

УДК 141

Е.В. Пашицев

Челябинский институт путей сообщения, г. Челябинск

**К ВОПРОСУ О ГЕНЕАЛОГИИ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МОРАЛИ:
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТУРЫ ПОСТРАЦИОНАЛЬНОГО
ПРОСТРАНСТВА**



Провозглашенная мыслителями XIX века эпоха торжества человеческого разума уже к середине XX столетия пришла в вопиющее противоречие с оптимистическими установками классического рационализма. Оказалось, что мощь человеческого интеллекта может стать самодовлеющей исторической силой и в качестве таковой обернуться против самого человека, его природного окружения, его цивилизации и культуры. Подтверждая античеловеческий характер современного рационального мышления, выберем из всей совокупности общеизвестных фактов наиболее типичные примеры. Вот самый краткий перечень «неограниченной» интеллектуальной экспансии зрелого научного рационализма, а именно: изобретение чудовищных по своей технической эффективности средств массового уничтожения человека; экологическая безответственность современного научно-технического прогресса; аморальность социологических методик, известных под кодовым названием «шоковые терапии»; наконец, любые гуманитарные исследования, направленные на доказательство изначальной привилегированности отдельных этносов и профессиональных групп.

Оценивая эти факты «негативной» духовной эволюции человеческого рода, мы приходим к выводу, что историческая ограниченность зрелого рационализма имеет не только социальные причины, но и внутренний гносеологический источник. В связи с этим возникают два фундаментальных теоретических вопроса: 1) является ли наука последней исторической ступенью духовного прогресса и 2) каковы особенности той духовной формации, которая идет на смену зрелому научному рационализму?

Есть истины, которые не обладают блеском абсолютной новизны, ибо логическая структура их прозрачна, а терминологические контуры просты и очевидны. Однако неторопливое погружение в их бездонные глубины поражает наше воображение больше, чем феерические вспышки логического остроумия. К такого рода истинам, неодолимо притягивающим современную теоретическую мысль, относится идея зрелой, «положительной» Морали – морали **не** религиозной, **не** буржуазной и **не** бюрократической. Теоретическое описание этой новой, еще неведомой духовной формации, высвобождающейся из многообразия своих предысторических оболочек, является сегодня важнейшей и наиболее трудной задачей социо-гуманитарного познания.

Необходимо сразу же отметить: речь идет не просто о теоретическом прогнозе. Уникальность современной философской ситуации (с ее онтологическим равновесием мышления и бытия) состоит в том, что освобождение от власти зрелого рационализма оказывается невозможным без сознательного проектирования новой культурно-исторической реальности. Стихийный переход к действительному (а не потустороннему) гуманистическому равенству людей в рамках общечеловеческой Морали невозможен именно потому, что институциональная структура общества по самой своей природе иерархична, как и закрепляющая ее понятийная структура рационального мышления. Но если развитие современной цивилизации упирается в необходимость развития культуры, то развитие самой культуры становится возможным только за счет ее собственных духовных импульсов. Именно поэтому эпоха интеллектуальной подготовки грядущей «культурной цивилизации», т.е. цивилизации, основанной на гуманистических требованиях культуры, открывает золотой век гуманитарной и социологической рефлексии.

Обоснование необходимости рождения новой духовной формации в истории человеческой культуры требует соблюдения закона достаточного основания. В качестве обобщенного логического аргумента приведем несколько авторитетных высказываний, свидетельствующих о возможности кардинальных изменений в сфере современной общечеловеческой культуры. Вот мнение К. Ясперса по поводу завершения эпохи зрелого рационализма: «Важным шагом XX в. было отпадение от Логоса, от идеи мирового порядка» (Ясперс, 1994. С. 501). Отрицая универсальный духовный статус зрелого научного рационализма, П. Фейерабенд писал о науке: «Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки» (Фейерабенд, 1986. С. 450). Еще более радикальная позиция в отношении научного рационализма принадлежит М. Хайдеггеру, который, не колеблясь, утверждал: «Есть более строгое мышление, чем понятийное» (Хайдеггер, 1993. С. 216). Каковы же общие гносеологические контуры той духовной реальности, которая вырастает из отрицания эпохи зрелого рационализма?

