



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Профессор М. О. Шахов

(РАГС)

К ВОПРОСУ О РАЦИОНАЛЬНЫХ ОБОСНОВАНИЯХ ЭТИКИ

Важнейшим среди качеств, сближающих научное и религиозное знание мне представляется реализм или объективный характер обоих видов знания, стремящихся давать адекватное представление об устройстве мироздания и в этом решительно расходящихся с релятивистскими концепциями познания¹. В то же время приходится констатировать, что уверенность в обладании истинными знаниями об устройстве мироздания регулярно порождает у богословов и у ученых претензии, на то, что они также обладают и знанием о том, каким должен быть мир. Можно ли говорить о наличии онтологической, сущностной связи между знанием о мире и системой ценностей, можно ли вывести второе из первого?

Хотел бы оговориться, что я не делаю, без особой необходимости, различия между оценочными и предписывающими высказываниями, ввиду того, что в рамках обсуждаемой проблемы эти высказывания, как правило, могут быть сводимы друг к другу. То, что оценивается положительно, есть должное, то, что оценивается негативно – есть воспрещаемое. В деонтической логике нормы иногда рассматриваются как частный случай оценок. Особые случаи, например, когда прескрипция не содержит моральной оценки предписываемого действия и представляет собой подобие технической инструкции, алгоритма, оговариваются нами специально.

Обсуждая проблему «выводимости» ценностей из знаний, следует заметить, что в истории философской мысли не менее представительно разработана и альтернативная точка зрения, согласно которой рационалистический дискурс постоянно выступает в роли «служанки ценностей», изобретая обоснования тому, что изначально постулировано волевым решением в качестве моральных норм. Вспомним хотя бы известное изречение Ницше: ««нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как собственно возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется им в виду)?»².

Б. Рассел также скептически относился к стремлениям философов выводить нормативные утверждения из знания о мире и полагал, что первично их желание навязать миру некие представления о должном и недолжном, а не знание объективной реальности, из которой выводимы эти суждения долженствования. «Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонизировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с

¹ Данная проблема подробно рассмотрена в моей статье «Реализм как общая основа религиозного и научного знания» // Вопросы философии, № 10, 2008. – С. 66-77

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. в 2 т. М, 1990. Т.2. С.244.

другой стороны — этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобретали аргументы, часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений»³.

В подтверждение высказанной выше позиции Ф. Ницше и Б. Рассела можно привести множество примеров из истории религиозной, философской, политической мысли, когда рациональная (или псевдорациональная) аргументация, претендующая на познание законов бытия использовалась в обоснование идеалов, религиозных или этических норм, молчаливо принятых мыслителем изначально, чтобы имитировать их неопровержимую доказанность. Но нас интересует другая проблема — а может ли добросовестный познающий разум вывести должное из сущего, обосновать существование идеалов и норм человеческого бытия из знаний об устройстве мироздания?

На этот вопрос можно получить три варианта ответов: положительный, отрицательный и сугубо отрицательный. Первый дает, в частности платонизм и другие формы объективного идеализма, а также традиционная христианская теология. Марксизм также по своему отстаивает детерминированность этических норм и идеалов объективной социальной реальностью.

Второй ответ, провозглашающий дуализм бытия и долженствования, невозможность вывести оценочные утверждения из описательных утверждений, восходит к т. наз. принципу Юма и прочно утверждается в секуляризированной философии. Как отметил Юм в «Трактате о человеческой природе», авторы всех известных ему этических теорий в своих рассуждениях постоянно и незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», не указывая оснований такого перехода⁴. Юм полагал невозможным построить логически правильное умозаключение, все посылки которого описательные, а вывод оценочный. Согласно этому принципу моральные нормы невыводимы из знаний о сущем.

Третий ответ, названный нами «сугубо отрицательным» дается релятивистскими философскими концепциями, в том числе постмодернистскими и постпозитивистскими теориями: не только невозможно из знаний о мире вывести оценочные утверждения, но и самих этих знаний не существует — есть лишь альтернативные субъективные видения мира.

