и идентичности личности (об этом речь пойдет ниже в специальном разделе).

Подчеркнем при этом, что принятие принципа информированного согласия имело своим источником не просто какие-то организационные или юридические удобства. Некоторые авторы склонны утверждать, что обращение к согласию больного и признание его автономии как права принимать решение, было вызвано желанием, осознанным или неосознанным, освободить врача от того груза моральной ответственности, который ложится на него, когда он, выступает в качестве единственного автора решений, т.е. переложить этот груз ответственности на больного. Еще одна, тоже весьма прагматическая причина — это упрощение юридической стороны дела: подписанный больным и заверенный юридически документ, (часто письменный) фиксирующий его волю, служит надежным основанием при решении сложных правовых вопросов, постоянно возникающих в сфере медицинского обслуживания. В качестве подтверждения такой практически-организационной и юридической подоплеку принятия этого важнейшего и исходного принципа биоэтики — информированного согласия — иногда приводится тот факт, что инициатором движения за признание права больного на участие в биомедицинских решениях, в США, например, выступили не сами больные, а администрация больниц и их профессиональный орган — Американская Ассоциация больниц. Именно этот орган в 1973 г. впервые в истории медицины принял билль о правах больных («Patient Bill of Rights»). В этом билле и было зафиксировано главное право больного — право на информационное согласие, т.е. добровольное и сознательное право больного принять или отказаться от предлагаемого ему курса лечения. Не отрицая самого факта, что инициатором этого революционного (со времен Гиппократ) решения является администрация больниц, нам кажется необходимо обратить внимание на другое: что или кто заставило эту администрацию действовать подобным образом? Скорее всего, — именно больные. Находясь на излечении в больнице, не имея физической возможности обращаться куда-либо со своими жалобами, просьбами и предложениями, кроме как к располагающимся здесь же в больнице представителям ее администрации, больные и не могли иначе выразить свое недовольство или свои требования. Именно с их подачи администрация больниц была как бы вынуждена начать обсуждать их проблемы и затем принимать соответствующие акты. Поэтому наша мысль о том, что вектор движения в биомедицинской этике от старой, традиционной ее формы, к новой, — к принципам биоэтики, идет не изнутри медицинской профессии, а извне — от больных, от пациентов, т.е. с другой стороны, остается правильной. Продолжим, что и не потребности юридического характера играют тут главную роль: юристы могли бы при желании достаточно четко регламентировать деятельность врачей подзаконными актами. Движение к биоэтике диктуется именно этическими, моральными причинами: жалостью и состраданием к бесправности больных, желанием защитить их права и интересы, положить конец унижению их человеческого достоинства, их полной зависимости от воли врача (и медперсонала). Эти этические причины,

и только этические, как бы и заставили врачей принять билль о правах больного, т.е. все более этизировать и гуманизировать медицину.

Итак, в основе биоэтического принципа информированного согласия лежит принцип уважения к пациенту, шире, к человеку в целом. Именно в силу признания этого уважения в биоэтике утверждается, что нужно не скрывать информацию (какой бы горькой она ни была), а сообщать правду пациенту относительно его состояния, и о возможных альтернативах лечения. И если вначале дискуссии шли по вопросу о том, нужно ли сообщать эту правду, то в последние годы центр в обсуждаемых проблемах переместился на вопрос, может ли пациент адекватно воспринять и даже просто понять даваемую ему информацию, т.е. о компетентности пациента. Но и здесь тенденция просматривается в сторону уважения к пациенту: от отношения к нему как к неспособному что-либо понять, подавленного страхом и болью, медицински неграмотного, которого поэтому лучше “для его же блага” обмануть (“святая ложь”) — к признанию его разумным существом, способным здраво обсудить сложившуюся ситуацию и на невидимых весах взвесить только ему одному известные “за” и “против”. Если еще совсем недавно не было принято спрашивать согласия пациентов даже на ампутацию или переливание крови (хотя многие верующие считают, что именно кровь является субстанцией индивидуальности), то в настоящее время признание прав человека зашло так “далеко”, что распространение получил критерий “субъективного стандарта”, что означает учитывание врачом индивидуальных особенностей личного мира пациента: “Информация должна дифференцироваться, поскольку у пациента могут быть индивидуальные или неортодоксальные убеждения, необычные проблемы, связанные со здоровьем, уникальная история семьи. В принципе информированного согласия в настоящее время выделяются несколько аспектов, которые интенсивно обсуждаются в литературе по биоэтике: информированность, компетентность, понимание, добровольность.

