

Стрелец Ю.Ш.

Оренбургский государственный университет

ДИАЛОГ С АБСОЛЮТОМ КАК ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СМЫСЛА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена нравственным основаниям смысла жизни человека, которые имеют как относительное, так и абсолютное содержание. Отсюда различаются два горизонта морали: бытовой и бытийный. Последний обусловлен самоопределением человека в его диалоге с Абсолютом. Абсолют в теологическом смысле – это Бог, в онтологическом – это тождество сущности и существования, в гносеологическом – есть Истина бытия, а в этико-аксиологическом – Высшее благо, Добро или Высшая ценность, в диалоге с которыми индивидуум обретает свою самость, нравственный смысл своей жизни.

Проблема наличия, сущности и специфики проявления абсолютного в морали издавна находится в центре внимания этики. О том, что нечто безусловно нравственное есть, свидетельствует прежде всего сознание людей: «...человеческие существа во всех частях земного шара разделяют любопытную идею о том, что они должны вести себя определенным образом. Они не могут отделаться от этой идеи», хотя «...в действительности, они не ведут себя таким образом. Они знают естественный закон, и они нарушают его» [1, с. 272]. Практика, как будто, отвергает нечто абсолютное и безусловное; слишком уж широк диапазон явлений этического в мире: человеческих поступков, их оценок, фиксирующих эти явления норм, правил и кодексов поведения. Кажется, что реальные нравственные отношения дают аргументы в пользу скорее этического релятивизма, чем абсолютизма. Этот вывод углубится, если взглянуть на нравственность с исторической точки зрения: помимо того, что одни нормы и правила сменяли друг друга, являя свою взаимную конфликтность, а, значит, относительность, может быть выделена и тенденция «нравственного детабуирования, нравственной десакрализации социальных норм или, что одно и то же, нарастающей эмансипации человеческой практики от морального диктата» [2, с. 60].

Отсюда не делается вывод о постепенном исчезновении морали или уменьшении ее влияния в целом на человека и общество. Суть в том, что мораль продолжает самоопределяться, уточняя свои границы, сущность, претензии; она, как сказал бы Гегель, «уплотняется» сама в себе, пытается в рамках этики отрефлексировать свое «неотменяемое», вечное, универсальное, то есть абсолютное начало. Релятивизация внешне парадоксальным образом поднимает авторитет морально безусловного, заставляя задуматься над вопросом: почему тот «естественный» закон, на который сослался К.С.

Льюис, неистребим, не разделит участь много другого «исчезнувшего»? Что обеспечивает выживание инвариантно человеческого в человеке? Если это натуральное чувство самосохранения индивида, произрастающее из стадного чувства или инстинкта, то почему, спрашивает Льюис, за каждым из наших естественных импульсов не закрепляется статус «правильного», и любой из них без исключения нуждается либо в подавлении, либо в стимуляции. Почему не побеждает всегда тот из них, который сильнее, а, наоборот, очень часто мы следуем побуждению слабейшему?

Известный этолог К. Лоренц, всю жизнь искавший законы связи животного и человеческого мира, также с сожалением признал отсутствие «каких-либо селективных преимуществ, которые хоть один человек мог бы извлечь из острого чувства ответственности или из добрых естественных склонностей» [3, с. 246]. Тем не менее существуют и совесть, и ответственность, и «добрые склонности», несмотря на все препятствия, которые им чинят вечно несовершенные общественные связи и сам человек, «знающий добро и влекущийся ко злу». Моральный закон, более незыблемый у Канта, чем даже «звездное небо», выходит за рамки не только биологической, но и общественной природы человека, представляя собой нечто объективно существующее, как законы физики или арифметики, споры и соглашения по поводу которых могут касаться формы и трактовки, но не сути.

Наличие определенного содержательного стандарта нравственности (безнравственности) очевидно и отражено в многочисленных ценностно-нормативных правилах жизни и конкретного поведения. В наличии абсолютного содержания морали нас убеждает интуиция, несмотря на то, что нормативность закона обращена и к разуму. Само существование моральных норм в их побудительной, долженствовательной или рестриктивной (запретительной)

форме демонстрирует наличие безусловного в морали и нравственности. Без этого не было бы вечной моральной раздвоенности жизни на сущее и должное, а также попыток преодолеть эту раздвоенность в индивиде как «микрокосме» (античная этика с ее учениями о добродетелях и добродетельной личности), в «тварном» мире (средневековая этика), в эмпирическом индивиде (новоевропейская этика), в рационально-просвещенном человеке (Просвещение и немецкая классика), в личности, детерминированной общественными отношениями (марксистская этика), в иррационально-уникальном бытии индивида (персоналистская, экзистенциалистская и др. концепции этики).

Абсолют, как понятие и как реальность, исследуется с первых шагов философии и этики. Абсолютный (от лат. *absolutus* – безусловный) – свободный от любых условий. В онтологическом аспекте абсолют един, всеобъемлющ, непротиворечив и представляет собой тождество универсального и уникального, сущности и существования, возможности и действительности. В гносеологическом аспекте абсолют есть Истина бытия, синтез всех «предвечных содержаний сознания» (Е. Трубецкой).