Уже в философии Платона нашли отражение две важные идеи, связывающие знание и этические нормы, духовные ценности. Во-первых, Платон обнаруживает взаимосвязь между представлениями о бессмертии души (описательные высказывания, суждения существования) и необходимостью придерживаться норм нравственности (оценочное высказывание, суждение долженствования). «Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее» (Федон, 107с)⁵. Таким образом, знание о неизбежном справедливом воздаянии, подготовленном

³ Рассел Б. История западной философии. В 2-х т. М., 1993. Т.2. С. 348-349.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе// Соч.: В 2-х т. М., 1996. Т. 1. С. 511

⁵ Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 81.

каждому в вечности становится рациональным основанием для нравственного поведения.

Во-вторых, Платон, по преимуществу в ранних сократовских диалогах, делает акцент на рациональном объяснении дурного поведения, согласно которому человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но из-за незнания того, что такое подлинное благо и удовольствие: «те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания...» (Протагор, 357d)⁶. Таким образом, уже в античной философии была представлена идея о том, что знание является основанием, определяющим этические нормы, представления о добре и зле, должном и недолжном или, говоря более современным языком, основой для духовных ценностей.

При этом у Платона знание о должном не выводится из ценностно нейтральных суждений существования. Должное само есть существующее: это платоновские объективные идеи добра, справедливости, которые мы познаем. Эти представления сохранились и в позднейшей философской мысли. «Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (М. Шелер, Дж. Э. Мур и др.), т. е. так или иначе признают существование особого объективного мира ценностей, вообще не фиксируют какой-либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение не отличается принципиально от познавательного; моральное суждение, напр., трактуется как “знание добра”»⁷.

Перед тем как обращаться к христианскому взгляду на связь между знанием и системой ценностей, следует оговорить, что в традиционной христианской лексике понятие «духовные ценности» в том значении, в котором оно используется в литературе позднейшего времени, не использовалось. С богословской точки зрения этот термин нельзя признать удачным, так как он имплицитно полагает, что объединенные этим собирательным определением понятия обладают автономной, самостоятельной ценностью, в то время как все в мире ценно лишь постольку, поскольку служит цели приведения человека к Богу и спасению душ человеческих.

В христианском богословии имеется ясная связь между описанием устройства мироздания и морально-этическими требованиями. Среди важнейших элементов христианских представлений о мире – учение о бессмертии человеческой души и о загробном воздаянии праведным и грешным⁸. Эта доктрина содержит утверждения, не поддающиеся непосредственной опытной проверке, их истинность принимается на веру, однако, они относятся к описательным, а не к оценочным или предписывающим высказываниям.

Но это знание (описательные суждения) нуждается в дополнении оценочными и прескриптивными высказываниями, позволяющими узнать, какое именно поведение принесет личности награду, а какое – наказание в загробной жизни. (Например, некоторые язычники, верящие в бессмертие души, убеждены, что наибольшего вечного блаженства сподобится убивший как можно больше врагов и забравший их души).

Предписания и оценки содержатся в библейских заповедях, которые по своей природе являются богоустановленными, имеют сверхъестественное происхождение. Будучи, с богословской точки зрения, даны свыше, а не созданы людьми, эти заповеди имеют вечную и неизменную природу, изменить их не во власти человечества. Знание (принятие на веру в качестве истины) о божественном

⁶ Там же. С. 247.

⁷ Максимов Л.В. Суждения моральные // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2000. С. 666.

⁸ Особый случай представляет кальвинистское учение о предопределении, в рассмотрение которого мы здесь не входим.

происхождении заповедей обосновывает в глазах христиан их абсолютный и непререкаемый авторитет.

От оценочных высказываний нерелигиозной этики христианские заповеди отличает, а с описательными высказываниями сближает то, что они описывают объективно существующий над человечеством богоустановленный закон, в то время как другие оценочные и предписывающие высказывания выражают отношение к субъекту, но не являются самостоятельно существующими. Христианские заповеди можно назвать описательно-оценочными суждениями. Сочетание суждений существования (существует бессмертная душа, рай и ад) с суждениями долженствования (заповеди) образует рациональное обоснование необходимости соблюдения и исполнения заповедей.

