

А. Г. Гаджикурбанов

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЭТИКА О ЦЕННОСТНОЙ ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНОСТИ ДОБРА

Оппозиция добра и зла как фундаментальных моральных абсолютов лежит в основании любой этической доктрины. Эту противоположность можно рассматривать как сердцевину нравственного сознания, всегда расколотого в себе: ведь на фундаменте этой бинарности конституируются и принципиально значимые для традиционной этики общефилософские оппозиции сущего и должного, чувственного и рационального, индивидуального и универсального. Оппозиция исходных принципов характеризует не только моральную действительность, она определяет также и иные сферы человеческого бытия — когнитивную (истина и ложь), религиозную (святого и греховного), эстетическую (прекрасное и безобразное) и прагматическую (полезное и вредное). У морального сознания собственная аксиоматика, в пределах которой категории добра и зла и получают свое осмысление и наполняются свойственным только им содержанием. Нас интересует в данном случае тот принцип, по которому проводится различение этих основополагающих понятий моральной теории. Бинарность, формальное, нумерическое различие добра и зла постулировано, но как выразить сам *смысл* их различения для морального сознания? Обращение к истории этики (в данном случае — к античной и библейской традиции) позволяет говорить о существовании двух типов обоснования названного различения (они могут включать в себя и различные собственные разновидности). Это: 1) теории *объективной* определенности добра и зла (натуралистические доктрины) и 2) теории *волюнтаристического* происхождения моральных аб-

солютов. К первому типу относятся большинство классических доктрин моральной философии античного мира. Ко второму типу тяготеет христианская этика.

Объективистское понимание моральных реквизитов реальности традиционно относят к натуралистическим учениям. Натуралистическое представление приписывает моральные качества самой «природе вещей», рассматривая их в числе существенных, неотъемлемых свойств самой действительности (примерно так его формулирует и Д. Мур в своей известной книге). Моральная квалификация *объективно* характеризует сущее в нем самом, тем самым захватывая пространство онтологии. С такого рода синкретизмом бытийных и этических определений реальности мы встречаемся в истории античной культуры. Правда, можно заметить, что Аристотель, составивший таблицу основных категориальных определений сущего, не включил в нее моральные понятия (с другой стороны, в нее не попали и некоторые чрезвычайно значимые принципы конструирования бытия, например, акт и потенция).

Античная философия, очертившая сам круг этического как такового, представляет собой лабораторию мысли, в которой моральное начало еще только начало выделяться из структуры многообразно расчлененного космоса. Поэтому здесь моральные понятия еще вплетены в универсум космической жизни и неотделимы от нее. Это позволяет говорить об этическом строе античного космоса, господстве в нем не только логосных начал, но и соразмерных им моральных энергий. Логос этичен в той же мере, в какой рационализирован его этос. Для онтологии отсюда также выводятся значимые следствия — бытие есть благо, все сущее в конечном счете определено нравственно позитивно. Но подобное расширение этического аспекта бытия за счет его отождествления с онтологическим, приводящее к неоправданной «апологетике реальности», как оказывается, было чревато угрозой утраты и специфики морального

начала, его собственного неповторимого статуса (такова судьба любой натуралистической доктрины). Этой опасности не избежала и античная этика. В силу космологичности античного мышления первичное различие добра и зла проводилось внутри объективных структур бытия (природы), а уже затем экспонировалось и на человеческую природу, на сферу собственно моральной жизни. Если добро и зло заложены в природе вещей, то и сама «природа» человека как часть универсальной природы была причастна этим определениям. Добро и зло в человеческом существовании стали производными от объективных структур бытия, а нравственная жизнь человека находила себе опору в онтологических абсолютах: добро коррелируется с бытием (логосом, разумом), зло — с небытием (хаосом, произволом). Если же моральные абсолюты укореняются в естественных началах сущего как его реквизиты, то такая диспозиция нравственных определений позволяет названной натуралистической установке достаточно последовательно решать многие апории последующего морального сознания, в частности, проблему так называемого «морального интереса» (задача кантовских «Основ метафизики нравственности»).

Следуя аристотелевскому различению в самой «природе» вещей материального и формального принципов, можно постулировать для античной философии морали наличие двух аспектов натуралистической трактовки этических абсолютов: субстратного (материального) и структурного (формального).

Субстратное представление отождествляет моральное добро с некоторой полнотой бытия, онтологическим «сгущением» реальности, соответствующим уровню «истинно сущего» у Парменида и Платона. В этой сфере высшие определения бытия включают в себя и его абсолютные ценностные характеристики. Мы имеем здесь дело с исходным синкретизмом фундаментальных бытийных атрибутов, в силу своей универсальности позже названных

«трансценденталиями», — единством сущего, истины, добра и красоты. Подобный синтез в своем чистом воплощении возможен только в «умном мире», в котором и онтология, в свою очередь, оказывается изначально ценностно заряженной. Эйдос Платона и Аристотеля несет в себе все названные качества в их неразличимом единстве, но онтологический аспект бытийной полноты, субстратного наполнения сущего, оказывается, без сомнения, приоритетным, что мы видим и у столь далеких друг от друга мыслителей, как Демокрит и Парменид. Отсюда, как известно, берет свое начало концепция бытия как блага и небытия как зла («пустоты», недостатка, ушерба бытия)¹, столь значимая для античного и христианского мышления. Природа истинно сущего не терпит пустоты и требует цельности бытийного субстрата, сплошного заполнения реальности интеллектуальной (умопостигаемой) «материей», эфирным элементом, не допускающим в себе изъянов и провалов. Таким образом, в мире истинно сущего идея блага также обладает собственной *природой*, пусть даже эта природа и не эмпирическая, а умопостигаемая. Это вполне позволяет говорить об интеллектуальном натурализме как онтологическом основании платонической этики в ее различных формах.