В этико-аксиологическом аспекте абсолют это Высшее Благо (Добро, Ценность), «цель целей совершенной деятельности» (Аристотель), «достойное само по себе, или нравственный закон как таковой» (Кант). Отсюда следует вывод И. Канта, что «вся моральная философия покоится на своей чистой части» [4, с. 157].

Диапазон представлений об абсолютe очень широк: от трансцендентного Бога до идентичности, внутренне присущей каждому человеку; от абсолютной человеческой цели до вечного Закона как основы бытия. Абсолютным значением, в определенной мере, обладает все, что имеет частицу силы абсолюта, независимо от того, познано ли, осознано ли оно, и в осмыслении понятийного горизонта абсолюта человек сущностно превышает мир опыта, если не теоретически, то практически. Это придает смысл самому исканию предельного, абсолютного смысла бытия, ибо, по Канту, то, что нельзя познать, можно мыслить.

Осмысление абсолютного, на наш взгляд, идет по двум основным линиям: трансцендентной и имманентной.

Трансцендентный подход к абсолюту исходит из предвечного тождества бытия с самим собой, исключаящего для него возможность

небытия: бытие абсолюта необходимо и бесконечно полно по содержанию. Из этого следует единство и простота абсолютного бытия (оно может быть только одно и неделимо); сущностная неизменность, сверхвременность («теперь» вечного настоящего) и сверхпространственность. Абсолют разворачивает все необходимое богатство своего содержания одновременно и повсеместно. «Поэтому прадействительность бытия должна быть, по сравнению с пространственно-временным миром и со всем конечным сущим, *абсолютно* трансцендентна. Здесь понятие трансценденции достигает своего наивысшего, то есть абсолютного смысла» [5, с. 211-213].

Человеческое бытие, в данной трактовке, – это «бытие-от-абсолюта как бытие-к-абсолюту»: если конечное и контингентное сущее «есть», то оно положено из небытия в существование, то есть сотворено; если для чего-то конечное сотворено, есть его последняя цель (абсолют), с которой надо установить сущностное отношение, конституирующее подлинную сущность самого человека.

Трансцендентный подход к выявлению абсолютного в морали наиболее четко представлен в религиозно-метафизических, сакрально-эзотерических концепциях происхождения и сущности нравственности. Мораль здесь конституирована потусторонним миром сверхсущностей или единым абсолютom (Благо, Бог, абсолютная идея). К этому направлению можно отнести Платона и неоплатоников, религиозную этику средневековья, частично, этику Канта и этику Гегеля.

Открытие сверхчувственного мира как реальности, блестящая интуиция универсального, интеллигибельного начала на грани с этой реальностью сделали Платона, пожалуй, первым классически удостоверенным трансцендентистом. (Рассуждения раннегреческих философов о фундаменте сущего оставались в рамках «посюсторонней» онтологической проблематики). За физико-механическими причинами он увидел причины более высокие и первичные. Так была открыта «вторая навигация». (Древние моряки, когда ветер стихал и паруса обвисали, переходили на весельное управление кораблем, что и называлось «второй навигацией»). К этому образу Платон прибегает, доказывая, что натуралистические усилия объяснить мир физикой не приводят ни к каким результатам, и что необходимо обратиться к чисто рациональным, лишь мыслимым объектам вне

этого мира. Таковы Идеи, имеющие не физическую, а метафизическую природу.

Идеи абсолютны и безотносительны, стабильны, в отличие от вещей чувственных, которые крутятся в вихре становления и уничтожения. Только идеи обладают полным и подлинным бытием в «месте над небесами», которое Платон в «Федре» называет «Гиперуранией». Иерархически выстроенная система идей увенчана идеей «Благо». «Благо» выше всего и даже предсубстанциально выступает в качестве сущностной потенции всей иерархии. Роль всеобщего субстрата выполняет «Многое». («Благо», в функциональном смысле, – это синоним «Единого») Таким образом, предел и беспредельное, ограниченное и безграничное (диада Платона) определяют меру всякой целостности.

Генезис и структура чувственного мира аналогичны чисто умопостижаемому миру, и это соответствие привнесено Демиургом, Богом - творцом.

Дуалистичность моральных рассуждений Платона проявляется в оппозиции: душа (сверхчувственное) и тело (чувственное). Душа томится в теле, как в тюрьме или могиле. Поэтому смерть тела означает рождение души. Освобождение души связано с бегством от тела и мира чувственных вещей. Путь к этому один: очищение души, забота о душе через добродетель и познание; добродетель рассматривается как проводник из этого мира в высший, а познание – как свет на этой дороге.

Еще более явственно стремление к абсолютному обнаруживали неоплатоники, для которых воссоединение со Всеобщим, с Богом - высшая цель нравственности.