Мотивируя необходимость нравственного поведения загробным воздаянием, учением о рае и аде, христианская доктрина подразумевает, что каждый стремится попасть в рай и избежать ада. Но как быть с атеистическим контрдоводом: «а если я хочу в ад, а не в рай, тогда что побудит меня соблюдать Божии заповеди?» Ад и рай, если не иметь в виду пошлые атеистические карикатуры, по определению есть, соответственно, место мучений, которых все стремятся избежать и место блаженства, которое все стремятся обрести. Если в гипотетическом «аду» кто-то может получать удовольствие (например, мазохист), то это уже не ад, это *contradictio in adjecto*. Ад есть «материальное», вернее объектное воплощение понятий «нежеланное», «неприемлемое» и т.п., воплощение отрицательных ценностей, так же как рай – положительных. Понятие «ад» определяется как то, к чему никто не может стремиться и чего все хотят избежать, т.к. он есть «абсолютное страдание».

От этого объяснения легко перейти к более общему объяснению соотношения описательных и оценочных суждений. Если признается объективное существование абсолютных ценностей, которые для всех и всегда по определению одинаковы⁹, то эти абсолютные ценности соответствуют описательно-оценочным высказываниям и проблема перехода от описания к оценке снимается.

Х. Альберт в параграфе своей книги, посвященном проблеме обоснования этических убеждений, не затрагивая напрямую христианство, склонен видеть причину того, что проблематика отношений между ценностным познанием и познанием предметным стала обсуждаться в философии сравнительно поздно в том, что характерный для обыденного сознания платонизм усваивал ценностям тот же статус данностей, что и фактам. Только поступательное развитие мысли преодолело этот «пережиток» и обнаружило дуализм бытия и долженствования¹⁰. Нам же представляется, что по мере перехода от традиционного (но не обязательно обыденного) христианского мировоззрения, в котором ценности (скажем точнее, заповеди), хотя и не были самостоятельными платоновскими сущностями, но имели статус «данностей» от Бога к секулярному мировоззрению, в котором они утратили внятный онтологический статус и образовался (а не обнаружился!) разрыв между бытием и долженствованием.

Р. Декарт обосновывал истинность познания мира тем, что Бог не будет обманывать нас, представляя нам в виде ясной и очевидной истины то, что ею не является. Нам следует указать на еще один аспект связи между знанием и этикой в христианском мировоззрении, связанный с богословской проблемой вменяемости, т.е. ответственности личности за совершаемые поступки. Земной мир, а также проявления в нем Бога должны быть до некоторой степени, хотя и не полностью,

⁹ Одинаково даны, как внешняя реальность, а не одинаково воспринимаются всеми субъектами.

¹⁰ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 81.

доступны человеческому познанию. Человеческий разум способен правильно познавать окружающую объективную реальность и причинно-следственные связи. Простейший пример: если я знаю, что удар камнем или ножом способен привести к смерти человека и наносу ему такой удар, я сознательно нарушаю заповедь «не убий». Но в непознаваемом и непредсказуемом мире я был бы не способен предвидеть, что какое-то, доньше совершенно безвредное движение внезапно окажется смертоносным. Никогда ранее указывание на человека пальцем не причиняло никому физического вреда и вдруг, в этом воображаемом, лишенном познаваемых закономерностей мире кто-то умирает от того, что на него показали пальцем. В таком мире не было бы возможности сознательно соблюдать заповеди и сохранять идею справедливой кары за их нарушение¹¹.

Христианское учение говорит также о том, что познание сотворенного мира дает некоторое знание о Творце: «Небеса проповедуют славу Божию и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18; 2). Согласно апостолу Павлу, познавая Бога через познание мира, люди получают не только дескриптивную, но и прескриптивную, нормативную информацию. Познание прямо увязывается с долгом: «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою, ибо то, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы...» (Римл. 1; 18-20).