Хотя принцип уважения автономии личности, нашедший свое выражение в принципе информированного согласия является главным принципом биоэтики, составившим ее этический фундамент, но, как отмечают специалисты, во многих клинических обстоятельствах вес этого принципа не столь уж велик, тогда как значение второго принципа биоэтики — не причинения вреда — максимально. Тем более, что, как мы полагаем, многие моральные проблемы возникают тогда, когда два или многие принципы вступают в конфликт. Поэтому следующие три принципа биоэтики — не причинение вреда, благополучие пациента и справедливость — как бы устанавливают границы и условия применения каждого в отдельности и всех их вместе взятых.

Второй принцип биоэтики, также являющийся чем-то противоположным традиционной медицинской этике, хотя и тесно связанным с ней (*Primum non nocere*) — это принцип не нанесения вреда. Если в традиционной медицине главной целью лечения считалось

сохранение здоровья и жизни пациента (как бы любой ценой), то в этом втором принципе биоэтики общая цель лечения и охраны здоровья формулируется по новому — как всестороннее благополучие (well-being) пациента. Этот принцип утверждает, что если здоровье достигается потерей возможности полноценной жизни, то оно уже не может считаться единственной целью деятельности врача. Благополучие пациента выступает при этом как многостороннее, интегральное понятие, включающее в себя совокупность самых разных сторон “качества жизни”. Смысл этого нововведения может быть понят только с этической точки зрения: речь идет о моральных границах лечения. Лечение — не самоцель, оно не должно приносить вред пациенту (тем более, когда речь идет даже не о необходимом лечении, а о проведении биологических или медицинских экспериментов). Возникновение и утверждение этого принципа было спровоцировано, опять-таки, процессом усовершенствования медицинской техники и созданием все более изощренных биотехнологий: многие процедуры (в том числе и диагностические), точно также, как многие виды лечения могут наносить вред пациенту, т.к. имеют далеко идущие косвенные последствия. Однако смысл этого принципа невозможно адекватно выразить ни с конкретно-медицинской, ни с юридической точки зрения. Это не узкомедицинский императив, а религиозно-нравственный: не причинение зла и вреда другому человеку, (“Отойди от зла, сотвори благо”). В медицине он приобретает свое конкретное применение потому, что лечение воздействует не только на болезнь и даже не только на здоровье человека, но на нечто гораздо более важное — его самоощущение, его благополучие, его жизненные планы, стиль и качество его жизни. Принцип не причинения вреда этим аспектам измерения личности в процессе лечения болезни и охраны здоровья как бы лимитирует границы медицины, и утверждает, что более важной для человека является не медицина, а мораль, что здоровье — не главная моральная ценность человеческой жизни, что жизнь нельзя минимизировать до состояния здоровья или благополучия биологического организма, что быть здоровым — является не конечной целью и смыслом жизни человека, а лишь средством (хотя и очень важным) для достижения других жизненных целей, для обретения смысла жизни, и для постановки высших целей существования. Мы видим, что и здесь, в этом принципе, прогресс от традиционной медицины в сторону биоэтики идет по пути ограничения сферы медицины и расширения сферы этики, что в сфере понимания здоровья и телесного благополучия выглядят особенно убедительно. И здесь мы вновь видим, что деятельность врача регулируется не столько изнутри его профессии, сколько контролируется и корректируется извне — с точки зрения интересов пациентов. Именно пациенту предоставляется право самостоятельного выбора из разных возможностей — в том числе и не лечения, отказа от лечения, тогда как врач по определению не имеет права отказываться лечить.