Предельная концентрация абсолютного в мире надындивидуального бытия совершается в этике средневековья, где оно прямо отождествляется с Богом.

Принадлежность Гегеля к трансцендентному подходу в осмыслении абсолютного может вызвать сомнение, так как его философию пронизывает принцип имманентности. Однако есть сторона философской системы Гегеля, которая получила обозначение «консервативной», и она лучше всего выражена в следующих словах: «Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось, и ему не придется ждать нас для этого... Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществле-

на» [6, с. 399]. Из этих слов Гегеля можно сделать вывод, что трансцендентное «не ждет человека», и он вовлечен в метафизическую мистику изначально, вынужден участвовать в ней всецелым образом, несмотря на свою свободу (или потому, что свободен). «Все действительное разумно...», так что замысел абсолютного Духа, по Гегелю, до такой степени имманентен человеческой природе и ее развитию, что Добро становится трансцендентным по отношению к индивидуальным усилиям человека воплотить добро в реальной жизни, «не ждет» этих усилий, справляется «своими силами».

Этика И. Канта частично может быть отнесена к трансцендентному подходу, но в меньшей степени, чем этика Гегеля. Нравственный закон у Канта, как идеал, неосуществим в полной мере, трансцендентность его сохраняется. Однако реальное приближение к идеалу возможно, а требование категорического императива выполнимо, в противном случае, оно не имело бы нравственно-практического смысла. Трансцендентность нравственного закона, «доброй воли самой по себе», или человеческой свободы вообще вытекает из их непознаваемости (здесь абсолютное берется в гносеологическом аспекте), однако практически нравственный закон имманентен человеческой жизни и, в отличие от «звездного неба», он находится внутри нас.

Таким образом, если Гегель, исходя из принципа тождества бытия и мышления, из имманентности человеку абсолютного, растворяет его индивидуальные усилия в триумфальном движении Духа к какой-то *своей* цели, то Кант, постулировав дистинкцию теоретического и практического разума, реально имманентизировал трансцендентные планы абсолютного в морали, провозгласил важность и незаменимость личных, индивидуальных усилий человека, задачу которого никто не выполнит вместо него («мыслить самому, в согласии с собой, иметь мужество пользоваться собственным умом» и т. д.).

Имманентный подход к морально абсолютному выделяет в нем актуально конечное, но потенциально бесконечное, индивидуально выраженное бытие, осуществляющее само себя в собственном свободном действии. Если трансцендентное, даже если оно проникает в вещи мира, всегда «другое», то имманентное, даже если оно инициировано «другим», всегда «мое».

Имманентный подход к абсолютному в морали был заявлен уже Аристотелем, в «мета-

физике» которого формы, актуализирующие материю, трактуются как внутренне (имманентно) присущие чувственному миру. Субстанция, искомая Аристотелем, – это эйдос, форма, лежащая в самой вещи, а не жительница «Гиперурии» Платона. «Не без основания люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут» [7, с. 146]. Он считал, что «если бы даже и было благо, существующее само по себе и употребляемое как общее сказуемое, то ясно, что оно неосуществимо и для человека недостижимо. Мы же желаем теперь найти достижимое благо» [7, с. 150].

По Аристотелю, жизнь, претендующая на совершенство, есть созерцательно-мыслящая активность, где самости человека отводится особо важная роль: «Так как наша наука не имеет целью теорию (знание), как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной), то необходимо рассмотреть все, что связано с деятельностью человека...» [7, с. 170].

Современная модификация имманентного подхода к абсолютному плану существования человека выражена в экзистенциализме. Здесь метафизической трактовке абсолюта как *совершенства* противопоставлена его трактовка как *подлинности* (аутентичности)¹. Экзистенциализм говорит о «посюсторонности» абсолютного начала, о том, что человеческое существование твердо имеет его в самом себе. Моральный вывод отсюда следующий: человек должен доказать, что он причина своего бытия, или своего небытия.

Экзистенциализм прежде всего настаивает на своей онтологичности, на том, что он говорит о «есть» человеческого бытия, а не о «надо» или «следует». Однако весь ход размышлений экзистенциалистов наталкивает на мысль, что их онтология – это, по сути своей, этика. Основная проблема ставится так: каково место, роль экзистенции во всем сушем, иначе, как соотносится человеческая реальность со всем мирозданием. Человеческое начало уникально, ничем не детерминировано (ни природой, ни обществом), свободно и ответственно. Поэтому за все в себе человек отвечает сам, и даже в