Таким образом, под моральные квалификации реальности подводится мощная онтологическая база. Правда, как оказывается, в этом случае онтологический адвокат добра становится слишком сильным защитником, и на его фоне фактически скрадываются специфические качества самого морального начала и все мистерии моральной жизни разрешаются за пределами этического. Основной тон здесь

¹ Этимология греческого «истинно сущего» позволяет говорить о нем как о вдвойне «бытийном» или «сущностно сущем» (οντως ον), что находит свои коннотации в мистериальном опыте приобщения к сакральным центрам, обнаруживающим максимальное сгущение бытийных начал (в бытийной оси).

задается онтологическим перфекционизмом, к которому религиозная традиция присоединяет собственные трансцендентные приоритеты благодати, милости и воздаяния загробного бытия. Эта избыточность онтологического аргумента для морали мало замечалась и языческими, и христианскими мыслителями, зачарованными убедительностью умозрительных построений абсолютного бытия.

Формальный принцип подлинного бытия в свою очередь реализуется в структурных понятиях единства, цельности, гармонии, соответственно выполняющих функцию аналогов (коррелятов) добра. Здесь в полной мере раскрывается нравственный смысл античного *логоса*, выражающего рационально-упорядочивающие элементы космоса: если структура противостоит хаосу, оформляющее начало — стихийной материи, статика незыблемых бытийных определений — текучести эмпирической действительности, то взаимодействие этих оппозиций, из которых складывается образ космоса, транслируется в антагонизм благого и злого начал как моральных коррелятов названных структурных оппозиций. При этом объективное Благо в этом космосе получает еще и дополнительные гарантии своей действительности, поскольку в его пользу свидетельствует и весь порядок универсума *в целом*, а не только его формальная составляющая. Сам космос воплощает высшее добро и справедливость, воздавая каждому своему элементу соответствующий его достоинству удел (*suum cuique*).

Как мы уже отмечали, натуралистическая конструкция позволяет вполне логично истолковать загадочный феномен *морального интереса* — приоритетности добра для морального субъекта, предпочтительности блага перед злом в ситуации морального выбора. Добро и зло как объекты выбора оказываются не просто исходно различными по своей качественной определенности (для «нейтрального», ценностно неангажированного взгляда это различие

«снимается» и остается как простое предметное различие¹⁾, но и изначально неравными друг другу по своим объективным ценностным характеристикам. В этой картине мира заложена исконная *иерархия* сухих, где добро, или то, что соответствует ему в мире, объективно само по себе всегда выше и лучше (предпочтительней) того, что названо злом по тем же онтологическим основаниям. Большим бытийным наполнением, а значит, и моральным совершенством будет обладать по восходящей и все то, что приближается к вершинам бытия. Ценностная иерархия устанавливается уже в пределах онтологии, поэтому она захватывает все сущее в целом — как сферу умопостигаемого, так и материальный космос.

В свою очередь, в соответствии с сократовской парадигмой, знакомой нам из платоновского «Протагора», античный субъект свободного выбора также опирается на некоторые явные или неявные моральные постулаты, в частности, такие, как: 1) человеческая природа по своей сущности добра, 2) человек не может умышленно вредить себе, 3) невозможно сознательно стремиться ко злу. Соответственно, доброта человеческой природы обнаруживается на ее сущностном уровне, т. е. в *эйдосе души, в ее умопостигаемом аспекте*. Здесь и раскрывается нравственный смысл эпистемологического императива: «Познай самого себя!» — самопознание как рефлексивная деятельность оказывается обнаружением в себе не только собственной интеллектуальной природы, но и тождественного ей нравственного начала. Именно эта глубинная природа человека становится созвучной умопостигаемому принципу в универсуме (эй-

¹ Таков смысл процедуры «нейтрализации» моральных квалификаций природы в стоическом адиафорон: они рассматриваются как проекции субъективного морального сознания во внешний мир, который сам по себе этически нейтрален. Стоический моралист возвращает моральные атрибуты бытия самому субъекту, очищая от них физический мир (природу). См., к примеру: *Марк Аврелий*. Размышления (XI. 16).

досу=форме=истинно сущему бытию), т. е. благу. Подобное в душе человеческой встречается с подобным в космосе.

Тогда и проблема морального интереса получает адекватное решение: моральное чувство отзывается на структуры объективного Блага в космосе, поскольку оба опираются на одну природу (в свою очередь, моменты зла в эмпирической, непросвещенной, душе могли бы найти для себя сродную им стихию в чувственном космосе). То есть моралистика и психология получают онтологическую интерпретацию¹.