Нам представляется очень важным обратить внимание на эти положения христианской гносеологии, так как стало уже общим правилом делать акцент только на высказывавшемся христианскими мыслителями скептическом отношении к ученым, изучающим земной мир («мудрость мира сего есть безумие пред Богом» 1 Кор. 3; 19). На самом деле, в этих словах осуждается не всякая попытка познания мира, но лишь познание, отвергающее Бога и намеревающееся найти ответы на смысложизненные вопросы, не обращаясь к Богу. Совокупное познание сотворенного мира и сверхъестественного откровения, выражающееся в описательно-оценочных высказываниях, способно стать основой для формирования ценностно-целевых установок (христианское учение о спасении, христианская этика). В отношении же познания, ограничивающегося только изучением тварного мира, христианство предвосхищает принцип Юма, настаивая, что здесь переход от описательного многознания к должностованию невозможен.

Так, применительно к протестантизму, Л.Н. Митрохин уточнял ставшее хрестоматийным положение о его враждебности науке и человеческому разуму. «Действительно, можно привести немало высказываний, казалось бы, подтверждающих такое мнение. (...) Но имеется одна тонкость, которая решает дело: в данных высказываниях речь идет о науке в строго определенном смысле — как средстве богопознания, способности человеческого разума проникнуть в божественную тайну «спасения». (...) Между тем в отношении к природе и социальной среде, настаивал Лютер, разум — величественный дар Бога, отличающий человека от животного, — это эффективный и достаточный инструмент решения земных проблем (то есть обеспечения физического существования и регулирования социальных отношений). Лютер высоко оценивает и практическую эффективность науки, поскольку она восстанавливает господство человека над природой, утраченное Адамом»¹².

Релятивистские и конвенциональные теории истины несовместимы с христианской гносеологией, предполагающей, что наши знания о мире содержат

¹¹ Грех, совершенный в условиях непреодолимого неведения или случайно, тем не менее тоже считается прегрешением, хотя и менее тяжким, чем сознательное противление воле Божией.

¹² Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008. С. 887-888.

верное отражение реальности, и на них зиждется идея вменяемости. Сделанный нами здесь акцент на рационалистичность христианской гносеологии и этики может показаться противоречием традиционному для богословия подчеркиванию сверхразумного начала в христианстве. Однако все должно рассматриваться в конкретно-историческом контексте. Действительно, в условиях полемики с атеистическим рационализмом, претендующим на всеведение разума, отстаивающим механический детерминизм, христианство всегда обращает внимание на слабость и ограниченность человеческого ума. Но в сопоставлении с постмодернистским агностицизмом, отрицающим саму возможность отличить истину от заблуждения, добро от зла, христианство будет отстаивать возможность объективного (хотя и не исчерпывающего) познания реальности, ибо оно дает возможность прогнозировать результаты своих действий и соотносить их с требованиями христианской этики.

В то же время особенностью христианской гносеологии является положение о связи познающих способностей личности с уровнем ее духовно-нравственного совершенства. Это относится, по преимуществу, не к познанию материального, тварного мира, не к естественнонаучному знанию, а к познанию глубинного смысла богооткровенных истин Священного Писания, к различению истины и лжи, добра и зла. Святой подвижник, праведник считается более способным познать истины (имеющие нравственное, а не только дескриптивное измерение), нежели высокообразованный человек низких моральных качеств. В этом принципиальное отличие христианской теории познания от классического рационализма, идеал которого – максимальная intersубъективность знания, достигаемая в том числе за счет его освобождения от влияния индивидуальных особенностей познающего субъекта.

Конечно, это не означает, что благочестие и праведность имеют такое же значение для успеха естественнонаучных исследований. Отметим также, что в прошлом библейские и святоотеческие натурфилософские представления считались в христианстве более верными, чем научные достижения именно в силу духовного авторитета их источника. В новое время христианская теология пошла путем реинтерпретации и иносказательного истолкования библейской натурфилософии.