отношении к Богу экзистенциалисты выделяют не догматические стороны религии, а индивидуальную веру, личные человеческие усилия. Так строится «новая онтология», базирующаяся на представлении о сознании не как о частном виде деятельности (например, познавательной), а как о специфическом типе бытия. Рождение человека – «абсолютное событие» (Ж.-П. Сартр), в котором сознание открывает себя как «несубстанциальный абсолют», как «ничто и свободу». Сознанию ничто не дано извне, оно свободно изначально, и в утверждении этой свободы состоит смысл человеческой жизни. Достижение смысла ничем не гарантировано, жизнь человека всегда сопровождается риском, вытекающим из свободы решения, выбора. В такой ситуации нет места самонадеянности и самодовольству: если посредством тебя действует некая трансцендентная сущность (типа гегелевского Духа), самонадеянность возможна, активизм в любой форме оправдан; если субстанциального ядра нет, только индивидуальная свобода, ничем, при этом, не детерминированная, вся ответственность принадлежит человеку «выбирающему самого себя абсолютным образом» (С. Кьеркегор). В первом случае человек устанавливает взаимоотношения с абсолютным, полагаясь на надежду и ожидая защиты, во втором – превращается в абсолют сам, лишаясь и надежды, и защиты. (Различие трансцендентного и имманентного подходов к абсолютному проявляется, например, в отношении к самому трагическому, по безнадежности, событию – к смерти. М. Хайдеггер, вводя понятие «zum Tode sein», подчеркивает в этом «бытии к смерти» ее имманентность для жизни; платоновская идея приготовления к смерти, или призыв Спинозы вынести смерть за пределы забот мудреца являют собой другой «способ решения проблемы»: смерть здесь не пронизывает сущность самой жизни, к ней только нужно выработать правильное отношение.).

Как эти две трактовки абсолюта – трансцендентная и имманентная – соотносятся с пониманием морального должного и сущего, этими важнейшими этическими категориями?

Сущее – «идентичный модус бытия» (Н. Гартман), действительное единство многообразного в мире. Оно включает в себя как дан-

¹ Понятие «совершенство», какие бы попытки придать ему качественные аспекты не осуществлялись, все же инициирует представление о количестве, о «вершинности», имеющей смысл только в сравнении с чем-то более низовым. Понятие «аутентичность» резко разграничивает настоящее и ненастоящее (поддельное, ложное), «свое» и «чужое», то есть делает акцент на качественной стороне объекта.

ное, так и неданное человеку, которое он называет поэтому «должным». Иными словами, в бытии все согласуется в *тождестве* до всякого различия. Когда человек «спрашивает» бытие, он дистанцируется от него (возникает гносеологическая оппозиция субъекта и объекта); «должное» – результат рефлексии неданного сущего человеком, который дистанцировал себя от мира. «Должное» становится сущим, если дано человеку, не отделяющему себя от мира. Таким образом, трансцендентный подход к абсолюту считает последний принципиально данным человеку как составному элементу бытия, и неданным как существу рефлектирующему. Дистинкция «сущее – должное» оказывается результатом познания и оценки – процедур скорее удаляющих человека от мира, чем включающих его в мир. Рефлексия – необходимая фаза человеческого существования, но не самодостаточная и нуждающаяся в преодолении, в переходе к самому бытию в мире, проникнутому абсолютом. Установить правильное отношение к абсолюту, значит войти в его состав. Такова суть трансцендентного подхода к постижению абсолюта и задач человека.

С точки зрения имманентного подхода сущее как сущность человеку не дано ни бытийно, ни рефлексивно, он сам полагает ее своим свободным действием. Отсюда, экзистенция всегда ускользает от сетей абстракций, просто общих понятий. Предметное бытие – неподлинно, подлинно бытие внутреннее, единственное и неповторимое. Дистинкция сущего и должного переводится в план субъективной, человеческой реальности. Слияние сущего и должного проблематично, но всегда возможно, хотя и не действительно, как это провозглашает трансцендентный подход.

Мы видим, что модус возможности (как «слабый вариант» трансцендентного и «сильный вариант» имманентного подходов) представляет собой точку пересечения данных подходов, где они не только дополнительные по отношению друг к другу, но и едины. Дистинкция сущего и должного преодолевается в модусе возможности, позволяя, как нам кажется, правильно поставить вопрос о безусловном в морали. Моральный абсолют действителен не как собственно действительное, а как всегда возможное для каждого человека в принципе (утверждает трансцендентный подход), возможное не как общее правило или принцип, а как строго индивидуальный акт свободного выбо-

ра (уточняет имманентный подход). Если («зов Бытия» (М. Хайдеггер) воспринят и вызвал свободный ответ человека, диалог состоялся. Возможность диалога, как нам представляется, и есть безусловное в моральном сознании и практике, не выделяемое в них по отдельности. Поиск безусловного, абсолютного только в сознании догматизирует мышление, делает безжизненным, оторванным от действительности и приводит к морализированию и абстрактному ригоризму. Выделение абсолютно-безусловного в общей нравственной практике сводит его к частным действиям и нравам, к исторически преходящим правилам поведения, то есть релятивизирует мораль.