Сродство природ обнаруживается и в неотвратимости добра для человеческой души: обнаружив следы добра в мире, душа неудержимо влечется к ним (об этом говорится в «Федре» Платона: какую любовь пробудило бы в нас созерцание добра самого по себе!). Моральный интерес получает чисто натуралистическую и по сути безличную интерпретацию. Тяготение души к добру становится некоторым инстинктивным движением душевной природы, произвольным откликом на призыв сродной ей стихии, такую неподдельность морального чувства сентименталистская традиция в морали (и не только она одна) записала бы в позитив морального натурализма.

В этом случае стихия парадоксальным образом реабилитируется в своих моральных качествах. Не утрачивая спонтанности выражения, она становится разумным влечением. Но такое сочетание возможно только при допущении исконного тождества разума и стихийности в образе природы, натурализации этического и этизации природного, что как раз и свойственно фетишу природы в античном мировоззрении (самый яркий пример апологетизации природы как воплощения разумного начала и этических совершенств — это стоическая доктрина). Дионисийский порыв

¹ Такой же вполне античный ход мысли мы находим в истолковании морального интереса через ноуменальную природу, общую человеку и космосу, в кантовской «Критике способности суждения».

природы исконно направлен в русло рациональности, почему и сам логос рождается из недр природы. Аристотелевское понимание природы как спонтанности «самого себя из себя производящего» не мешает видеть в ней рождающийся из самого себя разум, хотя при этом на стороне бесформенного (спонтанного, стихийного) оказывается преимущество первичности. Природа свободна в своих манифестациях, но следует избегать соблазна говорить о *произвольности* ее деяний, поскольку в ее лице перед нами нет изволяющего субъекта. Ее решения не могут быть вменены ей ни в праведность, ни в грех. Она по ту сторону добра и зла в смысле возможности выбора между двумя моральными абсолютами (как и христианский Творец, она сама творит эти начала), но, как ни странно, сама по себе добра. Поэтому ее не очень внятный голос всегда созвучен моральному благу.

Отзывчивость природы на добро — это радость и наслаждение, удовольствие узнавания сродного себе. Поэтому добро не только обнаруживается и признается нами как таковое, но и нравится нам (вызывает «благорасположение» — Wohlgefallen), эротически сопереживается. Эстетическое переживание неотделимо здесь от морального воспризнания и можно говорить о едином корне красоты и добра. Многие этики делают добро производным от чувства удовольствия, которое оно вызывает (зло действует отталкивающе¹).

Остается только найти основание для этого удовольствия или отталкивания — почему же все-таки добро нам нравится?

Потому что мы не враги себе — так считал Сократ (позиция исконного морального эгоизма). Невозможно получать удовольствие от боли, а это было бы допустимо по

¹ Таково, например, отождествление добра с прекрасным, а зла — с безобразным у стоиков или эстетическая интерпретация моральных ценностей в этике Франца Brentano.

крайней мере в том случае, если бы мы признали некоторое безразличие нашей природы к моральным качествам или безразличие нашей души к ее природным определениям. Онтологический закон требует, чтобы бытие стремилось к утверждению своей качественной определенности, а биологический инстинкт самосохранения диктует порыв к сохранению своей природы. Все, что препятствует или вредит этому, вызывает негативную реакцию организма — боль и страдание. Это первичные и наиболее выразительные симптомы отклонения от естественной нормы, признаки бытийного ущерба и изъяна природы. Напротив, все *естественное* для нас (а самое естественное — быть разумным и моральным) вызывает удовольствие.

Гедонизм естественной моральности вовсе не является исключительным достоянием одной эпикурейской доктрины. Природа души существует, она разумна, а потому и добра; стремление души быть самой собой (самостью) неотделимо от сохранения этих качеств ее *бытия*. Боль и страдание представляют собой не только психические переживания, но и симптомы ущербного бытийного статуса, и тем более — феномены негативных моральных состояний. Именно их онтологическая диагностика позволяет нам говорить о них не только как о феноменах-симптомах, свидетельствующих о бытийных реалиях (об изъянах бытия), но и как о феноменах-событиях, говорящих сами за себя (страдание есть зло и нельзя любить его). Все это очень *естественно* для морального субъекта, поэтому столь шокирующими выглядели (и остаются такими и в наши дни) стоические опыты адиафории — нейтрализации естественных душевных энергий (боли и наслаждения), лишение их свойства быть индикаторами *моральных* состояний души (в этом своем качестве страсти также обретают специфическую моральную окраску). Как отмечали современники, стоики ставят все с ног на голову, противореча собственной же концепции природного стремления к само-

сохранению как источнику нравственной жизни. Для стоика физическая боль и душевное страдание *сами по себе* не информативны, в моральном смысле они ничего не значат, — нравственным содержанием их наполняет интенция субъекта, т. е. то, что он видит в них (признав их злом, он делает их злыми, и наоборот¹). В человеческом переживании природа не говорит, или говорит совершенно невнятно, поэтому всякая моральная артикуляция есть функция одного рассудка, судящего сознания. Это знаменитое стоическое «признание» вещей такими или иными, свидетельствующее о самодержавном своеволии разумного субъекта, поднявшегося над своей природой и диктующего ей законы.

Таким образом, предпочтительность добра в натуралистических моделях моральной философии основывается на идее единства природы и в объективном мире, и в оценивающем субъекте, на их естественном сродстве и созвучии. Сама природа рассматривается как объективный субстрат добра (злом будет ее отсутствие). В моральной оценке две части единой стихии встречаются друг с другом, а субъективным выражением их соразмерности служит чувство удовольствия.

Отождествление бытия и блага сохраняется также и в христианской картине мира и полагается в основание теодицеи, но включается в совершенно иной онтологический и теологический контекст. Ветхозаветный Бог творит бытие как таковое, соответственно, и природу, поэтому в сотворенном мире не существует ничего «естественного», что не было бы и продуктом волевого акта. В отличие от античной философии природы, христианская доктрина видит в самом бытии сущего не его «естественное» свойство, а дар Божий. Природа оказывается результатом произвольного божественного действия, а у добра и зла исчезает есте-

¹ Сюжет с Посидонием в «Тускуланских беседах» Цицерона: знаменитый стоик, страдая от болезни, ни за что не соглашается признать ее моральным злом.

ственная основа. Добро и зло также задаются *произвольно*, не имея основания вне божественной воли. Дунс Скот определил соотношение между божественным актом и его моральной квалификацией так: «Не Бог должен определять события по законам добра, а наоборот, результаты его деяний обретают моделирующий смысл абсолютного добра, так что все, сотворенное им, становится благом. Тогда и сам акт творения не может рассматриваться как необходимый, но, избегая называть его “случайным”, можно воспользоваться понятием “контингентности”»¹.

Следовательно, последним основанием морального определения вещей оказывается воля. Эту этическую доктрину можно назвать *волюнтативной*. В ней своеобразно преломляется древнейшая мифологическая идея творения вещей как называния их имен: благодаря имени вещи дается ее бытие и моральное качество. Волюнтативный порядок сущего предшествует его онтологическому статусу, ведь высшая воля является дарительницей самого бытия. Став сущим в полученной им форме, творение обретает свойства природы, получает свое «естество» и само становится первичной основой жизни, некоторой точкой отсчета для морального субъекта. У добра и зла нет коррелятов или субстрата *в самой природе вещей*, поскольку и вещи не обладают самосушей природой в смысле аристотелевской *physis*: они произрастают не из себя самих. И только с момента придания творению бытия христианская моральная доктрина обретает *свойственные также и ей натуралистические черты* — она уже может говорить о *regim natura* и о «естественном» стремлении души к Богу и к спасению, о «естественном» моральном законе, вписанном в сердца ветхозаветных праведников; у Тертуллиана сама человеческая душа свидетельствует, что является христианкой «по природе своей» (*naturaliter*). Все дальнейшие определения ре-

¹ *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное. Сост. и общ. ред. Майорова Г. Г. М., 2001. С. 230–231.

альности включаются в традиционную иерархическую схематику — степень совершенства создания зависит или от степени его приближения к Богу в «естественно» заданном Творцом порядке, или от меры воплощенности в нем его бытийного архетипа. Например, живое выше неживого, духовные существа выше просто душевных, ангелы выше человека.

Запреты и предписания Декалога определяют круг морально допустимого для человека, но мотив предпочтения добра наполняется совершенно особым смыслом: человек должен творить добро не в силу *естественного средства* его природы с природой *некоторого объективно сущего добра*, а в соответствии с Божественным *повелением*. Моральное определение имеет свое основание не в природном субстрате, а в императивности заповеди. Человек творит добро, безоговорочно отдавая ему предпочтение, потому что *верит* Божию Слово, назвавшему некоторые вещи добром (ничто не препятствовало бы Богу назвать другие вещи тем же именем — в самих вещах он не встретил бы сопротивления). Конечно, в этом конкретном случае речь не может идти о договоре (Завете) между Богом и человеком, значимом для других фрагментов библейской истории, но только о безусловном послушании слову Откровения. Правда, заповеди Декалога включены в контекст Договора (Завета), но при этом их прагматика раскрывается уже не в моральной, а в религиозной перспективе.

Что лежит в основании самого различения добра и зла? Божественная воля и ничто более — это последнее основание всех моральных квалификаций. Но что же тогда является движущим мотивом самой Божественной воли? На этот вопрос ответить уже невозможно, поскольку здесь мы вступаем в сферу запредельного, таинства. Единственное, что из этого факта с определенностью выносит религиозное сознание — это то, что Божественное воление непременно и не может быть объектом моралистических претен-

зий со стороны человека ни при какой кажущейся несправедливости и даже абсурдности эмпирических манифестаций предвечных решений. Религиозный субъект решает проблему мотивации предпочтительности добра перед злом уже не в плоскости автономии морали, а в аспекте названной религиозной прагматики: стремящийся к спасению должен исполнять и моральные заповеди, поскольку в будущем они могут быть засчитаны ему «в праведность». Другой определяющий побудительный мотив предпочтения морального добра может включать в себя одновременно и моральные, и религиозные моменты: благочестие (уважение к Богу в духе Канта) требует послушания нравственным заповедям как исходящим от высшего Субъекта.

По отношению к моральному самоопределению человека позиции морального натурализма и морального волюнтаризма создают типологически различные ситуации.