От принципа не причинения зла не так легко отличить следующий принцип биоэтики — принцип благополучия пациента и обязанность заботиться о максимально возможном варианте его физического благополучия. В упоминавшейся выше, ставшей уже хрестоматийной работе, посвященной принципам биоэтики — книге Тома Бьючемпа и Джеймса Чилдресса “Принципы биомедицинской этики” авторы проводят это различие следующим образом. Если принцип не причинения вреда, — пишут они, — можно выразить в виде одного правила: “никто не должен причинять зло и вред”, то принцип благополучия следует выразить в трех правилах: “каждый должен мешать злу и вреду”, “каждый должен воздерживаться от зла и вреда”, “каждый должен делать добро или способствовать ему”. Это означает, что все три формы содействия благополучию включают позитивные действия — мешать злу, воздерживаться от него и поддерживать добро, тогда как не причинение зла подразумевает только одно действие — неделание зла. И хотя при этом авторы весьма критично относятся к вопросу, являются ли все перечисленные формы действительными обязанностями (в точном смысле этого слова), для нас важно подчеркнуть, что все эти правила имеют достаточно явный специфически моральный характер. Из них вытекают такие принципы как “не убий”, “не причиняй страдания”, “не калечь”, “не ущемляй свободы”, “не лишай удовольствия” и т.д., и т.п. Ни одно из этих правил не является, конечно, абсолютным, хотя они и воспринимаются как самоочевидные. Ими часто приходится жертвовать ради более важных вещей, например, часто бывает нужно, с согласия пациента, причинить ему меньший вред, чтобы не причинить больший. Более того, иногда оправданным будет причинить вред одному ради блага многих. Но особенностью этих правил является то, что их нарушение всегда требует морального оправдания, объяснения правильности принесенного их нарушением вреда. А врачу приходится особенно тщательно объяснять пациенту все свои действия подобного рода. И тенденция здесь такова, что права на стороне пациента: он заинтересован в минимизации причиняемого ему в процессе лечения вреда и максимизации его пользы. А это — еще одно завоевание этики, требования которой более, чем что-либо иное, способствуют прогрессу в области методов лечения, улучшения работы всех звеньев медицинского обслуживания, повышению стандартов здравоохранения.

А следующий общий моральный принцип, оказавшийся “востребованным” в биоэтике, приложение которого к решению биомедицинских проблем также является неким знаком “этизации” медицины, является принцип справедливости. Этот общеморальный принцип, как правило, не вызывает открытых возражений. Его сложность состоит в том, что, во-первых, он тоже нередко вступает в противоречие с другими принципами, а во-вторых, будучи достаточно абстрактным, требует четкого применения в разных ситуациях. Особенно остро этот вопрос встает применительно к проблеме распределения ресурсов в условиях их дефицита.

Какого больного следует лечить в первую очередь? Как установить очередность получения органов для трансплантации, дорогостоящей аппаратуры и лекарств, а иногда и “обычного” медицинского обслуживания. Каков тот “минимум” здравоохранения, который имеет право получить каждый человек без исключения? Как мы видим, это проблемы, которые затрагивают и общество в целом, и каждого отдельного человека. Более того, главная социальная и моральная проблема медицины в этом аспекте может быть сформулирована так: имеет ли каждый человек право на охрану своего здоровья, или такое право является привилегией только состоятельных членов общества. Если в прошлом охрана здоровья и квалифицированная медицинская помощь всегда были в обществе уделом немногих, то в настоящее время право на защиту здоровья рассматривается как одно из фундаментальных прав личности, а нарушение этого права (например, для заключенных или инфицированных СПИДом) часто рассматривается как одна из форм дискриминации. Чувство моральной справедливости требует также и оказания медицинской помощи тем, кто потерял здоровье не по своей вине, а в результате военных и экологических катастроф, стихийных бедствий, халатности должностных лиц. И хотя эти проблемы кажутся отчасти экономическими, но главное в них — этический смысл: какими принципами следует руководствоваться при распределении ресурсов, является ли моральной обязанностью обеспечение минимально удовлетворительного уровня здравоохранения для всех граждан, должно ли государство и правительство вообще заниматься решением этих проблем, или нужно сделать их сферой рыночных отношений и будет ли это справедливо. А может быть, эти отношения должны вообще строиться не на принципе справедливости, а на чисто моральных принципах — милосердии, сострадании и жалости? Тем более, что принцип справедливости так часто вступает в противоречие с принципом автономии личности? Ведь в прошлые времена разного рода приюты и богадельни были делом частной инициативы. Почему же в наше время они почти целиком входят в ведение государства? Ответ на эти и подобные вопросы должен состоять в том, что старые подходы обнаружили свою неадекватность именно принципу справедливости. Охрана здоровья в наше время стала не только более дорогостоящим и более технологичным делом, но и более социально значимым. Вот почему она должна базироваться не на добровольной благотворительности, а на принципе социальной справедливости. Превращение охраны здоровья в право человека означает гарантии соблюдения этого права государством, его независимость от желаний или возможностей отдельных лиц. Важным моральным основанием права на здоровье является и то, что здоровье представляет собой не только индивидуальное, личное благо, но имеет и общественную ценность.

И хотя многие теоретики правильно подчеркивают, что трудность применения принципа справедливости в биоэтике во многом связана с тем, что пока еще не существует единой теории справедливости, что

приблизительно равно популярны три противоположные теории — эгалитаристская, утилитаристская и либертарианистская, однако для нас важно подчеркнуть растущую убежденность в необходимости справедливости как принципа решения проблем, возникающих в сфере защиты здоровья.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМ. Ф. СКОРИНЫ