Христианская доктрина вводит более усложненное представление о причине дурных поступков по сравнению с античным учением о недостаточном знании. Однако, в отличие от психологических теорий новейшего времени, причина дурных и неразумных поступков видится не в иррациональных движениях души, а в греховности человеческой природы. Апостол Павел в таких выражениях описывает противоречия между разумным стремлением к добру и злыми делами: «...желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7; 18-23).

Платоновская концепция, согласно которой знание существующего определяет знание должного и надлежащее поведение человека, доведенная до логического предела, оборачивается учением об абсолютной детерминированности поведения личности внешней реальностью, несовместимым с христианским пониманием свободы воли. Но учение о свободе воли и о личной ответственности за сделанный выбор предполагает, что субъект обладает адекватным знанием о существующем (об условиях, в которых совершается выбор) и о должном (о заповедях, в

соответствии с которыми будет оцениваться выбор). Например, апостол Павел говорит: «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали, да будет анафема» (Гал. 1; 8). С гносеологической точки зрения, это наставление предполагает: а) что люди, к которым оно обращено, способны верно сопоставить прежнее и новое высказывания (благовествование) и сделать правильный вывод об их соответствии/несоответствии; б) право и долг личности самостоятельно делать вывод об ортодоксальности нового благовествования и действовать на основании этого вывода. Эти апостольские слова неоднократно использовались в старообрядческой полемической литературе для обоснования причин неподчинения старообрядцев церковным властям, которые навязывали им «новую веру».

В христианстве свобода воли воспринимается не как самостоятельная ценность, не как возможность делать все что угодно по собственному произволу, но как возможность сделать правильный, угодный Богу выбор. Во многих современных нам нехристианских концепциях прав человека свобода понимается именно как самоценность, как возможность произвола, пусть и ограниченного некими социальными рамками.

Наука Нового времени и Просвещения, опровергнув, как представлялось тогда, значительную часть христианской натурфилософии, с неизбежностью подорвала авторитет норм христианской этики, выведившихся из этой картины мира, основывавшихся на ней. Детерминизм и сциентизм породили иллюзию возможности построения новой этики на естественных основаниях разума, «реинкарнировав» в эпоху Просвещения платоновскую идею о знании как основе для этического совершенствования личности.

Проблема связи между знанием и ценностями находит в этот исторический период отражение не только в «чистой» философии, но и в попытках выстраивания независимого от христианства естественного права и концепции прав человека¹³. Право, как и этика, содержит в себе систему прескриптивных высказываний, суждений долженствования. Религиозное право онтологизировало и сакрализовало правовые нормы: заповеди и каноны можно рассматривать как оценочно-описательные высказывания, ибо заповеди Божии есть объективная данность, познаваемая нами и в то же время, содержащая в себе оценки и указания.

Христианская версия естественного права выводится из законов природы, понимаемой как Божественное творение. Лаицизированная версия юснатурализма (естественного права), зародившаяся несколько ранее Просвещения, выводит нормативные утверждения из природы человека самого по себе. Мысль о человеке как Божественном творении постепенно отходит на задний план и вовсе исчезает.

Просвещение, несущее в себе идею знания как орудия преобразования и надлежащего устроения мира одновременно, в силу своей антиклерикальной и богоборческой направленности, отказывается от теологического пути «ипостазирования», признания данной от Бога сущности ценностей и идет путем их постулирования в качестве якобы выводимых из самой природы человека прав и норм, нашедших воплощение в Декларации прав человека 1789 г. По поводу последней Ипполит Тэн писал: «Большая часть ее статей – не более чем абстрактные догмы, метафизические определения, более или менее надуманные, то есть более или менее ложные аксиомы, туманные и противоречивые, воспринимаемые во многих, в том числе противоположных смыслах, пригодные для пышных речей, но не для эффективного применения, простое украшение,

¹³ Проблема прав человека, попыток их обоснования и критического философского анализа подробно рассмотрена в работе Alain de Benoist «Au-dela des droits de l'homme. Pour défendre les libertés». P., 2004.