Чтобы теоретическая мысль могла набрать необходимый исторический разбег для перехода в новое духовное пространство, попытаемся вычленить хотя бы в общих чертах логику становления этой новой, этической реальности. Начнем с констатации того культурно-исторического факта, согласно которому «в эпоху античности понятия внутреннего мира не существовало» (Адорно, 2000. С.176). Ведь для осознания «внутренней», т.е. духовной протяженности любого идеального феномена необходим всеобщий идеологический масштаб (некое трансцендентальное по своей природе и в то же время идеально осязаемое «зеркало»), которого в эпоху античности еще не существовало. «Никакого абсолютного духа античность не знала, и в ней не было даже подобного рода терминологии», – писал А.Ф. Лосев (1988. С. 290). Целостность социализированной личности античного периода имела институциональную, а не духовную природу. Но там, где отсутствует объективная идеологическая основа для функционирования индивидуального самосознания, там невозможна и нравственная рефлексия. Вот что писал по этому поводу С.Н. Булгаков: «Язычество не различает греха, не видит той тени, которую первородный грех отбрасывает на все бытие» (1993. С. 639).

Культурно-историческая картина мира существенно меняется в средневековую эпоху, когда накопленная в рамках языческой культуры «критическая масса» первоначальной человеческой духовности начинает расщепляться, и в результате могучей идейной вспышки происходит отделение духовной основы истории от непосредственной человеческой жизнедеятельности. Это величайшее в человеческой истории событие, происходящее в эпоху становления мировых религий, позволило индивидам впервые ощутить внутри себя феномен общественного сознания. Вытекающая отсюда неиз-

бежность религиозно-идеологической рефлексии с ее осознанием человеческой «греховности» обусловила весьма существенную перестройку в сфере культурной онтологии: языческое **мышление** о мире превращается в **индивидуальное сознание**, измеряющее степень своей исторической реальности степенью сближения и даже полного слияния с внеисторическим Абсолютом (общественным сознанием).

Проистекающее отсюда ощущение внутреннего мира, присущее индивидуальному сознанию, возникает как неизбежная психологическая реакция на разность потенциалов между двумя культурно-историческими полюсами – **общественным сознанием**, выступающим в оболочке универсальной религиозной идеологии, и полунатуральным – полусоциализированным **бытием** феодальных отношений, замешанных на патерналистской и кровнородственной основе. Преодолеть окончательно свои языческие корни индивидуальное сознание могло, только полностью растворившись в религиозно-мистической стихии идеологического Абсолюта. История патристики подтверждает факт становления символического тождества индивидуального и общественного сознания. «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» – писал Аврелий Августин в своей знаменитой «Исповеди» (1998. С. 23).

Таким образом, едва родившись, феномен индивидуального сознания растворился в абстрактной противоположности Духа и материи, пронизывающей экзистенциальное пространство религиозного мышления. На одном полюсе этого подвижного социокультурного противоречия мы наблюдаем стихийное отождествление народного сознания с локальными социальными условиями существования индивида. Данное обстоятельство было зафиксировано в известной русской поговорке: «На бога надейся, а сам не плошай». На другом полюсе наблюдается осознанное гносеологическое тождество индивидуального сознания (в форме профессионального религиозного служения) с общественным сознанием, т.е. с универсальной для того времени религиозной идеологией.

В рамках современной этической рефлексии эта полярность религиозного культурного пространства описывается следующим образом: «Идея всечеловеческой нравственности и равенства всех людей «перед Богом», выдвинутая ранним христианством, долгое время остается где-то на самой периферии обыденного и лишь на самой вершине идеологического сознания средневекового человека и была по-настоящему возрождена лишь в эпоху Реформации» (Дробницкий, 1974. С. 36). В силу указанного тождества индивидуального и общественного сознания закрепляется синкретичный характер религиозной духовной культуры, которая оказывается в известном смысле «аморальной», поскольку не дает возможности выделиться своим конкретным модусам, в том числе и нравственному модусу. Не случайно история этической мысли показывает, что «средневековых мыслителей в общем мало волновал вопрос о специфике морали по сравнению, скажем, с обычаем и традицией, правом и принципом авторитета, «естественным законом» богосотворенного мира и религиозными добродетелями веры, надежды и любви» (там же. С. 37).