Безусловен факт опознания трансцендентного влияния, вести о человеческом предназначении, направленной действительно каждому, индивидом, который подтверждает этот факт ответственным поступком. В этом нам видится базовый механизм обнаружения в человеческой жизни ее безусловного морального содержания. Теологическая ошибка (которую Дж. Мур также причислял к ряду «натуралистических»), здесь не совершается, так как не сама трансцендентная весть, а ее диалог с человеческим ответом является первым источником морального сознания и практики. Тоже самое можно сказать об отсутствии здесь «психологизации» моральной безусловности, так как она задана трансцендентной вестью, инициирована ею.

Попытка выйти на проблему диалога с бытием осуществлена в работах Мартина Хайдеггера. Когда он говорит, что охват совокупности сущего в принципе невозможен, чего не скажешь об ощущении себя посреди сущего в целом (вполне возможного, ибо оно «постоянно совершается в нашем бытии»), он встает как будто на позицию имманентного подхода, но охватывает сущее в целом трансцендентальным образом. Ощущение себя посреди сущего в целом отличается от ощущения себя в контингентном пространстве: в комнате, в парке и т. д. «Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом» [8, с. 24]. Отсюда, мы не можем «погрузиться» в метафизику, «потому что – поскольку экзистуем – всегда уже находимся в ней. Почва же метафизики как корня философии – истина бытия» [8, с. 26, 27].

Поиск бытия «за сущим» у Хайдеггера, как нам кажется, инициирован стремлением соединить трансцендентные и имманентные планы

метафизики, придать ей жизненно-практический смысл активного диалога человека с абсолютным. «Только человек среди всего сущего видит, позванный голосом бытия, чудо всех чудес: что сущее *есть*» [8, с. 38]. Сущее есть как данное и как неданное, как действительное и возможное. Это позволяет по-новому взглянуть на проблему морального идеала.

Идеал (от греч. *idea* – представление, идея) – понятие морального сознания и категория этики, концентрированно выражающие высшее этическое благо, к которому «все стремится» (Аристотель) как своему абсолютному началу. В понятии «идеал» мыслится, во-первых, нечто универсальное, а, во-вторых, совершенное в мире, в человеке, во взаимоотношениях между людьми, при этом, универсальное и совершенное настолько, что оно практически недостижимо. (Понятие «осуществленный идеал» представляет собой невозможную словесную конструкцию, подобную «сосчитанной бесконечности»). Остается признать «идеал» в качестве безусловного основания морально должного, но не сущего. Тем самым, утверждается вечная разделенность сущего и должного, а «идеал» становится обозначением абсолютного начала бытовой морали, которая нуждается в предельно благом эталоне и никогда не совпадает с ним полностью.

Присутствие абсолютного начала в сущем не может быть только результатом приложения к нему должного, в виде норм, правил, заповедей и т. д. Трансцендентное, вступившее в диалог с имманентным, создает почву для непосредственного обнаружения в сущем абсолютно должного и безусловного. Универсальным оно быть не может, только уникальным: конкретный индивид, целостно определяющий себя и свою жизнь в акте экзистенциального выбора, прямо являет морально безусловное в поступке, бытийно соответствующем вести о его предназначении в мире.

И. Кант написал, что не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы оно не было возможно и в опыте. Формально выраженный категорический императив Канта универсален, однако содержание он получает в конкретном нравственном опыте индивида, универсализировать который, без потери содержательного плана, очевидно, невозможно. Абсолютное в индивидуальном виде – содержательный экспликат универсального идеала: возможно осуществление индиви-

дуальной нравственной идеи, но не идеала в его универсальном значении.

Если у Гегеля по-настоящему действительна «абсолютная идея» как вселенский демиург (она, в его трактовке не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не быть в действительности), то у Канта подлинно морален нравственный закон как таковой, как универсальная форма бытия нравственности. Соединение трансцендентного и имманентного начал, сущего и должного, универсального и партикулярного, содержательного и формального *без потери самого человека* может быть осуществлено только в содержательно-конкретном акте бытийного выбора себя самим индивидом. С этой синтетической точки зрения представляется упрощенным обычное различие двух подходов к идеалу: натуралистического и трансценденталистского [9, с. 233]. Согласно первому, идеал происходит из природной или социальной действительности, являясь результатом абстрактного обобщения земных благ, исторически закрепившихся норм и задач, способствующих совершенствованию человека и общества в целом; согласно второму – трансценденталистскому – идеал не зависит от земного бытия человека и дан ему непосредственно в интуиции, откровении Бога, в совести или априорном сознании безусловности долга.

Различение этих подходов производится с позиции трансцендентного (в нашей формулировке) подхода к абсолютному в морали. Если бы за дело взялся представитель «имманентизма», он подразделил бы идеалы на два других вида: экзистенциально подлинный (аутентичный) и безлично-внешний, неподлинный.

«Синтетическая» точка зрения состоит, на наш взгляд, не в механическом объединении трансцендентного и имманентного подходов, а в наделении статусом главного критерия самой безусловности: идеалы, в этом случае, делятся на условные (относительные) и безусловные (абсолютные). К сфере влияния условных могут быть отнесены абстрактные представления о морально должном и сущем, а также различные обобщения нравственного эмпирического опыта людей (сюда войдут и «райские кущи», и стандарты добропорядочного поведения, и совестные проявления бытового уровня, и внешне усвоенные религиозные заповеди, нравственные каноны, и сознание «безусловности» долга как «натасченной эпитимьи» (Ф. Достоевский) и многое другое такого же рода.).