разновидность высокопарного поучения, тяжеловесная и бесполезная»¹⁴. Однако, оценочные и предписывающие высказывания Декларации и юснатуралистских концепций остаются без обоснования, основанного на суждениях существования. К. Поппер справедливо замечает, что «решение бороться с рабством не зависит от факта, что все люди рождаются равными и свободными и никто не рождается в цепях. Действительно, ведь даже если все мы рождаемся свободными, скорее всего найдутся люди, пытающиеся заковать других в цепи и даже верящие в то, что они должны это сделать»¹⁵.

В отношении концепций прав человека и естественного права практический опыт показал, что «принцип Юма» вполне подтверждается: в обезбоженной картине мироздания невозможно логически вывести оценочные утверждения из описательных высказываний о природе и человеке таким образом, чтобы результаты опытов такого выведения, произведенных разными авторами, оказались не противоречащими друг другу и общеубедительными. Как отмечает современный российский правовед, «представители естественной теории права... оказываются неспособными не только определить систему природных, естественных прав человека, но и найти критерии этих прав. В результате каждый исследователь их формулирует субъективно, произвольно и зачастую весьма проблематично»¹⁶.

Ален де Бенуа приводит малоизвестную историю, весьма ярко демонстрирующую, что и в наше время «права человека», навязываемые мировому сообществу (в том числе силой!) в качестве «священных скрижалей» и фундаментальных законов бытия человечества, не поддаются рациональному обосновыванию. В процессе подготовки текста Всеобщей декларации прав человека, принятой резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН в декабре 1948 г., был создан международный комитет для того, чтобы собрать мнения некоторого числа «моральных авторитетов». Относительно философских основ новой Декларации прав человека было запрошено мнение примерно 150-ти интеллектуалов из разных стран. В результате это предприятие провалилось и его организаторы были вынуждены ограничиться констатацией несовместимых противоречий в полученных ответах. Не сумев добиться никакого согласия, комиссия ООН по правам человека решила не публиковать результаты проведенного опроса. Было принято решение отказаться от обоснования того, что намеревались утвердить¹⁷.

Свое решение проблемы соотношения знания и ценностей предлагала и марксистско-ленинская философия. Марксизм претендует на логическую выводимость своей системы ценностей из марксистских представлений об устройстве бытия. Исходя, как и любая философско-мировоззренческая система, из набора принимаемых на веру фундаментальных аксиом, марксизм-ленинизм выстраивал рациональную систему рассуждений и выводов, которая претендовала на познание «наиболее общих законов» развития бытия и человеческого общества. (Причина неадекватности марксистско-ленинской концепции мироздания нам представляется не столько в отступлении от рациональности и законов логики при построении системы под влиянием идеологических установок, сколько в ошибочности исходной аксиомы, называемой марксистами ответом на «основной вопрос философии»). Претензия на то, что марксизм-ленинизм построил «подлинно научную» картину мира, познав объективные закономерности его развития, в качестве неизбежного следствия порождала и претензию на знание каким должен

¹⁴ Цит. по: A. de Benoist. Op. cit. P. 39.

¹⁵ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 96.

¹⁶ Сырых В.М. Логические основания общей теории права. В 2-х т. М., 2000. Т. 1. С. 143-144

¹⁷ A. de Benoist. Op. cit. P. 37.

быть мир, становилась основанием для марксистско-ленинского учения о духовных ценностях.

Можно бесконечно долго обсуждать субъективную сторону проблемы, например, спорить о том, не лежало ли на самом деле в основе марксистско-ленинского учения иррациональное стремление к бунту, к революции, под которое затем подверстывались псевдонаучные и псевдорациональные аргументы (вспомним хотя бы мысль Ницше, приведенную нами ранее). В рамках обсуждаемой нами темы важно другое: в теории марксизма-ленинизма четко прослеживается связь между тем, что позиционировалось в качестве объективного знания о реальности и духовными ценностями. Если считаются познанными и позволяющими предвидеть будущее человечества закономерности развития истории, как смены общественно-экономических формаций, то из комплекса описательных высказываний о прошлом, нынешнем и будущем становятся выводимы оценочные суждения, в которых добром признается то, что содействует скорейшему наступлению объективно неизбежного «светлого будущего».