Прежде всего, натуралистический взгляд на моральную действительность эксплицирует положения, ставящие под сомнение реальность того, что называется свободной волей, свободным выбором, моральным самоопределением эмпирического субъекта. Если природа добра оказывается идентичной моральной сердцевине субъекта, то реакция души на моральное добро будет обладать чертами не разумного самоопределения (что в общем предполагает интеллектуалистская традиция в морали), а инстинктивного порыва, необратимого влечения, не допускающего альтернативного движения души (это соответствует эротическому восхождению души в платонической традиции; христианская философия также использует этот образ со всем его ассоциативным кругом). Две тождественные природы — благой души и высшего Блага — начинают звучать в унисон друг другу, уже не нуждаясь в рефлексивных процедурах. Описание мистических состояний сознания в античной и христианской традиции дает богатый материал такого рода трансцендентного опыта глубинного, первичного

сродства конечного и бесконечного. Его моральное приложение говорит о том, что мистическое единство с верховным Благим для злой души невозможно.

Однако, если мы отрицаем субстанциальность зла, то должны дать истолкование и известному парадоксу моральной жизни, который мы называем моральным выбором: почему душа все-таки выбирает между добром и злом, когда ее природа добра? Если душа бессознательно всегда влекома к благу и при этом не может сознательно стремиться ко злу, то тогда феномен морального выбора будет представлять собой колебание души между двумя разновидностями добра: добром истинным и кажущимся (в силу собственных человеку заблуждений), т. е. избирательностью в пределах вариаций одного морального качества. Это нельзя назвать подлинно моральным выбором — последний должен быть реализован между двумя определенными в своем качестве оппозициями. Такова ситуация морального выбора в сократовской традиции, или в античной этической парадигме в целом.

Однако такое сужение пространства самоопределения воли вовсе не всегда ощущается как ее ущемление. Как показывает история моральных учений, моральный выбор и необходимая для него свобода не всегда рассматривались в качестве обязательного признака нравственной жизни: опыт античной этики и христианской морали свидетельствует, что зачастую различные моральные доктрины надеялись позитивными моральными определениями не саму *способность человека выбирать* между добром и злом (эту формальную способность можно назвать субъективной моральностью), а устойчивое *благое состояние души* (ее можно назвать объективной моральностью), в абсолютном смысле отдавая предпочтение последнему.

Показательным в этом смысле оказывается различие, проводимое Максимом Исповедником: он говорит о двух волях в человеке — воле природной (*thelema phusicon*) и

воле гномической (*thelema gnomicon*) — разумной, избирающей («Диспут с Пирром»). Первая выражает «естественное» стремление человека, соразмерное его исконной, совершенной «природе». Она не требует и не допускает свободного выбора, поскольку вполне однозначно определяет субъекта в его праведных стремлениях к добру. Это действительно «свободная», добродетельная воля, выражающая образ Божий в человеке, или «благое произволение». Вторая, гномическая, воля свидетельствует у Максима о конечном, эмпирическом, несовершенном статусе души, вынужденной *выбирать* (*proairesis*) между добром и злом. В латинской традиции она выражается в терминах *liberum arbitrium* — свободное решение, свободный выбор, и *libertas indifferentiae* — свобода безразличия (Декарт в «Метафизических размышлениях», точно так же различая два вида свободы, называет эту разновидность формальной). Она отражает состояние колебания, неопределенности статуса субъекта. Лишь вторая разновидность воли может быть охарактеризована как индивидуализированная, личная воля, выражающая *своеволие* субъекта. Для Максима этот божественный дар избирающей (делиберативной) свободы лишь вторичен, поскольку он ущербно замещает утраченную в грехопадении первоначальную, естественную интенцию души к добру, и потому не должен цениться высоко. Подлинная свобода в выборе не нуждается.

Августин, подобно Максиму, различает свободу, свободную волю (*libertas, libera voluntas*) и свободный выбор (*liberum arbitrium*). Свободный выбор сохраняется за душой всегда, не утрачиваясь даже в грехе, поскольку отражает двойственный статус человека, способность обращаться как к добру, так и злу, раздвоение и колебание воли. Это признак высокого, но все же несовершенного статуса человека (только *возможность* стать совершенным). Более соответствует человеческой природе способность «быть более свободной, чем в свободном выборе» (*liberius libero arbitrio*),

т. е. не служить греху («Об испорченности и благодати». XI. 32).

Великий мыслитель средневекового Запада Дунс Скот также говорит о двух способностях души. Первая выражает некоторую внутреннюю необходимость, обусловленную *естественным* стремлением (*appetitus naturalis*) воли к блаженству: «Воля необходимо и неизменно всеми силами стремится к блаженству, и что касается необходимости, это ясно, ибо если устранить эту наклонность, устранится и сама ее природа». В нем проявляется исконное *совершенство* воли как воли *доброй*, не затронутой грехом. И эта свобода, как мы видим, совместима с необходимостью, но не с принуждением — ничто не может заставить волю делать то, что она не желает, т. е. чего не желает ее природа.

Вторая же способность воли может быть охарактеризована как «свободное стремление, сопряженное с разумом» — это то, что мы называли «свободным выбором». В нем воля выступает в чистой самодетерминации, принадлежит самой себе и сама себя определяет. Здесь воля властвует над разумом. Но опять же в духе христианской традиции в этой возможности *выбирать* между двумя противоположностями (*libertas oppositionis*) Скот видит некоторое «несовершенство», выражающее «пассивную потенциальность воли и ее изменчивость» — например, в противоположность ей, Бог в выборе не нуждается.

В истории христианской традиции также можно обнаружить тенденции к тому, чтобы нейтрализовать акты субъективного самоопределения, отдав предпочтение объективным благим состояниям души, выражающим архетипы совершенного морального бытия, «образ Божий» в человеке, даже если они являются результатами внешнего принудительного воздействия божественной воли, — напрямую или через жизненные условия. Великий подвижник св. Макарий Египетский разделяет произвольные (*proairetikai*) и обстоятельственные (*peristatikai*) добродетели. Обстоятель-

ственные добродетели могут складываться в душе или в результате непосланных Богом внешних обстоятельств жизни (в конце концов, даже через преступления приводящих человека к добру) или посредством страха Божия, прямого принуждения (как в случае насильственного крещения) и строгой дисциплины. Главное в них то, что человек все-таки достигает спасения. Правда, спасенные на основе приложения и собственной воли (синергии воль), удостоиваются более высокой участи, нежели просто принужденные к спасению. Можно вспомнить и знаменитый тезис Августина: «Заставь войти!» (coege intrare), обращенный к духовенству, возвращающему паству в церковь (epistolae 93 и 185). На него опирался позже Орден иезуитов. И, конечно же, примером наиболее последовательного проведения детерминистского принципа в этике могут служить августиновская доктрина предопределения избранных к спасению («О предопределении святых» и другие произведения) или идея «двойного» предопределения в кальвинизме¹.

¹ *Ред.* — Автор затрагивает реальную и сложную проблему христианского нравственного богословия, но делает это «весьма вскользь». О каком, собственно, Макарии идет речь, не совсем понятно, равно как и то, принадлежит ли предложенное различие «обстоятельственных добродетелей» и «произвольных добродетелей» самому «Макарию» или Палладию, составителю знаменитого «Лавсаика» (410–420 гг.), который включил рассказ о некоем юноше по имени Макарий (а не о Макарии Великом, как полагает автор) — о том, кто обрел спасение, убив случайно одного из сверстников и бежав после этого в пустыню (см.: *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Пер. Лурье В. М. СПб., 1995. С. 164–165*). Православная позиция действительно допускает здесь определенные «разночтения», так как из ответов преп. Иоанна Пророка и преп. Варсануфия палестинским монахам следует, что «вынужденное спасение нельзя равнять с тем, которое бывает по свободной воле человека; однако и такой человек все лучше того, который ничего не делает», а по-другому: «...произвольное совершенно избавляет душу от смерти; невольное же не достигает сей благодати и меньше первого» (т. е. «вынужденное спасение» также признается, хотя и ставится ниже свободного), в то время как основная позиция состояла в том, что, как выразился св. Григорий Нисский (Об устройении человека. Гл. XVI), «добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и

Абсолютный моральный идеал этих концепций — это та предельная точка нравственного совершенства, где достигнута цель самой моральной жизни, совпадение сущего с должным, идеала и действительности, где сама жизнь пре-существлена в моральное состояние (аристотелевский «уклад» души, стоическое «расположение», платиновская моральная «сущность»). Но разве эти традиции абсолютной морали не полагали высшее достоинство человека как этического существа именно в его нравственной свободе, способности совершать выбор? Действительно, христианские мыслители, начиная с Апостола Павла, в один голос превозносят человеческую свободу, даже признавая то, что названная свобода воли привела человека к падению. Свобода включается ими и в определение эмпирического человеческого бытия. Большинство из них отказываются даже допустить искушительную мысль, что Господь мог бы при-

насильное не может быть добродетелью» (Там же. С. 167, ср. С. 54). Очевидно, однако, что эти «разночтения» не непримиримы, если каждую из приведенных точек зрения рассматривать в правильном контексте. Из того, что поводом для спасения в пустыне могло стать убийство (Палладий приводит и другой пример — Моисея [Исх. 2, 12–15]), не следует, что такое спасение является «вынужденным», ибо после убийства никак не обязательно было принимать монашество, а в монашестве «не обязательно» было подвизаться с великим усердием, а потому подобные внешние обстоятельства следует считать лишь поводом к реализации добродетели, но никоим образом не ею самую, которая может быть только свободной и ценится лишь, поскольку свободна, и потому совершенно правильна формулировка св. Григория Нисского. Поэтому термин «обстоятельственные добродетели» следует признать неудачным как провоцирующим недоумения. История богословия знает множество примеров, когда неудачные выражения существенно затрудняли понимание вероучения, а те, кому они принадлежали, иногда незаслуженно причислялись к еретикам, хотя на самом деле они лишь неправильно выражались. Разумеется, от выражений следует отличать доктрины, догматы, а потому ставить отдельные словосочетания у древних христианских писателей (и их «перелагателей») в один ряд с учением Кальвина о предопределении (как то делает автор доклада) и даже с рассуждениями блж. Августина (который по-разному высказывался в связи со значением свободы воли в разные периоды своего творчества) не совсем корректно.

вести человека к спасению в обход его воли (а ведь что могло бы быть проще — упразднились бы вся историческая драма грехопадения и наказания!). Создается впечатление, что такая свобода может рассматриваться в духе антропологических доктрин М. Шелера, Х. Плеснера и экзистенциализма как некое самоценное начало в человеческой жизни, аксиоматически определяющее ее.

Но подобное возвеличение свободы было бы исторически некорректным. Скорее, мыслители прошлого видят в способности морального выбора синдром того, что Хайдеггер в наше время назвал *конечностью* человеческого бытия — заброшенности человека в мир, который создан не им самим и несподручен ему (мысль принципиально христианская)¹.

Человек должен в этом мире *обеспечивать* себе достойное моральное бытие. А чтобы быть в своих действиях соразмерным утвержденной в нем идее добра, ему нужно в этом мире *выбирать*, ориентируясь на слабые проблески блага в эмпирических вещах. Моральный выбор — признак конечности, эмпиричности, неполноты человеческого бытия, неопределенности его статуса. Можно ли относить эту ущербную адаптивность, называемую *моральным выбором*, к числу человеческих добродетелей, тем более — добродетелей в моральном и теологическом смысле? В ней господствует дух радикального несовершенства человеческой природы, принцип неопределенности. А мораль в ее абсолютном выражении, как ее понимали древние, призывает к совершенству как абсолютной утвержденности в добре и истине, где нет места выбору.

Древние моралисты подчеркивают, что свобода выбора только возвышает человека над животными тварями, но не

¹ Мне представляется, что выводы в пользу атеизма, которые делает Ж.-П. Сартр из идеи заброшенности человека в мир никоим образом не исчерпывают всего исторического и философского смысла этого понятия.

дает ему абсолютных прерогатив. Для христианского взгляда на вещи моральный выбор характеризует греховного субъекта в греховном мире, но она же дает ему возможность этот мир преодолеть, *выбрав* в нем правильный путь. Таким образом, свободный выбор есть только *средство*, *инструмент* для достижения совершенства или спасения, но никак не его смысл и даже не его составляющая, поскольку праведники в избирающей свободе не нуждаются. Античный мудрец или христианский святой (при всех различиях во всем прочем) со спокойной душой отрекаются от свободного выбора, потому что их выбор уже совершен.

В то же время идея морального выбора наполняется в античности и в христианстве разным культурно-историческим содержанием.

Античные натуралистические модели моральной жизни фактически упраздняют сам принцип *выбора* как свободного решения, поскольку основываются на некоторой изначальной предпочтительности души, на естественном тяготении или сродстве природ избирающей воли и объекта выбора (морального абсолюта). Воля в этом случае не может быть иррелевантной относительно предметов выбора, поскольку она онтологически укоренена в некоторой позитивной реальности, свойственной ей по «природе». Воля как способность души не мыслится вне этой природы. Классическим выражением данной посылки является стоическая доктрина первоначальной природной «расположенности» человеческой души к моральным началам. Моральная жизнь только реализует «свойственное» ей от рождения (oikeiosis). О природном сродстве добродетели и человеческой природы говорит «Никомахова этика» Аристотеля. Даже Августин в своем известном определении любви называет ее «тяготением» («*pondus*») души к сродному ей («Исповедь». XIII. 9).

Христианская картина мира задает иной тип морального выбора, основанного на догмате о творении мира из

ничего. Ничто становится некоторым псевдо-субстратом природы всего сотворенного: ведь несмотря на то, что христианская доктрина отрицает субстанциальность ничто, последнее вполне реально участвует в бытии: ведь от него берет начало ущербный характер всего сотворенного, выражающийся в его изменчивости; в онтологическом плане ему соответствует эмпиричность твари.

Догмат о творении мира из «ничего» создает иную проблемную ситуацию — в самой человеческой душе обнаруживается первичная реальность ничто, сохраняющаяся в ней как онтологическая точка иррелевантности, безотносительности воли к любой реальности (зло также представляет собой некоторую реальность). Античная этика была мало чувствительна к проблематике свободы воли, в то время как крупнейшие мыслители христианского Средневековья создали несколько специальных трактатов на эту тему («О свободном выборе» Августина, «О свободном выборе» Ансельма Кентерберийского, «О благодати и свободной воле» Бернара Клервосского, «Познай самого себя» Пьера Абеляра). Идея человеческой свободы в ее благотворных или драматических для человека последствиях становится фундаментальной темой христианской мысли, хотя последняя в то же время вовсе не столь категорична в оправдании свободы. Средневековая мысль обнаружила в догмате о творении из ничего ту безопорную точку человеческой свободы, в которой любое принципиально натуралистическое фундирование человеческой свободы становится невозможным. В частности, это касается решения кардинального вопроса об истоках злой воли.

Есть ли у злой воли какая-то причина ее действий? Такая причина существует: злая воля, т. е. способная избирать зло, склоняющаяся ко злу, берет начало в ничто (*ex nihilo*). Эта важнейшее положение средневековой моралистики связывает самоопределение воли ко злу с ее *беспричинным* отклонением. Ведь сказать, что причиной злой

воли является ничто — все равно, что утверждать ее самокорененность, самопроизвольность, отсутствие другой причины ее побуждений, кроме нее самой. И не всегда религиозная мысль могла справиться с этим открытием — ведь при последовательном проведении принципа иррелевантности избирающей воли применительно к ценностям добра и зла (и Ориген в своем труде «О началах», и Максим Исповедник, и названные выше католические авторы трактатов о свободе воли настаивают на полной ее непринудительности) мы неотвратимо сталкиваемся с проблемой *мотива* того или иного выбора воли. Аргумент о неведении сам по себе мало убеждает: человек видит грех и знает запреты (об этом драматически свидетельствует Апостол Павел в «Послании к Римлянам»). Почему воля может избирать зло, делая его объектом сознательного предпочтения? И почему же все-таки она должна избирать добро, если выбор ее изначален, непринудителен и — здесь нужно со всей определенностью признать — объективно *не мотивирован* ни собственной природой, ни чужой волей? Свободная воля, сдвигаясь в точку ничто, отторгает и опыт религиозного благочестия — даже своего Бога она может *заново* выбрать или отвергнуть (по Канту, в момент морального самоопределения человек все делает заново — наверное, именно это положение, в отличие от многих других исторически преходящих постулатов морали, можно считать «золотым правилом» нравственности). Мы оказываемся перед дилеммой: или оставить в силе тему изначально доброй человеческой природы, содержащую мотивы, ограничивающие свободный выбор (в формальном смысле), или утвердить человеческую свободу, отрицая идею морально прерогативной, исконно доброй природы в человеке и сталкиваясь в этом случае с вопросом о *мотиве предпочтения* добра злу в акте выбора (добро же не может не быть предпочитаемым).

В целом можно сказать, что средневековая религиозная мысль уходит от такого радикализма в решении проблемы

приоритетности добра. Она предполагает компромиссные ходы: или традиционный натуралистический аргумент невежества морального субъекта в ситуации экзистенциального выбора, правда, подкрепленный мотивом человеческой греховности (грех искажает природу и затмевает сознание, поэтому эмпирический субъект тяготеет ко злу *по своей природе*, греховной природе и просто не может видеть истины), или, как у Апостола Павла, грех подавляет благуя волю и происходит расщепление воли на знающую и могущую: в земной жизни они оказываются несовместимыми¹.

Наиболее последовательным можно считать аргумент от Божественной воли: в ситуации неопределенности воли, нейтрализации «зова» природы и отсутствия логически убедительных мотивов для предпочтения добра злу, только внешняя сила, не требующая удостоверяющих мотивов, может склонить чашу весов в ту или иную сторону. А поскольку моральное сознание, даже не обладая никакой природой, все-таки традиционно убеждено в приоритетности добра и заражено склонностью к нему, гарантом и исполнителем добра в человеческой жизни становится высшая, но при этом и благая сила — воля Божия. Моральное сознание как сознание ценностное требует для себя твердой опоры, прочного основания своих предпочтений, некоторой фундированности своих абсолютов, а всего этого нет у свободной воли или просто ей противопоказано. Если сама по себе свободная воля выступает как воля безопорная, то в момент выбора желаемого ею добра она

¹ *Ред.* — Подразумеваются строки: *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* (Рим. 7, 19–20). Хотя после этих слов Апостол Павел восклицает: *Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?* (Рим. 7, 24), это означает скорее осознание глубины поражённости самого внутреннего человека грехом, чем несовместимость знающей воли и могущей, так как «могущая» воля, которую христианин может стяжать уже в земной жизни, питается от более «могущего» источника, чем человеческая природа.

может опереться на свое высшее бытийное основание — на творческую волю Божию, которая и даровала человеку саму способность выбирать.

Эта, с точки зрения последовательной секулярной морали, несомненная капитуляция свободной воли в христианском сознании¹ позволяет светски мыслящему моралисту поставить общую для любой моральной доктрины проблему совместимости двух аксиоматических элементов морального сознания — абсолютной приоритетности добра и свободной воли — в рамках автономной этики, т. е. этики, исключающей онтологическое, натуралистическое, эволюционное или теологическое обоснование моральных абсолютов. Отдельные элементы данной этической концепции обнаруживаются у Плотина, Канта, Сартра. Этот чистый проект моральной философии вряд ли реально осуществим и представляет по сути некоторую идеализацию.

¹ *Ред.* — Существенно важно, что то, что, как верно отмечает автор, по законам «естественной нравственности» действительно представляется «капитуляцией», с христианской точки зрения таковой отнюдь не является, так как мера свободы определяется здесь не «количественно», но «качественно». Можно сказать, что в христианстве как таковом дилеммы между начальной «добротой» человеческой природы и свободой выбора нет, ибо если бы человеческая природа не была создана «добротой», человек не был бы способен к самому выбору добра, но способность, как известно, никоим образом не равнозначна детерминации. Именно поэтому догмат о сотворении человека *по образу и подобию* Божию, никак не недооценивающий человеческой ограниченности, обеспечивает само пространство для выбора, который в натуралистическом мировоззрении не имеет того, что Лейбниц называл достаточным основанием.