Безусловный идеал, строго говоря, у индивидуума может быть только один, совпадающий с бытийно осмысленной высшей целью его жизни как целым. Такой идеал индивидуален, но не индивидуалистичен, так как для своего воплощения требует всего человека, со всеми его бытийными связями и отношениями. По содержанию он в принципе не подлежит тиражированию, и универсальным значением обладает как формальное, ко всякому человеку обращенное, требование «стать самим собой», совместить свое существование со своей сущностью, соединить свое предназначение с целью, которую он ответственно назначил себе как последнюю и высшую.

В этой трактовке идеала нет радикального противопоставления должного сущему, абсолютное является основной бытийной задачей человека. Высшие ценности и цель как основа духовной составляющей человеческой жизни не менее, если не более, реальны, чем его биосоциальная природа и функции. В качестве таковых эти ценности и цель имманентны человеческому бытию, однако пробуждаются под влиянием трансцендентных призывов к собственному осуществлению, производимому самим человеком. Если в бытийном плане выбор абсолютного – не процесс, а целостный акт, то в бытовом – предполагается нравственное становление, эволюция человека, который должен сначала научиться отделять условное от безусловного. Здесь когнитивные и ценностные аспекты морали и исследующей ее этики различимы, их совпадение – только задача разума в его практическом применении (И. Кант). Рациональное размышление о морально абсолютном оказывается онтологически вторичным. Это привело Д. Юма к выводу, что причиной недопустимой подмены сущего должным² является ложное приписывание разуму статуса источника нравственности. На самом же деле, моральные решения, считает Юм, проистекают из непосредственных перцепций: чувственно положительных или отрицательных. «Какой-нибудь поступок, какое-нибудь чувство или характер считается добродетельным или порочным, но почему? Потому что рассмотрение его доставляет нам особое удовольствие или неудовольствие» [10, с. 512]. Нравственная перцепция

уподобляется эстетической: «Одобрение моральных качеств, несомненно, не имеет своим источником разум, или же сравнение идей, но происходит исключительно от морального вкуса, или от особых чувствований удовольствия или отвращения, возникающих при рассмотрении и созерцании отдельных качеств или характеров» [10, с. 618].

Разум, по Юму, есть не что иное, как общая упорядоченность аффектов: непосредственно приятных или неприятных. Должное имеет апостериорный характер, чувствование сущего – непосредственная духовная перцепция, не связанная дедуктивным образом с должным. При этом, абсолютно-безусловная природа такой нравственной перцепции Юмом не отвергается, «поскольку во вселенной никогда не было ни одного народа и ни у одного народа не было ни одного лица, которое было бы совершенно лишено этих чувствований...» [10, с. 515].

Таким образом, Д. Юм, как представитель имманентного подхода к абсолютному в морали, пытался преодолеть ложное выведение должного из сущего, дерационализируя моральное суждение, сводя его к чувствам и психологизируя. Сущее здесь «остаётся без должного». Однако права «рацио» восстанавливаются в трансцендентальном плане осмысления морали, где из «есть» не следует должное, так как они изначально включены одно в другое, будучи безусловным. Это показал И. Кант, постулировав цепочку «свобода – нравственность – религия», результирующим понятием которой выступает «добрая воля сама по себе». Автономия воли, по Канту, – единственный принцип морали, предписываемый категорическим императивом. «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов веления)» [11, с. 219].

Автономия воли, в свою очередь, проистекает из трансценденции свободы: «...идея свободы делает меня членом интеллигибельного мира; поэтому, если б я был только таким членом, все мои поступки всегда *были бы* сообразные автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки *должны* быть с ней сообразны» [11, с. 235].

² «Я заметил, что в каждой этической теории... автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих: и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки ... а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно». (Юм Д. Трактат о человеческой природе. Минск: Литература, 1998. Кн. 3. О морали. С. 511).

Акцент на моральной непосредственности, который ставит Д. Юм, исходит из его желания найти безусловный корень нравственности, независимый от рациональной рефлексии и следующей отсюда императивности. Он прав в том, что на уровне бытовой морали дистинкция «есть – должно» обозначается, но не преодолевается (из «есть» не следует «должно»). Однако на бытийном уровне существования морали «есть» и «должно» едины: само безусловно моральное возникает как таковое в результате встречи в диалоге трансцендентной вести и экзистенциального ответа на нее конкретным поступком.