Таким образом, марксистская установка на преобразование мира в соответствии с полученным на основе знаний о мире идеалом, афористически оформленная еще в 11-м тезисе Маркса о Фейербахе: («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»), не является спецификой марксизма. Пример марксизма показывает, что учение, претендующее на адекватное познание объективной реальности, вопреки принципу Юма, делает переход от суждений существования к суждениям долженствования, выводя из знаний о мире утверждения о том, каким должен быть мир в идеале (по Божьему замыслу, в соответствии с объективными законами развития и т.д.)

Однако такая рационализация добра и зла, имеющая место не только в марксизме, но и вообще в сциентистских концепциях, фактически переводит их из категории оценочных высказываний в описательные, уподобляет социальную деятельность естественнонаучному эксперименту. «Чтобы достичь цели (идеального общественного устройства), надо сделать это и надо не делать этого» (ср. В.И. Ленин: «Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата... Нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся...»¹⁸) – подобно тому как «чтобы растворить железо надо поместить его в раствор соляной кислоты». Как и деятельность экспериментатора-химика, социальная деятельность оценивается как «соответствующая/не соответствующая объективным законам», хотя и с использованием квази-ценностных, а на самом деле превратившихся в описательные высказываний. «Должное-недолжное» переходит в «истинное-ложное».

Тем не менее, опровержение принципа Юма здесь только кажущееся. При более внимательном рассмотрении мы обнаруживаем, что марксистско-ленинская и любая иная теория, пытающаяся обосновать необходимость преобразования мира в соответствии с полученными в результате его познания идеалами и ценностными установками, «контрабандой», иногда не замечаемой в качестве кажущейся очевидности, протаскивает максимум, согласно которой, познав объективные законы развития, надо непременно им следовать, стремясь улучшить жизнь человечества, а не наоборот, противоборствовать этим законам с целью истребить человечество. (При этом представления о том, что есть «улучшение» являются весьма субъективными). Утверждение о том, что вследствие научно доказанной неизбежности наступления коммунизма человечеству надо прилагать все усилия для его построения, ничуть не более логически следует из исходной посылки, чем

¹⁸ Ленин В.И. Соч. Т. 31. С. 267, 268.

утверждение что человечеству, чтобы избежать неотвратимого коммунизма надо совершить коллективное самоубийство. Равным образом, из того несомненного факта, что все люди смертны, не следует моральной необходимости способствовать увеличению смертности. Таким образом, логически безупречного перехода от сущего к должному не получается.

Рассмотрим еще одну аналогию - в медицине переход от сущего к должному, от знания об организме к учению о здоровом образе жизни, должном режиме, профилактике и лечении заболеваний кажется очевидным. Однако в медицине, как и в научных теориях идеального общественного устройства незаметным образом (ввиду его кажущейся самоочевидности) привносится ценностно-целевой элемент. Медицина не просто изучает данность: человеческий организм, воздействия на него внешней среды, болезни и т.д., но с заранее поставленной и никак не вытекающей из самого изучения человеческого организма целью: излечить и сохранить здоровье. Человек обладающий теми же медицинскими знаниями равным образом может быть и специалистом, разрабатывающим новый вид химического или биологического оружия. Его знания о сущем никак не определяют цели, ради достижения которой он их применяет.

Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: «нельзя делать зло людям (а что такое зло?), потому что нельзя делать зло людям». Как отмечает Х. Альберт, «как только предположение о существовании автономного мира ценностей или чистой сферы ценностей и долженствования оказывается иллюзией..., то ищущему надежных оснований мышлению недостает каждый раз отправной точки для предотвращения вторжения чистого произвола в философию морали»¹⁹. Нетеологические концепции морали подчас оказываются вынужденными имплицитно или явно наделять ценности самостоятельной сущностью, уподобляясь классическому платонизму.