Эта гносеологическая нетождественность религиозного и нравственного сознания позволила в свое время Ф. Ницше (1993) подвергнуть религиозную мораль сокрушительной критике. Следует отметить, что, обрушиваясь на основы религиозной морали, немецкий философ отчетливо сознавал различие двух гносеологических интенций. В работе, посвященной культурно-историческим истокам морального самосознания, он писал: «По счастью, я заблаговременно научился отделять теологический предрассудок от морального и не искал более истоков зла *позади* мира» (с. 380). Обобщая сказанное, мы приходим к следующему «еретическому» выводу: осознанная религиозной идеологией греховность человеческого существа носит не моральный, а более широкий – экзистенциальный – характер. В основе этой идеологической рефлексии лежит объективная культурная потребность закрепить отделение духовной основы исторического про-

цесса от непосредственной человеческой жизнедеятельности. Ведь став впервые непосредственным предметом человеческого восприятия, духовная основа общества получает тем самым возможность неограниченного культурного развития. Поэтому все позитивные и негативные характеристики религиозного способа мышления можно уложить в одну социологическую формулу: религия есть борьба за *абсолютную* чистоту человеческого духа.

Разложение религиозного духовного синкретизма под напором расширяющейся коллективной экзистенции, тем не менее, не уничтожило гносеологического тождества общественного и индивидуального сознания, а только сделало это тождество всеобщим. Становление буржуазных общественных отношений, породившее «натурализацию» идеологического пространства (в буржуазном обществе, по Марксу, отношения людей объективно выступают как отношения вещей), рано или поздно превратило абстрактное господство Духа над природой в реальный факт материально-технической эмансипации человечества.

Так возникает феномен зрелого рационализма с его онтологическим противостоянием и гносеологическим тождеством **общественного сознания** и **общественного бытия**. Земным апофеозом этого духовного переворота явилось завершение процесса, который с полным правом можно охарактеризовать как становление «институционального единства мира». И действительно, формационная структура классического буржуазного общества свидетельствует о том, что институт собственности и институт политического государства, связанные между собой институтом частной собственности охватывают и замыкают все пространство человеческой жизнедеятельности. Тем самым тождество индивидуального и общественного сознания получает не только идеологическое, но и материально-практическое подтверждение. Господство объективированных форм мышления становится всеобщим.

В этих исторических условиях высшей формой нравственной рефлексии общества и индивида может быть только **этический рационализм**, нашедший свое классическое выражение в философской системе И. Канта. Обосновывая данный вывод, ограничимся тремя теоретическими аргументами, имеющими различные концептуальные истоки. С точки зрения современного исторического идеализма, рассудочный характер знаменитого «категорического императива» объясняется тем, что «философия морали в известном смысле основана у Канта на теории познания» (Адорно, 2000. С. 32). Представители современного исторического материализма приходят к аналогичному выводу, характеризуя специфику классической буржуазной этики, а именно: «Этическая теория развивает понятие морального субъекта как по преимуществу логического субъекта» (Гусейнов, Ирритц, 1987. С. 285-286). Как всегда, наиболее зорким критиком чисто рационалистической картины мира выступает классическая русская философия. Разоблачая скрытую понятийную основу «общечеловеческой» морали с ее неизбежной установкой на абстрактный гуманизм, С.Л. Франк писал: «Эта установка утверждается повсюду, где моральное сознание находится под властью рационализма» (1992. С. 321). Все вышеперечисленные аргументы позволяют сформулировать заключительный теоретический вопрос, а именно: в чем состоит принципиальная этическая ограниченность научного способа мышления?

Ответ на поставленный вопрос подсказывает сама гносеологическая формула зрелого рационализма. Демонстрируя социологическое тождество **общественного** (идеологизированного) сознания и **общественного** (институционализированного) бытия, эта формула свидетельствует о том, что индивидуальная человеческая мысль, погруженная в пространство зрелого рационализма, не имеет ни объективных, ни субъективных предпосылок, для того чтобы поставить под сомнение существующую социокультурную реальность. Объясняется это, во-первых, тем, что нормативный характер социальных форм общения и форм мышления складывается за пределами критических воз-

возможностей индивидуального сознания. Вторая причина заключается в том, что иерархическая структура понятийного мышления не позволяет кристаллизоваться в общественном сознании гуманистическим матрицам мышления, ориентированным на принцип самооценности каждого человеческого индивида. В искаженной форме этот разрыв между моноцентрической и полицентрической картинами мира осознается представителями современного постмодернизма, настаивающими на отказе от какого-либо культурного и политического «центра». В более адекватной форме указанный разрыв фиксируется французским философом Жаном Бодрийяром, который указывает на то, что в рамках современного постиндустриального мышления «провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве» (Бодрийяр, 2000. С. 11).

Скачок из царства логической необходимости, где нормы рационального мышления выступают как анонимный «капитал» (напомним социокультурную формулу Маркса: «Логика – деньги духа» (Маркс, 1974. С. 156), в более широкое экзистенциальное пространство возможен только одним путем, а именно: ставшее суверенным индивидуальное сознание должно подчинить себе инструментальную мощь общественной идеологии. Иными словами, в гносеологическом аспекте индивидуальное сознание должно стать первичным по отношению к общественному сознанию, должно поглотить общественное сознание своей гуманистически ориентированной творческой энергией. В совершенно отчетливом виде сущность этой гуманистической проекции выразил молодой Маркс, постулируя мысль о том, что «мораль зиждется на автономии человеческого духа» (Маркс, 1955. Т. 1. С. 13). Этой же точки зрения придерживается современная этическая мысль, что моральные суждения «могут высказываться индивидом вопреки мнению большинства, и при этом предполагается, что правота может оказаться на стороне индивида» (Дробницкий, 1977. С. 32). Отсюда следует, что гносеологической формулой зрелой, «положительной» Морали, свободной от традиционного классового эгоизма, может быть только отношение **индивидуального сознания к общественному бытию**. Рассмотрим более обстоятельно оба полюса этой новой социокультурной антиномии.

С одной стороны, новизна «позитивной» формы морали заключается в том, что в отличие от научного способа мышления нравственные суждения не нуждаются в том, чтобы соответствовать законам объективной реальности. Более того, «моральное сознание потому только и способно вершить суд над явлениями социальной действительности, оправдывать или осуждать существующие общественные порядки, что оно не связывает свои суждения непосредственно с наличными фактами» (Там же. С. 34).

С другой стороны, специфика нравственной формы духовности заключается в том, что моральное сознание должно отвоевывать свою внутреннюю свободу не в потустороннем «царстве Духа», а в реально существующем социальном пространстве. Поэтому социологическая мысль сталкивается с тем, что проблема взаимного сосуществования индивида и общества «является в то же время и этической проблемой и что обе проблемы – социальную и этическую – отделить в данном случае друг от друга невозможно» (Адорно, 2000. С. 12).

Любопытно, что в данной ситуации исторический материализм и исторический идеализм как бы меняются местами: каждый из них доказывает то, что для него является наиболее «конструктивным», а именно – материализм обосновывает принцип творческой независимости нравственного сознания от общественного бытия, а идеализм, напротив, стремится доказать неразрывность социальной и духовной реальности. К сожалению, в обоих случаях упускается из виду внутреннее, т.е. интенциональное своеобразие нравственной формы духовности. Поэтому историко-материалистический подход не идет дальше абстрактного указания на духовный характер нравственной формы

регуляции, полагая, что «анализ морального сознания может служить отправным пунктом для вычленения сферы нравственности» (Дробницкий, 1977. С. 29). А историко-идеалистический подход вообще отказывается ставить вопрос о специфике нравственного сознания, приходя к убеждению, что собственно «моральный момент» в морали недоступен научному сознанию: «как только его начинают пытаться выразить теоретически, сразу возникает элемент абсурда» (Адорно, 2000. С. 12).

Думается, в данном случае ближе к истине оказывается абстрактный гуманизм классической русской философии, а также та современная этическая мысль, которая обнаруживает элементы гуманитарной формы материализма. Например, с точки зрения С.Л. Франка, стремящегося, как и большинство представителей русской философской классики, гуманизировать ортодоксальное религиозное мышление, человек «есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе» (Франк, 1992. С. 83). Что это, как не описание гносеологии морали в ее зрелом виде, где индивидуальное сознание способно «соприкасаться» и «нести» в себе нечеловеческую мощь религиозно оформленного Абсолюта?

Что касается элементов гуманитарного материализма, то их можно обнаружить в той части современной этической рефлексии, которая ставит под сомнение конструктивные возможности историко-материалистической, т.е. «регулятивной» концепции морали. С точки зрения такого, «мировоззренческого», подхода к определению специфики морали, феномен зрелого морального сознания – это не только и не столько способ общественной регуляции индивидов, сколько особый способ самостоятельного конструирования индивидом своего духовного пространства. «Мораль, – пишет Ф.Н. Щербак, – не только регулирует (корректирует, направляет) поведение, но и служит средством возвышения личности, пробуждения чувств собственной значимости, достоинства, сопричастности общественному назначению» (1986. С. 12). Данная позиция, явно или неявно, предполагает существование объективных мыслительных структур, обеспечивающих экзистенциальную независимость индивидуального сознания от могучих идеологических форм общественного сознания.

Переход от идеологического господства общественного сознания к духовному доминированию индивидуального сознания не может не сопровождаться явлениями кризисного порядка. Разумеется, эти кризисные явления обнаруживаются лишь тогда, когда функционирование социальной организации общества начинает упираться в необходимость самостоятельной духовной активности и самодостаточности массового индивида. В западной культурной традиции эта необходимость осознается «идеально», т.е. в форме идеологического отрицания всеобщности рационализма. Вот точка зрения американского социолога Ф. Фукуямы: «Закон, договор, экономическая целесообразность необходимы, но не достаточны в качестве основы стабильности и благополучия постиндустриальных обществ; к ним следует добавить такие понятия, как принципы взаимности, моральные обязательства, долг перед обществом и доверие, которые основаны на традициях и обычаях, а не на рациональном расчете» (1999. С. 131).

Но необходимость перехода в новое культурное пространство должна быть отражена и в объективных терминах – в терминах имманентного развития культурно-исторической реальности. Здесь современная этическая мысль усматривает следующую аналогию: «Подобно тому, как это имело место в античности, в эпоху раннего эллинизма, мы переживаем теперь кризис индивидуальности» (Адорно, 2000. С. 141). Но если в античности это был кризис социализированной индивидуальности, начинающей ощущать отсутствие устойчивого «внутреннего пространства», то сегодня мировая культура столкнулась с кризисом идеологизированной индивидуальности, которая начинает задыхаться в рамках своего юридически очерченного духовного пространства. Речь идет о кризисе фундаментального принципа западной культуры – кризисе

индивидуализма. Попробуем в общих чертах восстановить генеалогию этого этического кризиса.

В сложнейшей полифонии духовных и социализированных форм общественного сознания мораль имеет собственную логику становления, в которой можно выделить два основных этапа. Содержание первого этапа составляет борьба двух социокультурных принципов – **эгоизма и альтруизма**. Первый из этих принципов выражает гносеологическое давление социализированного бытия на первоначальную духовную основу человеческого мышления. В наиболее прозрачном виде стихийно формирующийся принцип эгоизма выступает в эпоху становления буржуазных производственных отношений, когда окончательно складывается институциональное единство общества. Вот как классики марксизма охарактеризовали культурные последствия установления социального господства буржуазии: «В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности» (Маркс, 1955. Т. 4. С. 426). Содержанием второго принципа является первоначальная и неуничтожимая духовная основа человеческой истории, которая продолжала существовать в межинституциональных порах социализированного общества. И вовсе не случайно в своем наиболее зрелом виде принцип альтруизма оформился намного раньше, чем принцип эгоизма, а именно – в эпоху становления христианского мировоззрения. Искупительная жертва Христа во имя всего человечества – это и есть духовное торжество альтруистического принципа.

Реальное историческое взаимодействие в человеческой душе центростремительного принципа эгоизма и центробежного принципа альтруизма в конечном счете порождает становление более высокого этического принципа – принципа **индивидуализма**, объединяющего внутри себя обе указанные противоположности. В отличие от эгоизма индивидуализм имеет отчетливо выраженную духовную основу, поэтому он более аристократичен и способен проявлять альтруистические порывы. В отличие от абстрактного религиозного альтруизма индивидуализм ориентирован на конкретную человеческую индивидуальность и в этом смысле более «гуманистичен». Можно поэтому сказать, что вся история западного гуманизма – это история духовного становления человеческой индивидуальности. Не случайно, А. Блок в статье, посвященной кризису западного гуманизма, писал: «...Основной и изначальный признак гуманизма – индивидуализм» (1979. С. 288).

Не вступая в сложнейшие дискуссии по поводу природы западного типа гуманизма, отметим лишь одну характерную черту этого этического принципа. Ориентированный на **любую** человеческую индивидуальность классический, т.е. абстрактный гуманизм совершенно игнорирует социальную гетерогенность индивидуализированного духовного пространства, включающего в себя весь диапазон «человеческого фактора» – от высших проявлений героизма до криминалитета. Дальнейшее развитие «индивидуалистического» гуманизма неизбежно обнаруживает его культурно-историческую ограниченность. Человеческий индивид не может до бесконечности черпать духовные импульсы внутри самого себя. Складывается объективная социокультурная потребность в формировании устойчивого межиндивидуального духовного пространства, адекватным гносеологическим выражением которого может быть только принцип **коллективизма**. Чтобы почувствовать экзистенциальную новизну этого фундаментального этического принципа, воспользуемся философской интуицией Ф. Ницше. Рассматривая христианство как «восстание рабов в морали», немецкий философ вынужден был признать, что вместе с Иисусом из Назарета в мир пришла «*новая любовь*, глубочайшая и утонченнейшая из всех родов любви» (Ницше, 1993. С. 395). Поэтому в теоретической проекции зрелая форма гуманизма видится как историческое снятие позитивной нравственной антиномии индивидуализма и коллективизма.

В отличие от теоретической проекции реальное взаимодействие индивидуализма и коллективизма требует для своего понимания более сложной концептуальной логики. Дело в том, что институционализированная культура никогда не поднимается выше группового эгоизма, поскольку инструментальный характер социального общения препятствует возникновению сколько-нибудь широкого пространства реального коллективизма. Поэтому всеобщее коллективное пространство возможно только там, где социальные институты перестают разделять людей, т.е. там, где преодолевается социальное неравенство. Именно к такому выводу приходит современная этическая мысль, фиксируя социальное измерение действительной, т.е. позитивной формы морали: «Любая мораль содержит в себе в качестве формального принципа представление о равенстве всех людей перед ее законом; реальным же этот принцип становится лишь в обществе всеобщего социального равенства» (Дробницкий, 1977. С. 36).

Из этого этического постулата вытекают два социокультурных следствия. Во-первых, понимание того, что зрелая («позитивная») Мораль возможна только в условиях реального социального равенства. А это значит, что все моральные достижения современной «общечеловеческой» культуры не идут дальше гуманистических возможностей этического рационализма. Вторым этическим следствием является трезвое признание того, что неизбежные в условиях социального неравенства отношения индивида с вышестоящими и нижестоящими социальными субъектами по самой своей природе не могут носить характер нравственных отношений. В тех редких случаях, когда взаимная симпатия людей, по-видимому, преодолевает разделяющий их социальный часток, мы имеем дело с очень сложной системой психологических надстроек, которые лишают человеческое чувство подлинной внутренней свободы.

Что же касается «горизонтальных» социальных связей, то здесь феноменология моральных отношений принимает форму либо торжествующего группового эгоизма, либо унылой солидарности в неравенстве. Только введение института самоуправления и переход общественной организации людей в режим всеобщей экономической и политической свободы позволит индивидам обеспечить объективные условия для утверждения господства нравственной формы регуляции. Прогнозируя духовный климат этой будущей общественной организации, необходимо сделать еще одно существенное уточнение. Начало исторического торжества позитивной формы Морали будет означать конец религиозного мирозерцания, ибо коллективное милосердие человеческого Духа будет впервые представлено зримо, в рамках посюсторонней, эмпирически осязаемой истории людей.

Попробуем теперь систематизировать логику становления зрелой этической реальности. Необходимый идейный материал для этого предоставляет персоналистическая концепция Н.А. Бердяева. Размышляя об основных формах нравственной детерминации человеческого сознания, русский философ писал: «Кроме этики закона и этики искупления есть еще этика творчества, связанная с дарами человека и с его призванием» (Бердяев, 1993. С. 99). Легко догадаться, что «этика искупления» – это религиозный этап становления зрелой нравственной культуры, «этика закона» – это рационалистический этап того же процесса становления, а «этика творчества» – это развитие Морали на своей собственной, «позитивной» основе, где нравственные ценности впервые обладают онтологически независимым культурно-историческим статусом. Отсюда следует, что русская классическая философия в лице Н.А. Бердяева необычайно близко подошла к положительному историческому синтезу религиозной и рационалистической культуры.

Чего не скажешь о мировоззренческих потугах нынешних российских интеллектуалов. Современная русская интеллигенция в полном смысле слова заблудилась в «трех соснах», именуемых тремя духовными формациями – Религией, Наукой и Моралью. Поголовное вступление российских интеллектуалов в православную когорту «ра-

бов Божьих» имеет простую и одновременно жесткую социокультурную логику. Во-первых, добровольное смирение интеллектуальной гордыни «физиков и лириков» объясняется тем, что эпоха жесткого рационализма с ее ядерными технологиями и «шоковыми терапиями» действительно исчерпала свой конструктивный исторический потенциал.

Во-вторых, неизбежный иррационалистический уход элитарного и массового сознания в средневековую символику диктуется тем, что на духовном горизонте XXI столетия пока нет ни одной идеологической системы, которая могла бы по своим масштабам сравниться с многовековой историей потустороннего «царства Духа». Что касается «этики творчества», предсказанной Н.А. Бердяевым, то возможности ее возникновения резко ограничены духовным потенциалом современного «думающего класса». Не может интеллигенция, идеологически обслуживая политическую и экономическую власть, поверить в то, что мировая цивилизация стоит на пороге нового общественного устройства, в котором отсутствует власть человека над человеком. Напрашивается грустная историческая аналогия. Если в начале XX столетия в России не хватало общей культуры, чтобы грамотно управлять экономикой и государственным аппаратом, то в начале XXI столетия катастрофически не хватает более высокой, духовной, культуры, способной раз и навсегда возвысить «царство Духа» над «царством Кесаря».

Остается ответить на последний, чисто теоретический вопрос: является ли позитивная Мораль последней исторической ступенью духовного прогресса человечества? Когда-то Ф. Ницше сформулировал следующее категорическое требование: «Нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос» (1993. С. 383). Возможность конструктивного решения поставленной проблемы вытекает из особенностей сформулированной ранее гносеологической формулы Морали. Мы видим, что в противостоянии **индивидуального сознания и общественного бытия** людей изначально заложен элемент гетерогенности: само существование «позитивной» Морали как онтологически независимого духовного пространства внутренне ограничено необходимостью отрицания «несправедливой» социально-исторической реальности. Эта гносеологическая «социализированность» морали до такой степени очевидна, что даже идеалистически ориентированные этики вынуждены порой переходить на позиции исторического материализма. Так, Т.Одорно, завершая свои лекции по философии морали, пришел к весьма категоричному социологическому выводу: «вопрос о правильной жизни – это сейчас вопрос о правильной политике, если, конечно, современные люди наконец-то включат правильную политику в сферу того, что следует воплощать в жизнь» (Адорно, 2000. С. 202).

Вполне правомерной является и обратная гносеологическая процедура – переход от материалистического понимания истории к гуманистически ориентированной логике исторического идеализма. Например, известный советский этик О.Г. Дробницкий, характеризуя специфику морального сознания, утверждал, что нравственное осуждение людьми существующих общественных отношений возможно только потому, что «моральное сознание основывает свои представления на социальной практике более широкого исторического масштаба, а потому способно проникать сквозь факты наличной действительности в сферу логики исторического движения» (Дробницкий, 1977. С. 35). Подобное «проникновение» в сферу объективных социальных фактов, минуя профессиональный социологический анализ, не будет выглядеть мистическим только при одном условии: если мы из сферы социально-исторических законов переместимся в сферу объективных закономерностей функционирования и развития индивидуального сознания. Ведь «более широкая историческая практика» осознается средствами нравственной рефлексии не в виде теоретической гипотезы, а в образах нового мироощущения, которое обещает личности более широкое экзистенциальное пространство. Поэтому совпадение нравственного мироощущения с будущей социальной практикой

объясняется тем, что эта еще не существующая практика будет строиться «по контурам» уже сформировавшейся духовной потребности людей. А это уже логика не исторического, а гуманистического материализма, который представителями ортодоксального «истмата» воспринимается не иначе как замаскированный «идеализм».

Вторым и более непосредственным проявлением социализированности морали является феномен «злого духа», т.е. возникновение независимого духовного пространства, обладающего отрицательными нравственными характеристиками. О необходимости существования таких «отрицательных» культурных феноменов писал М.Х. Айдеггер: «Вместе с Целительным в просвет бытия сразу является злое» (1993. С. 217). Исторически более точной в описании данного культурного феномена представляется позиция русских философов. Так, например, Н.А. Бердяев указывал, что в христианстве человеку открылась «не только свобода добра, но и свобода зла» (Бердяев, 1993. С. 48). Возможность существования «злого духа» подтверждает и В.В. Зеньковский: «Не только плоть тянет нас «вниз», но «вниз» (ко злу) может тянуть и наш дух – он свободен в этом» (1993. С. 131).

Предысторический характер зрелой, т.е. положительной Морали отчетливо проявляется в самой позитивности ее культурно-исторической формы. Суть этого культурного «позитивизма» заключается в том, что нравственная жизнь человеческого сознания, освобожденного от жестких социально-классовых противоречий, должна будет развиваться на собственной – идеологической, а не институциональной – основе. В силу этого фундаментальное противоречие позитивной Морали – противоречие между коллективизмом и индивидуализмом – будет разрешать себя как результат исключительно внутреннего выбора самого человеческого индивида. Однако экзистенциальные границы этого индивидуализированного выбора будут описывать, в конечном счете, реальные исторические контуры той или иной господствующей идеологической парадигмы.

Иными словами, действительной основой неповторимого экзистенциального пространства индивида будет выступать не его актуально существующий духовный потенциал, а нечто иное – анонимный по своей природе идеологический принцип, или, точнее, комбинация этих принципов. Таким образом, неизбежная для массовой культуры идеологизация сознания будет выступать в качестве последней – личностной – социальной оболочки общественного индивида. Борьба в человеческой душе многообразия идеологизированных нравственных интенций обнаружит рано или поздно конечную цель любого духовного прогресса – освобождение человеческого индивида от нормативно заданной, т.е. ограничивающей его творческий потенциал личностной оболочки. «Последней истиной о рабстве человека, – писал Н.А. Бердяев, – является то, что человек есть раб у самого себя» (1995. С. 78).

Напрашивается широкая культурно-историческая аналогия: если научная форма духовности освобождает человека от власти природы, если моральная форма духовности делает человека свободным от власти общества, то нет никаких сомнений в том, что должна существовать еще более высокая ступень духовной организации сознания, которая способна освободить человеческую экзистенцию от нормативной власти культуры. Ведь личностная оболочка сознания как раз и складывается из идеологически упорядоченных культурных феноменов. Этой наивысшей формой духовности, совпадающей с феноменологией чистого творчества, может быть только **эстетическая реальность**. Напомним описание интенциональной структуры религиозного духовного синкретизма, данное В. Виндельбаном. Характеризуя специфику религиозной культуры, он писал: «Все содержимые в ней элементы абсолютных ценностей распределяются между тремя царствами истины, добра и красоты» (Виндельбанд, 1995. С. 64). Понятно, что в феноменологической последовательности Истины, Добра и Красоты последняя категория является наиболее синтетической. Поэтому высшей ступенью духовного прогресса человечества следует считать духовную формацию, которая издавна именуется Искусством

и которая, будучи таинственной «попутчицей» в царстве человеческой предыстории, позволяет людям хотя бы изредка жить «по законам красоты». Не случайно, выдающемуся художнику слова – Ф.М. Достоевскому принадлежит известная эстетическая формула: «Красота спасет мир».

Однако, отдавая должное философской интуиции гениального русского писателя, социологическая рефлексия более сдержанно оценивает экзистенциальные возможности современного человеческого индивида. В монументальном «царстве Кесаря», где анонимное пространство социальных институтов пронизывается волнами человеческого эгоизма, ненависти и страха, рафинированная эстетическая реальность может спасти только профессионального художника. Всю остальную человеческую массу может возвысить и духовно укрепить только посюсторонняя, не признающая социально-классовых и национально-государственных «суверенитетов» героическая человеческая Совесть. Продвижение к ее сияющим нравственным вершинам и составляет основное содержание современного духовного прогресса и основной источник личного достоинства современного человеческого индивида.

Список использованной литературы

- Августин А.* Исповедь // Симферополь, Лабиринты души. 1998. С. 23.
- Адорно Т.В.* Проблемы философии морали. М., 2000. С. 176.
- Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 2. М., 1993. С. 48.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 99.
- Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 78.
- Блок А.А.* Искусство и революция. М., 1979. С. 288.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла. М., 2000. С. 11.
- Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры // Соч. в 2 т. Т.2. М., 1993. С. 639.
- Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 64.
- Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 285-286.
- Дробницкий О.Г.* Понятие морали. М., 1974. С. 36.
- Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. М., 1977. С. 32.
- Зеньковский В.В.* Вышеславцев Б.П. как философ // Русские философы (конец XIX - середина XX века): Антология. Вып. 1. М., 1993. С. 131.
- Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988. С. 290.
- Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 13.
- Маркс К.* Экономически-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 156.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 1955. Т. 4. С. 426.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали // Избранные произведения. М., 1993. С. 380.
- Фейерабенд П.* Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450.
- Франк С.Л.* С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 321.
- Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 131.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 216.

Щербак Н.Н. Мораль как духовно-практическое отношение: Методологический аспект. Ленинград, 1986. С. 12.

Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 501.

Рецензент статьи: доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и философии Челябинской государственной агроинженерной академии В.И. Гладышев.