Таким образом, несовпадение сущего и должного конституируется даже не наличием двух миров (интеллигибельного и чувственно воспринимаемого), а недостатком решимости человека руководствоваться только доброй волей самой по себе: склонности и гетерономные влечения, мотивы препятствуют выбору безусловного, категорически абсолютного, и последнее принимает вид долженствования, хотя оно имманентно присуще человеку как существу трансцендентально свободному. Задачей человека является определение для себя безусловной цели, которая есть в то же время долг. Так становится возможным диалог долга и цели как безусловная основа воссоединения человека с самим собой подлинным.

«Синтетическое» рассмотрение двух основных подходов к выделению в морали ее абсолютного начала ориентирует на поиск не абстрактного принципа, а конкретного механизма обнаружения морально безусловного в жизни человека. У Канта акцент сделан на доброй воле самой по себе, у Гегеля – на «проникнутости субстанциальной целью» (абсолютным духом). Механизм же может быть выявлен, очевидно, только в диалоге внутреннего и внешнего, того, что человек хочет или может сделать, и того, что он сделать должен. «Если человек должен что-то сделать, то он в состоянии это сделать», – это утверждение Канта. А.А. Ивин предлагает понимать не как переход от суждения долженствования к оценочному описанию человеческих способностей, а как рекомендацию: «не следует устанавливать нормы, выполнение которых выходит за пределы (обычных) человеческих способностей» [12, с. 45]. Однако выход за пределы обычных способностей (трансценденция) представляет собой важную, если не главную, характеристику человека, от-

личающую его от всего живого. (Так, например, для Х. Плеснера, базисным понятием всей структуры категориального анализа человека выступает его «эксцент-ричность» – априорная способность к выходу за любые границы и меры, объясняющая его притязания как таковые, вне конкретно – содержательных) [13, с. 50-58].

Исходя из этой, многими исследователями удостоверенной, способности человека превосходить самого себя, можно предположить, что не должное конституирует сущее, а, наоборот, сущая способность (возможность) обуславливает то, что предписывается как долг. Способность слышать весть, и способность дать адекватный ответ на этот зов реализуются в конкретном поступке, безусловно значимом в моральном отношении. Способность слышать весть универсальна, сам ответ – уникален. Таким образом, безусловное – это мера воплощения универсального (как возможного) в уникальном (как действительном). Экстенсивный аспект данной меры выражается понятием «совершенство», а интенсивный – понятием «подлинность» (аутентичность). Отсюда, безусловное в морали может быть определено как аутентичная реализация нравственно совершенного в поступке индивида. (В этом качестве оно не рефлексивируется самим индивидом: «лучшие люди те, которые не знают, что они таковы» (М. Шелер), однако его бытийный смысл от этого не исчезает, так как поступок Есть.

К выделению трансцендентно-нравственного плана человеческого поступка приступали многие метафизики прошлого. Эталоном совершенства здесь, разумеется, становился Бог – высший предмет религиозной веры, сверхестественная сущность, наделенная всеми совершенствами. Само существование морали, в этой трактовке, – свидетельство миропорядка, конституированного всеблагим Абсолютом. Все бытие рассматривается как благодать, ценность сама в себе, аксиоматически достойная устремления к ней. Доказательство необходимости этого в принципе отсутствует у многих авторов, утверждается безусловно. Отношение к трансцендентному «иному» переносится на земное «другое», освящает его. «Из этого получается, что чистый *основной акт* веления есть утверждение другого ради него самого, участие в другом не ради меня, а ради него – одним словом, *любовь*» [14, с. 157]. Любовь к земному «другому» конституирована любовью к Богу, аналогична ей, и человек, в идеале, становится «ме-

тафизической святостью», целью самой по себе. Поскольку он реально рассматривается и выступает как средство (что неизбежно в условиях совместной человеческой жизнедеятельности), мерилем подлинно нравственных отношений объявляется степень приближения к совершенству, к такого рода связям, в которых человек – только цель. Полная реализация этого невозможна, и нравственный максимум ищется в доброй воле человека, согласного двигаться в этом направлении, хотя бы вечно. Универсализировать добрую волю на практике не удастся, остается, по Канту, универсализировать принцип уважения к такому выбору.

Имманентно-нравственное содержание поступка, как его трактует экзистенциализм, соотносится не с «эталоном совершенства», а с критерием его подлинности или неподлинности. Здесь недостаточно иметь интенцию (сознательное намерение) стать причастным совершенству в лице благого бытия или Бога. Свобода и проистекающая из нее вина человека, вечно несовершенного, принадлежит ему не только до поступка, но и до намерения, интенции. Если трансценденталисты стараются не идти дальше *неосмотрительности* человека как последнего корня ответственности (ибо грех должен быть осмыслен, хотя бы в итоге, как в ситуации бедного Иова), то «имманентисты» обнаруживают вину более глубокого порядка, обусловленную самим фактом человеческого существования, свободы человека в сфере воли.

Метафизическая вина может проистекать из несоответствия поступка человека вести о его предназначении. Как избежать ее, то есть узнать, что избранный поступок адекватен вести? Трансцендентный подход предлагает «изучение», постижение абсолютного, гносеологизируя проблемы жизни; имманентный – идет от поступка, пытаясь отделить его подлинное содержание от неподлинного в онтологическом плане. Поскольку онтология поступка здесь не строится на природной и социальной сущности человеческих связей, сводится к чистому существованию, его анализ переводится в субъективно-психологический план ощущений или переживания в целом: «Я боюсь того, что готово родиться, что завладеет мной и увлечет меня – куда? ...Я должен разобраться в себе, пока не поздно» [15, с. 21].

Подлинно нравственный поступок у экзистенциалистов снимает проблему его двойного морального удостоверивания: сначала как

именно морального, а затем как поступка высокого морального качества. Подлинно нравственный поступок абсолютен и не содержит «примесей» в виде целесообразности даже самого высокого происхождения, например, целесообразности цели жизни.

Мы видим, что трансцендентный и имманентный подходы равным образом уходят от содержания, от смысла и цели жизни конкретного человека: абстрактная универсальность принципа «совершенства» и абстрактная уникальность принципа «аутентичности» противопоставлены друг другу, хотя стремление к аутентичности, как внутренней мере, аналогично стремлению к совершенству, как внешней мере. На самом же деле, как нам представляется, абсолютно нравственный поступок – не ступень на пути к совершенству, и не просто оригинальный акт выбора самости. Диалог между представлением о совершенстве и переживанием самости должен иметь свое содержание, утверждать корысть специфического рода – в выявлении *цели* именно твоей жизни. В отличие от трансцендентной цели, – это только твоя цель; в отличие от имманентной самости – это событие всегда впереди, то есть задача вечно задана. Морально безусловное – это целесообразное, но сообразное не абстрактно мыслимому высшему благу, и не какому-либо частному благу бытовой морали, по отдельности; оно сообразно благу уникального человеческого существа, жизненно конкретно связывающего бытовое и бытийное содержание смысла своей жизни.

Стремиться к бесконечному совершенству или ощутить свою самодостаточность – то и другое равно далеко отстоят от понимания и утверждения единственной жизненной цели человека. Парадигма диалога позволяет, как нам кажется, приблизиться к смыслу бытовой морали, выявить ее живой пульс, пропадающий при методичном снятии гетерогенных пластов целесообразности с какого-либо поступка (подобно исчезновению признаков жизни у «иссекаемого» организма), и, во-вторых, сконцентрировать внимание на смысле бытийной морали, остающейся вечно несовершенной (и воспринимаемой как неизбежно утопичная) перед лицом трансцендентного Абсолюта. (Если для обнаружения безусловного в бытовой морали требуется аналитическая процедура превращения «кучи», из известной апории, в нечто отдельное, в «камешки», то для определения бе-

зусловного в бытийной морали «камешки» складываются до тех пор, пока не получится «куча». Переход из одного состояния во второе неуловим, и в этом нам видится методологический недостаток трансцендентного и имманентного подходов к абсолютному, применяемых по отдельности, а не в рамках диалога).

Принцип диалога данных подходов позволяет снять противопоставление природной причинности и метафизической свободы человека, его бытия «в составе» чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира. «Чистый принцип нравственности» не нуждается в выносе за моральные скобки содержательно-бытовых переживаний, мотивов и потребностей человека, когда они выстраиваются вокруг сущ-

ностного ядра человеческого существования – его моральной нацеленности на уникальное предназначение, на цель жизни.

Диалог трансцендентной вести и экзистенциально-имманентного ответа – это всегда диалог об абсолютной цели индивидуальной жизни, рефлексия которого и порождает проблему нравственного смысла жизни, и понуждает к ее решению самим человеком. На раскрытие универсального смысла жизни ориентирован трансцендентный подход; уникальная реакция на данный смысл анализируется сторонниками имманентного подхода. Диалог этих планов проливает свет на *индивидуальное* (универсально-уникальное) отношение к жизни, на индивидуальный смысл существования.

Список использованной литературы:

1. Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. – М.: Республика, 1992. С. 272.
2. Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема. // Мораль и рациональность. – М.: ИФРАН, 1995. С. 60.
3. Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). – М.: Прогресс, 1994. С. 246.
4. Кант И. Основоположения метафизики нравов / Собр. соч. в 8 т. Т. 4. С. 157.
5. Корет Э. Основы метафизики: Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998. С. 211-213.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1997. Т. 1. С. 399
7. Аристотель. Этика (К Никомаху). / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск. 1998.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
9. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998. С.233.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Минск: Литература, 1998. Кн. 3.
11. Кант И. Основоположения метафизики нравов / Собр. соч. в 8 т. Т. 4. С. 219.
12. Ивин А.А. Моральное рассуждение // Мораль и рациональность.
13. Plessner H. Zachen und Weinen. 3. Aufl. Bern, Munchen, S. 50-58.
14. Корет Э. Основы метафизики. С. 157.
15. Сартр Ж.-П. Стена: Избр. произв. – М.: Политиздат, 1992. С. 21.