Альтернативой «возврата к Платону» является путь релятивизации как знания, так и ценностей. Представляется весьма показательным, что идея о невозможности логического перехода от описательных утверждений к оценочным утверждениям, и, следовательно, о невозможности вывести духовные ценности и этические идеалы из знаний о существующем мире была высказана именно Д. Юмом. Хотя Юм и не использовал для обоснования данного принципа доводы, основанные на его агностической гносеологии (он вообще не привел никаких убедительных аргументов в его поддержку), не случайно, что именно философ-агностик, не разделяющий корреспондентной теории истины, сформулировал этот принцип, в сущности несовместимый с традиционной христианской гносеологией и этикой.

И в дальнейшем идеи автономии морали от научного знания, о невыводимости оценочных утверждений из фактических утверждений развивали мыслители, которые в области гносеологии трактовали знание иначе, нежели как адекватное представление об объективной реальности. Так, невозможность вывести моральное положение из научных положений отстаивалась А. Пуанкаре, который полагал, что научное знание имеет конвенциональную основу. К.Р. Поппер, отстаивавший идею о дуализме фактов и норм, о невозможности вывести предложение, утверждающее норму, из предложения, утверждающего факт, как известно, был склонен видеть в знании лишь предположение, на настоящий момент не опровергнутое. Глубоко

¹⁹ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 84.

закономерным представляется, то, что Поппер заявлял: «Теория, утверждающая, что истина очевидна и каждый, кто хочет, может ее увидеть, лежит в основе почти всех разновидностей фанатизма»²⁰. Конечно, этот упрек прежде всего был адресован современным Попперу идеологическим доктринам, в первую очередь марксизму-ленинизму, однако и традиционное, не проникшееся экуменическим духом христианство со своей верой в единственную исповедуемую им Истину тоже подпадает под попперовскую формулу. В сущности, можно вполне согласиться с попперовской посылкой, согласно которой теория очевидности и доступности истины с неизбежностью порождает резко негативное отношение и часто насилие по отношению ко всем, кто этих истин не разделяет. Но согласиться с попперовским выводом или «рецептом» снятия негативных социальных последствий путем гносеологического обоснования отсутствия у кого бы то ни было достоверных оснований претендовать на обладание истиной христианин не может (если не говорить об экуменистах-модернистах).

Распространение концепций постмодернизма, аксиологического плюрализма, релятивизация этики происходят параллельно и взаимосвязанно с процессами дискредитации объективного знания. В настоящее время мы наблюдаем «экспериментальное подтверждение» платоновской идеи о том, что знание о бессмертии души и о загробном воздаянии лежит в основе рационального обоснования этической системы. Ограниченное конечной земной жизнью современное человеческое сознание в конечном итоге сводит онтологические обоснования этики к практической максиме «живи сам и давай жить другим». Религия утрачивает свой теоцентрический смысл и сводится к набору правил социального поведения, против чего в XX возражал даже вовсе не относящийся к христианам-традиционалистам философ А.Н. Уайтхед. «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции санкционирования правильного поведения. В дальнейшем цель правильного поведения с легкостью отождествляется с установлением приятных общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более глубоких этических установок. Поведение -- второстепенный элемент религии, необходимый побочный продукт, но отнюдь не главный момент. (...) В конечном счете религиозная жизнь не есть стремление к комфорту»²¹.

Утрата веры в реальность и адекватность религиозного знания об устройстве мира и о месте в нем человека приводит к упадку традиционной религиозной этики, замены ее гуманистическими (антропоцентричными) и гедонистическими идеалами. Однозначная оценка этого процесса вряд ли возможна: с точки зрения тех, для кого главное и единственное существование человека происходит до его физической смерти – это освобождение человеческого духа от фикций; с точки зрения тех, для кого главная жизнь только начинается после смерти – это торжество ложных представлений о мире и утрата ценностно-целевых ориентиров.

Резюмируем наши рассуждения следующим образом. Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием принцип Юма не неправилен, а некорректно сформулирован. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей) принцип Юма правилен и, в сущности,

²⁰ Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. С. 24.

²¹ Уайтхед А.Н. Наука и современный мир// Избранные работы по философии. М.; Прогресс, 1990. С. 253

ПРОФ. М. О. ШАХОВ: К вопросу о рациональных обоснованиях этики

означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем. (Что собственно и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения).