

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

С.Н. Кочеров

Парадоксы моральной свободы

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор. Нижегородский филиал Национального исследовательского ун-та Высшая школа экономики. 603155, Российская Федерация, г. Нижний Новгород, ул. Большая Печерская, д. 25/12; e-mail: snkocherov@gmail.com

Проблема свободы в морали принадлежит к числу самых сложных вопросов этики. С одной стороны, свобода является основанием морали – как условие выбора между должным и сущим, добром и злом. С другой стороны, свобода есть принятие должного решения, которое, будучи произвольным по форме, по сути своей направлено на совершение добра, содействие благу других людей. Значительный вклад в решение данной проблемы внес И. Кант, указавший на различие между свободой как условием и как высшим выражением морали. В этой связи он ввел понятие моральной свободы как такого состояния и уровня развития морального субъекта, который можно определить как моральную автономию, нравственное законодательство, моральный суверенитет личности. В статье анализируются история этого понятия, формы его проявления, основные противоречия. Рассматриваются исторические условия появления морально свободной личности. Формулируются парадоксы, связанные с осуществлением моральной свободы, разрешение которых представляется важным не только в теоретическом, но и в практическом отношении. Делается вывод, что как способность к нравственному законодательству моральная свобода характеризует меру овладения человеком своей нравственной «природой».

Ключевые слова: моральная свобода, свобода воли, нравственный суверенитет, автономия личности, моральное законодательство

Проблема свободы в морали принадлежит к числу самых сложных вопросов этики. С одной стороны, свобода является основанием морали – как условие выбора между должным и сущим, добром и злом. С другой стороны, свобода есть принятие должного решения, которое, будучи произвольным по форме, по сути своей направлено на совершение добра, содействие благу других людей. И здесь можно отметить первый парадокс, возникающий при попытках соединить мораль и свободу: *вначале человек признается моральным, поскольку он свободен, а затем – свободным, насколько он морален*. С учетом важности свободы в морали проблема заслуживает внимания не только в теоретическом, но и в практическом отношении. Особый интерес вызывает понятие моральной свободы как состояния и уровня развития морального субъекта.

Возникновение этого понятия исторически связано с выявлением морального аспекта свободы воли. Известно, что проблема свободы воли как свободы выбора между добром и злом впервые в европейской мысли была сформулирована Сократом, задумавшимся о том, насколько человек, причиняющий зло, действует добровольно. Он находил нелепым «утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сбитый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо, не хочет творить его, пересиленный мимолетными удовольствиями»¹. В более развитом виде проблема предстала в учении Аристотеля о произвольно-намеренном характере добродетелей. Стагирит полагал, что «вслед за разграничением произвольного и непроизвольного идет изложение вопроса о сознательном выборе... ведь он самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить о нравах»². Добродетель понимается Аристотелем как причина, находящаяся в самом субъекте, как свойство, зависящее от самого человека, который не только реагирует на воздействие внешней среды, но и живет по законам собственного разума.

Восприняв от Сократа–Платона идею взаимосвязи добродетели и разума, а от Аристотеля – концепцию разумного самоопределения человека, стоики синтезировали их и дополнили своим учением о *должном*. Согласно Диогену Лаэртскому, «Зенон первый

¹ Платон. Протагор // Платон. Соч.: в 4 т. Т. I. М., 1990. С. 468.

² Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 99.

заявил в трактате “О человеческой природе”, что конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью³. Развивая данное положение, стоик Диоген говорил, что «конечная цель – это благоразумный выбор того, что соответствует природе», а его ученик Архедем утверждал, что «конечная цель – это жить, совершая все, что должно»⁴. Главной проблемой, с которой столкнулись при этом стоики, была сложность сопряжения их представления о едином, упорядоченном мире, в котором властвует судьба, и убеждения в том, что человек может быть в нем автономной личностью. Для преодоления данного противоречия они предельно возвеличили роль интеллектуального начала в человеке, вменив ему в задачу установление полного контроля разума над страстями и сделав эту обязанность положительным содержанием его *доброй воли*. Насколько исполнима она для человека, можно судить по словам Марка Аврелия: «Не признаешь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. – Кто это сам? – Разум. – Так я же не разум. – Будь. И пусть разум себя самого не печалит. А если чему-нибудь там у тебя плохо, пусть оно само за себя признается»⁵. Так стоики подвели черту под присущим античности представлением о свободе воли как разумном самоопределении человека к общему благу, т. е. к добру.

С иных философско-мировоззренческих позиций подходил к пониманию свободы воли христианский мыслитель Августин Аврелий. Можно сказать, что он избавил свободу воли от диктата разума, чтобы вручить ее воле Бога. Августин утверждал, что «благодать Божия не по заслугам нашим дается. ...Но, разумеется, коль скоро она уже подана, то начинают быть также и добрые наши заслуги, однако через нее: ведь ежели она отступается, то человек оступается, не горе воздвигаемый, но долу низвергаемый свободным произволением»⁶. Августин отрицает способность человека делать добро без логически и этически необъяснимого предопределения Бога. Вместе с тем он внес два новых положения

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 295.

⁴ Там же. С. 296.

⁵ Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С. 47.

⁶ Августин. О благодати и свободном произволении. De gratia et libero arbitrio // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. Прил. С. 538.

в учение о свободе воли, которые затем получают развитие в этике. Во-первых, Августин различал «первую» свободу человека, состоящую в возможности не грешить, и «последнюю», проявляющуюся в невозможности грешить. Во-вторых, он указал на то, что в моральном отношении воля человека определяется не разумом, а любовью. Главный выбор, который должен сделать каждый, состоит в предпочтении либо «любви к Богу, доведенной до презрения к себе», либо в «любви к себе, доведенной до презрения к Богу». Так Августин выразил христианское воззрение на соотношение свободы и морали со всеми его перспективами и противоречиями.

Достижения Августина в выделении морального аспекта свободы воли можно сравнить с вкладом Аристотеля или стоиков. Характеризуя его взгляды, А.А. Столяров пишет: «Для Августина как христианина возможен только один ответ: высшая моральная истина и высшая цель человеческого существования заключена в служении Богу и в любви к ближнему. Обретенное в результате морального выбора или с помощью благодати высшее моральное совершенство обозначаются терминами “добрая воля” (*bona voluntas*) или (моральная) “свобода” (*libertas*)»⁷. Принимая данную оценку морального учения Августина в целом, на мой взгляд, сложно согласиться с мнением уважаемого ученого в отношении последнего. И дело здесь не столько в том, что епископ Гиппонский, насколько известно, не использовал в своих трудах понятие «моральная свобода», сколько в невозможности отнесения к свободе воли того, что не находится в ее власти. Между тем, согласно Августину, восхождение человека к моральному благу невозможно без божественного предопределения и благодати.

Основатель августинианства создал парадигму концепции свободы воли, которая была принята западноевропейской христианской мыслью. Его влияние сказывается и в различении Фомой Аквинским свободы воли как актуальности и потенции, и в убеждении Лютера, что «человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей»⁸, и, как крайний вывод, в готовности Кальвина отказаться от понятия «свобода

⁷ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 189.

⁸ Лютер. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. Прил. С. 310.

воли» как противоречащего вере в предопределение и благодать Бога. Вместе с тем, начиная с эпохи схоластики, возрождается подзабытое в Европе воззрение Аристотеля на свободу как разумное самоопределение человека. Оно проявляется в тезисе Эриугены «там, где есть разумность, неизбежно есть свобода», в тесном сближении воли с интеллектом у Фомы Аквинского, в опасении Эразма Роттердамского, как бы «усиленно проявляя веру, мы не утратили свободу воли». Самое яркое выражение моральная автономия человека получила у гуманистов Ренессанса. Так, манифестом свободы воли является «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, в которой сам Бог определяет цель творения человека как сделать его «свободным и славным мастером». Творец отказывается от любых ограничений в отношении своего любимого творения, заявляя первому человеку Адаму: «Тебе дана возможность упасть до степени животного, но также и возможность подняться до степени существа богоподобного исключительно благодаря твоей внутренней воле»⁹.

Философы XVII–XVIII вв. до появления этической системы И. Канта, по моему мнению, не внесли принципиально нового в разработку морального аспекта свободы воли. Главное различие между их решениями проблемы состояло в том, как мыслители понимали соотношение разума и воли в моральном самоопределении человека, что зависело от того, какому идеалу – рационалистическому или эвдемонистическому – они следовали. В их учениях о свободе воли можно было выделить как аристотелевско-стоическую, так и августино-протестантскую традиции, которые могли сочетаться в моральных воззрениях философов в виде отдельных компонентов, но никем не были синтетически переработаны в одну концепцию. Первым это сделал И. Кант, кто, по-видимому, впервые ввел понятие «моральная свобода», в отношении которого он прозорливо заметил, что ему еще долго придется доказывать право на существование¹⁰.

Кант не дал формального определения моральной свободы и, возможно, не придавал этому термину особого значения, понимая его как синоним «доброй воли». Но данное понятие вошло в его

⁹ Цит. по: *Спиркин А.Г.* Сознание и самосознание. М., 1972. С. 277.

¹⁰ *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 311.

этику неслучайно. Кант стремился избежать порочного круга, в соответствии с которым из идеи свободы выводится нравственный закон, а наличием последнего обосновывают свободу человека. С этой целью он должен был указать различие между свободой как условием и как высшим выражением морали. Одна из наиболее четких формулировок его позиции в связи с этим гласит: «Как разумное, стало быть, принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы. ... С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений»¹¹. Но может ли автономная личность, которая руководствуется одной лишь «чистой волей», независимой от эмпирических влияний и мотивов, быть свободной, если она *обязана* исполнять нравственный закон?

Заслуга Канта как этика при решении данной проблемы состоит в том, что он бесстрашно анализирует сложности и противоречия, которые не замечали или скрывали многие этики до и после него. Он только на первый взгляд относится к тем мыслителям, которые понимают свободу в морали как исполнение заданных людям правил добра, осознанное подчинение необходимости, в чем бы она ни заключалась (судьба, воля бога, высшее благо, прогресс общества). Для Канта принципиально важно, что моральный поступок должен быть свободным. «*Моральность*, – пишет он, – ... есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*»¹². Кант утверждает, что «в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потом ему подчиняется»¹³. Поэтому для него добрая воля есть истинный предмет уважения, а достоинство человека он видит в его способности устанавливать

¹¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 297.

¹² Там же. С. 282.

¹³ Там же. С. 283.

всеобщие законы, при условии, что тот сам будет подчиняться этому законодательству. И в этом второй парадокс моральной свободы: *человек в морали должен подчиняться только таким нормам, которые он сам для себя установил.*

Кант не лукавил, наделяя человека способностью к моральному законодательству, в котором ему в явном или неявном виде отказывают многие этики. Он был убежден, что «только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть а priori определяющим основанием практического разума»¹⁴. Кант критикует древних философов, которые пытались найти основание морали в *высшем благе*, а также современных мыслителей, принимающих за таковое стремление к благополучию других, иронично замечая, что у Бога такой потребности вообще нет. Он также указывает как парадокс метода то, что «*понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же*»¹⁵. Решение же о том, как следует понимать и применять в каждом конкретном случае нравственный закон, Кант отводит самому человеку как автономному носителю разумной воли.

Свободный выбор человека в морали, согласно Канту, обусловлен только взаимосвязанными ограничениями в самых известных формулировках категорического императива: отношением к каждому лицу (к самому себе и другим) как цели самой по себе и общезначимостью поступка для каждого разумного существа. «Отсюда, – пишет Кант, – несомненно следует, что каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов, которым оно когда-либо может быть подчинено, также как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что его максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель самое по себе...»¹⁶. Философ, конечно, понимал, что мораль общества может основываться на таких началах только в идеале, что люди всегда следовали бы этим принципам, если бы они были только ноуменами, что воля

¹⁴ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). С. 387.

¹⁵ Там же. С. 386.

¹⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 280–281.

человека, максимы которой всегда согласуются с нравственным законом, являлась бы *святой* волей. Но все учение Канта проникнуто убеждением, что «когда за основоположение берется *эвдемония* (принцип счастья) вместо элевтеромонии (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого – *эвтаназия* (тихая смерть) всякой морали»¹⁷.

Безусловно, предложенное Кантом решение проблемы свободы в морали, как и его этическая система в целом, содержит немало противоречий. Они коренятся в том, что в рамках его учения невозможно дать теоретическое обоснование ни свободе, ни морали, которые постигаются не чистым, а практическим разумом. Сам Кант считал нужным заметить: «Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободой условием морального закона, а потом – в самом исследовании – утверждаю, что моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, *ratio essendi* морального закона, а моральный закон есть *ratio cognoscendi* свободы»¹⁸. И свобода, и моральный закон, по Канту, принадлежат ноуменальному миру, поэтому в своих мотивах и поступках в эмпирическом мире человек, по его мнению, должен руководствоваться *идеями* свободы и *идеями* морального закона. И за всем этим стоит возвышающее человека понимание свободы в морали как автономии разума, его самозаконодательства, морального суверенитета личности.

Такое воззрение на моральную свободу, при всем уважении к авторитету Канта, не получило широкой поддержки среди этиков. Характеризуя решение проблемы свободы в этике, Р.Г. Апресян отмечает, что «в морали максима “свобода одного человека ограничена свободой другого” переосмысливается как личная задача и получает строгую форму императива: ограничивать собственное своеволие, подчиняя его соблюдению прав других, не позволяя себе несправедливости в отношении других и содействуя их благу. Таков путь нравственного совершенствования как освобождения: от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно – к способности волишь, само-стоятельно ограничивать себя в своих прихотях и, далее, к свободному самоопределению

¹⁷ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 310–311.

¹⁸ Кант И. Критика практического разума. С. 314.

себя в должном – к добру. Таким образом, при всей своей ценности свобода в морали не выступает высшей ценностью (как это полагали М. Штирнер, Ф. Ницше, отчасти ранний Н.А. Бердяев, Ж.-П. Сартр)¹⁹. Восприятие моральной свободы как важного средства, но не самой цели, сведение ценности ее к добровольному самоконтролю и следованию должному могут показаться удачным решением проблемы в теоретико-методологическом и нравственно-воспитательном отношениях. Но такая расстановка приоритетов содержит опасность выхолащивания свободы в морали и, как следствие, нарастания конфликтов между свободой человека и принятием им добра.

Поэтому, на мой взгляд, следует осторожно подходить к попыткам определить моральную свободу через моральную необходимость, даже когда это преподносится в форме «диалектического единства» моральной необходимости и субъективной добровольности поступков. Моральная необходимость представляет зависимость сознания и поведения людей от принятых в данной общности требований, которые постулируются в качестве должного и выступают в виде моральных норм как правил добра. Эти требования, обусловленные потребностями общности в выживании, т. е. в сохранении и развитии, задают пределы, которые призваны ограничить активность ее членов. Выход за установленные границы осуждается как *произвол*, следование данным требованиям поощряется как *добрая воля*. Различие между этими двумя видами воли состоит в том, какие интересы – частные или общие – лежат в основе их предпочтения. Нравственная свобода человека сводится к познанию ограничений своих желаний и поступков, добровольному принятию их как условий и разумному и ответственному выбору того, что в данной системе моральных координат является добром. Эта рациональная схема, характерная для классической этики, инструктирует человека, как должно сделаться *морально свободным*, но не воодушевляет его в отношении того, как можно остаться морально *свободным*.

Между тем, как справедливо заметил Н.А. Бердяев, «свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим

¹⁹ Апресян Р.Г. Свобода // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 423.

добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия»²⁰. Философ возвращается к идущему от Августина Блаженного делению на «первую» и «последнюю» свободы. Бердяев считает серьезной теоретической ошибкой, приведшей к пагубным практическим последствиям (в частности, к кострам инквизиции), полагать, будто «последняя свобода» – свобода в добре – при своем утверждении делает ненужной «первую свободу» – свободу избрания добра и зла. «Принудительное добро, – пишет философ, – не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы...»²¹. В отличие от этиков, которые имеют обыкновение противопоставлять «свободу от» и «свободу для», «негативную» и «позитивную», «разрушительную» и «творческую» свободу, Бердяев указывает на то, что эти свободы предполагают и дополняют друг друга. В этом состоит третий парадокс моральной свободы: *в свободе выбора добра и зла есть свобода в добре, а в свободе в добре есть свобода выбора добра и зла.*

На мой взгляд, этики, выделяющие в моральной свободе объективную моральную необходимость и субъективную добровольную склонность, не уделяют должного внимания не менее важному аспекту этого феномена – характеру самоопределения субъекта в отношении моральной необходимости (моральные нормы, правила добра). Между тем, человек может «осознанно и добровольно» выбрать должное, исходя из трех совершенно разных способов позиционирования себя по отношению к нему. Во-первых, он способен принять должное как своего рода «ритуальное поведение», которому, по обычаю, обязаны следовать все окружающие. Во-вторых, он может видеть в этом личную задачу, которую ему надлежит исполнить из уважения к моральным нормам своей общности. В-третьих, в его воле разумно или интуитивно выработать новый «моральный закон» (норму, принцип, идеал) и осуществить его в своей деятельности, даже если тот вступает в конфликт с существующими нормами и

²⁰ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/index.html> (дата обращения: 20.07.2014).

²¹ Там же.

нравами. Первый уровень саморегуляции характеризует нравственного индивида, второй – моральную личность, третий – морально свободную личность. Как нетрудно заметить, лишь в последнем случае можно, следуя Канту, признать, что личность не только *подчинена* моральному закону, но и *устанавливает* этот закон.

При таком понимании моральной свободы значимо не только, *что* и *как* сознает и делает человек в морали, но и то, *почему* он выбирает должное. Эмансипация индивидуального морального сознания от общественного, личных моральных убеждений от внешних нравственных требований, отказ от бездумного следования предписанным нормам поведения (как и от столь же бездумного их нарушения), личностное самоутверждение – это объективная тенденция развития нравственной культуры человечества. И на этом пути были свои вершины и бездны, взлеты и падения, как и свои герои, мученики и... мучители. Ибо моральная свобода несет в себе не только актуальность добра, но и возможность зла, что при выборе неправых средств может превратиться в реальное зло, совершаемое во имя добра.

В чем же выражается моральная свобода личности, которая является не только исполнителем, но и законодателем морально должного? Рискну предположить, что именно моральная свобода содержит в себе разгадку вопроса, который особенно интересовал российских моральных философов. Как пишет Р.Г. Апресян, «внутренняя свобода, т. е. добровольное и сознательное предпочтение человеком добра злу, есть главное, принципиальное условие совершенства, или полного добра (В.С. Соловьев). Однако вопрос, который ставился далее, заключается в следующем: возможна ли свобода в добре, т. е. по осуществленности выбора между злом и добром в пользу добра? (Л. Шестов, Бердяев, Вышеславцев)»²². В самом деле, если человек уже непреложно выбрал добро в виде свода определенных моральных правил, то чем он тогда по своему поведению будет отличаться от исполнителя этих норм, предписанных ему как внешний моральный закон? В чем может проявиться присущий свободе творческий характер его дальнейшего самоопределения, как он реализует свою способность к самозаконодательству в морали? Правильно понятое состояние моральной свободы позволяет разрешить эту антиномию этической мысли.

²² Апресян Р.Г. Свобода. С. 424.

Интересно, что даже сторонники марксистско-ленинской этики, наиболее строго определявшие моральную свободу посредством познания и усвоения личностью моральной необходимости, не только допускали выбор человеком отношения к этой необходимости, но и предполагали его. Так, С.Ф. Анисимов отмечал, что «при акценте на объективной стороне моральная свобода заключается в сознательном выборе формы поведения, соответствующей адекватно понятой моральной необходимости»²³. Однако «адекватно понять» моральную необходимость можно лишь после сравнения разных представлений о ней, что является основой для выбора понимания должного, которое человек сочтет более правильным или наилучшим. Что еще более важно, любое большое общество состоит из многих общностей, которые на практике следуют различным «модификациям» общественной морали, так что существует не одна, а несколько моральных необходимостей. Как говорил еще Эпикур, «необходимость есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью»²⁴. Применительно к морали это значит, что человек может осознанно выбирать между разными моральными нормами как различными видами должного. Здесь коренится четвертый парадокс моральной свободы: *человек может свободно выбрать необходимость, которой он далее следует.*

Моральная свобода имеет разные формы выражения. Она проявляется в смене моральных ценностей, когда совершается переход от традиционного норматива к новационному императиву. Этот процесс может происходить как в виде расширения или углубления действующей моральной нормы, так и посредством более или менее радикального отказа от нее. Примером первого и второго вариантов одновременно можно считать появление *ахимсы* – морального запрета на насилие. Возникнув в VI–V вв. до н. э. в учениях адживиков, джайнистов и буддистов, критиковавших обильные жертвоприношения в ведийском ритуале, ахимса постепенно превращается в требование не причинять вреда всем живым существам. «Все живое трепещет мучения, все живое боится смерти, –

²³ Анисимов С.Ф. Мораль и поведение. 2-е изд. М., 1985. С. 132.

²⁴ Эпикур. Отрывки из сочинений и писем // Материалисты древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Под ред. М.А. Дынника. М., 1955. С. 219.

говорит Будда, – познай самого себя во всяком живом существе, и не убивай и не причиняй смерти»²⁵. Основой для распространения моральной нормы на животных и растения, вероятно, послужило сознание родства человека и всех живых существ – идея, до которой человечество не поднялось в своей практике до сих пор! Кроме этого ахимса требует отказа от причинения вреда не только действием, но также словом и мыслью, что говорит о появлении представлений о глубокой связи «внутренней» и «внешней» жизни человека. Прежде нравственному осуждению подвергались только поступки и качества человека, но не его слова, если только им не приписывали магической силы, и, тем более, не мысли.

Примером отказа от прежнего норматива во имя нового императива является прозвучавший еще в древних учениях призыв воздавать добром за зло, отвечать на ненависть любовью. Его появление знаменует готовность преодолеть правило талиона, восходящего к обычаю кровной мести. Разрыв с традицией, укорененной в социальной практике и человеческой психике, происходил сложно, и личность, выступавшая с призывом к этому, субъективно успокаивала себя тем, что не отменяет прежнюю норму, но передает ее глубинную суть. Так, евангельский Христос в своей «Нагорной проповеди» сначала заявляет о верности заветам древних: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить» (Мф. 5:17). Затем основатель новой морали, которой суждено было победить, говорит: «Вы слышали, что сказано “око за око, и зуб за зуб”. А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф. 5:38–39). Между тем в законах, которые Бог велел Моисею объявить его народу, предельно ясно сказано: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу...» (Исх. 21:23–24). Это и другие противоречия между моральными заповедями Ветхого и Нового заветов есть не что иное, как отражение борьбы между двумя видами должного, двумя «формулами добра».

Приведенные примеры, по моему мнению, показывают, что моральная свобода несет в себе как утверждение нового, так и отрицание старого, как творчество ценностей, так и разрушение

²⁵ Путь к истине (Dhammapada). Изречения буддийской нравственной мудрости / Пер. Н. Герасимова. М., 1898. С. 62.

устоев. И это часто делает ее законодателей уязвимыми перед консервативными современниками, воспринимающими как зло все то, что противоречит «нравам предков». Но если новый императив будет принят и освоен их потомками, он обретет статус моральной нормы, которую возьмет под защиту «благонамеренное» большинство. На смену законодателям придут исполнители, конечно, способные вносить творческие элементы в следование норме, но не помышляющие о том, чтобы ее изменить. Со временем, когда развившиеся социальные и культурные условия вызовут глубокие изменения в моральных процессах, найдутся новые люди, свободные от наследия прошлого и обладающие видением моральных перспектив. Они выступают законодателями императивов, адекватных времени, и утверждают их, преодолев сопротивление противников перемен. Так *моральная свобода проходит полный цикл, в начале которого она рождается как ересь, а в конце — умирает как предрассудок*. В этом заключается пятый парадокс моральной свободы.

Моральная свобода обнаруживается не только при смене одних моральных норм другими. Пожалуй, наиболее явно она заявляет о себе в поступках человека. Нельзя не согласиться с А.А. Гусейновым, что «добродетельный индивид потому и является добродетельным, что он обладает не только знанием общего, но и знанием частного, так как поступок всегда связан с частным, всегда единичен, единственен — направлен на конкретное лицо и совершается в конкретных обстоятельствах»²⁶. Именно в моральных поступках конкретных лиц и проявляется реальная степень их свободы, примеры которой затем воспринимаются как образцы для подражаний или причины для проклятий. Общим и в том, и в другом случае является то, что чем большую свободу выказывает в поведении человек, тем выше ответственность, которую он принимает за свои поступки и их последствия.

Рассмотрим моральную свободу в ее позитивном варианте на примере поступка древнего полководца, который обесмертил свое имя в битве, что была им проиграна. Это — решение царя Леонида отослать союзников и остаться с 300 спартанцами в ущелье Фермопил, несмотря на полученное сообщение о фланговом обходе персов. Еще в античности историки задавались вопросом о

²⁶ Гусейнов А.А. Закон и поступок // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 7.

том, что побудило Леонида совершить поступок, лишенный смысла с точки зрения военной целесообразности. Геродот приводит несколько объяснений этого странного для практических греков решения. «Рассказывают также, – пишет “отец истории”, – будто сам Леонид отослал союзников, чтобы спасти их от гибели. Ему же самому и его спартанцам не подобает, считал он, покидать место, на защиту которого их как раз и послали. ...А сам он считал постыдным отступать. Если, думал Леонид, он там останется, то его ожидает бессмертная слава и счастье Спарты не будет омрачено. Ибо когда спартанцы спросили бога об этой войне... то Пифия изрекла им ответ: или Лакедемон будет разрушен варварами, или их царь погибнет»²⁷. Итак, если исходить из историко-психологической реконструкции Геродота, приказ Леонида был мотивирован заботой о союзниках, чувствами долга и чести, личным честолюбием и патриотизмом, готовностью пожертвовать собой ради блага родного государства.

Все эти мотивы, конечно, могли быть присущи Леониду в момент принятия им решения, но в его поступке, в исторической ретроспективе, можно обнаружить и нечто, выходящее за рамки поведения образцового спартанского воина, каким он изображен у Геродота. С античности до наших дней битва при Фермопилах, в которой греки потерпели поражение, воспринимается как их *моральная победа* над полчищами Ксеркса. И Геродот, описывая последний бой 300 спартанцев, создает яркую картину того, как свободные люди, добровольно оставшиеся на верную смерть во имя отечества, бесстрашно противостоят рабам персидского царя, которых начальники отрядов гонят в бой бичами. В героической гибели Леонида и его воинов греки впервые увидели, что, как потом скажет Эсхил, «бой за все идет», и это «все» выразилось для них в одном слове – свобода. Разумеется, нельзя утверждать, что Леонид, отдавая свой последний приказ, мог предвидеть будущее и надеялся ценой смерти своих воинов сплотить Элладу для сопротивления деспотизму. Но в его поступке, избыточном даже для «спартанского закона» и символически обращенном ко всем грекам, можно видеть явление моральной свободы, а насколько оно было сознательным – это другой вопрос.

²⁷ Геродот. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратоновского. М., 1993. С. 371–372.

Моральная свобода в поступке человека может привести и к негативным последствиям, если его нравственное самоопределение основывается на выборе неправых средств. Это характерно для деятельности многих реформаторов и революционеров, часто готовых пойти на крайние меры ради блага своей страны или счастья человечества, как они себе их представляют. Рассмотрим данный феномен на примере М. Робеспьера. Сам Робеспьер, в отличие от многих других вождей Великой Французской революции, был человеком высокой морали, которого даже враги признавали невосприимчивым к лести и подкупу. Такой же чистоты помыслов он ожидал от других и с негодованием писал об обманувшем его доверие Дантоне: «Как мог человек, которому чужда всякая идея морали, быть защитником свободы»²⁸. При всей своей внешней сухости и суровости Робеспьер был гуманен и даже сентиментален (сказалось влияние Руссо) и одно время выступал против применения смертной казни к кому бы то ни было. Но с обострением борьбы между различными политическими кликами он настолько часто посвящал свои речи беспощадной борьбе с «врагами народа», что даже вошел в историю как олицетворение революционного террора.

При этом для самого Робеспьера террор имел моральное обоснование. «Террор, – говорил он в докладе “О принципах политической морали”, – есть не что иное, как быстрая, строгая и непреклонная справедливость; тем самым он является проявлением добродетели»²⁹. Он верил в прекрасное будущее своей родины, где восходит «зряя всеобщего высшего счастья», был убежден в полном расцвете свободы, когда будут уничтожены все ее враги, и мечтал увидеть Францию «диктатурой добродетели». Однако его выбор террора в качестве главного орудия социальной справедливости и морального воспитания привел к кровавой вакханалии казней, пароксизм которой погубил и самого Робеспьера. Специфичным для него было то, что, призывая заменить хорошие манеры хорошими нравами и людей чести – честными людьми, он стремился принудить людей к добродетели, пытался сделать их моральными даже против их воли. Здесь проявляется шестой па-

²⁸ Цит. по: Манфред А.З. Максимилиан Робеспьер // Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978. С. 350.

²⁹ Там же. С. 338–339.

радокс моральной свободы: *когда она пытается силой утвердить добро, принося мораль настоящего в жертву морали будущего, она отрицает саму себя.*

Этикам, которые вслед за Кантом видят свою задачу в том, чтобы соединить свободу и мораль, не следует упускать из виду, что свобода не терпит над собой диктата, а мораль не может обойтись без ограничений. Полноценный союз морали и свободы, на мой взгляд, возможен лишь тогда, когда моральное развитие человека является для него реальным освобождением. Конечно, можно назвать моральной свободой и подчинение моральным нормам, если оно имеет добровольный и сознательный характер. Однако, выдавая свободу за повиновение, нетрудно в конце концов дойти до утверждения, что свобода – это рабство. Моральный суверенитет личности, составляющий сущность моральной свободы, реализуется посредством нравственного самозаконотательства, когда человек устанавливает нормы поведения, которые затем сам же и выполняет. А это предполагает не простое осознание и принятие действующих моральных норм, но творческое отношение к их пониманию и применению, которое выражается в расширении их границ, углублении их действия и, в конечном счете, в утверждении новых императивов, что воспринимается многими современниками как покушение на нравственные ценности. Таким образом, моральную свободу нельзя целиком и полностью свести к свободе в добре, отрицая в ней всякую свободу выбора между добром и злом. Во-первых, в ней всегда можно обнаружить две стороны: позитивную, созидающую новое, и негативную, разрушающую старое. Во-вторых, сам экспериментально-творческий характер моральной свободы не позволяет заручиться гарантиями от заблуждений и ошибок, за которые несет моральную ответственность сама личность.

При анализе проблемы моральной свободы нельзя обойти вниманием популярный у моралистов тезис, что мораль является сферой, в которой человек способен достигнуть наивысшей свободы. Истинность данного утверждения можно проверить, обратившись к тому времени, когда впервые появилась морально свободная личность – именно как личностный феномен, а не его спонтанные проявления. По всей видимости, это произошло в переходную эпоху в истории Европы, когда социальные потрясения побудили

мыслящего человека углубиться в свой внутренний мир, «чтобы в себе, в недрах духа найти те блаженства, покой и соразмерность, удовлетворение творческих притязаний, свободу, которые уже безвозвратно исчезли из общественной практики»³⁰. Именно в эпоху эллинизма, когда основная часть свободного населения утратила всякий контроль над социально-политическими процессами и на практике убеждалась в своей зависимости от них, оставалась одна традиционная для греков классического полиса сфера деятельности, которая удовлетворяла высокому античному чувству свободы. «Добродетель не имеет господина» – эта поговорка была известна еще грекам классического периода. Но заявить о том, что «добродетели довольно, чтобы быть счастливым»³¹, могли только мыслители эпохи, которая пришла ему на смену.

«Когда наступает эпоха всесторонне развитого индивидуализма, – заметил А.Ф. Лосев, – то обычно она характеризуется еще и освобождением отдельных функций человеческой личности. Не только сама по себе личность хочет быть самодовлеющей, но и каждый ее отдельный момент тоже хочет быть самодовлеющим»³². В эпоху эллинизма как времени расцвета такой индивидуалистической личности моральная сторона жизни человека стала играть самодовлеющую роль. Об этом говорит теоретико-мировоззренческий ответ на вызов новой эпохи, данный в эпикуреизме, стоицизме и скептицизме. Призывы к безмятежному состоянию, господству разума над страстями и невозмутимости духа при любых жизненных осложнениях, каждый на свой лад, придавали более морально-дифференцированный смысл понятию свободы как духовной автономии личности, живущей в согласии с природой и разумом. Нормативный идеал такой личности был представлен в образе мудреца, наиболее ярко выраженном в философии стоиков. «В то время, когда старые мифы о богах утратили свою силу, – пишет М. Поленц, – стоики создали миф о совершенном человеке, который своими собственными силами, благодаря сознательному стремлению, может взойти на вершины, возвышающие его над всеми земными делами и ставящие его наравне с самим Зевсом.

³⁰ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. С. 150.

³¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 307.

³² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 44.

В нем идея моральной свободы достигает пластической формы»³³. Моральная свобода в стоицизме – это свобода самосозидания личности по законам ее разумной природы, предполагающая полную самостоятельность и не разделенную ни с кем ответственность за избранный способ нравственного самосовершенствования.

За морально суверенной личностью, добывающейся полного господства над своей духовной жизнью, в эпоху эллинизма стояла социально отчужденная личность, видящая в своих связях с обществом оковы зависимости от него. В основе моральной свободы было стремление не к преобразованию общества, не устраивающего человека, но к изменению отношения к нему, вызванное потребностью сохранить свою индивидуальность, внутренний покой и личное достоинство. Но именно эта позиция помогала личности удерживаться на высоте, хранить верность идеалам, оставаться человеком в «дурном» мире. Здесь можно отметить седьмой парадокс моральной свободы: *время ее расцвета совпадает со временем ограничения «внешних» свобод человека*. Как нравственный суверенитет личности, ее способность к моральному самозаконотворчеству моральная свобода характеризует меру овладения человеком своей нравственной «природой». Поэтому моральная свобода есть один из критериев морального прогресса личности и общества.

Список литературы

Августин. О благодати и свободном произволении. *De gratia et libero arbitrio* // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. Прил. С. 532–557.

Апресян Р.Г. Свобода // *Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова*. М., 2001. С. 421–424.

Аристотель. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 53–293.

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/index.html>

³³ *Polenz M.* Freedom in Greek life and thought. The history of an ideal. Dordrecht, 1966. P. 138–139.

Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1966. С. 219–310.

Кант И. Критика практического разума. 1788 // Там же. С. 311–501.

Кант И. Метафизика нравов в двух частях. 1797 // Кант И. Указ. соч. Т. 4 (2). М., 1966. С. 107–438.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.

Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л.: Наука, 1985. 247 с.

Платон. Протагор // Платон. Соч.: в 4 т. Т. I. М., 1990. С. 418–476.

Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1999. 208 с.

Polenz M. Freedom in Greek life and thought. The history of an ideal. Dordrecht: Reidel, 1966. 202 с.

The Paradoxes of Moral Freedom

Sergey Kocherov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, National Research University Higher School of Economics in Nizhny Novgorod. 25/12 Pecherskaya Str, Nizhny Novgorod 603155, Russia; e-mail: snkocherov@gmail.com

The question of moral freedom is one of the most difficult ethical issues. On the one hand, freedom is regarded as the basis of morality, being a condition of choice between ought and is, good and evil. On the other hand, freedom means making a moral decision that, albeit being voluntary, is aimed essentially at doing good deeds and assisting others in their wellbeing. Immanuel Kant made a significant contribution to clarifying the problem. He pointed out the difference between freedom as a condition and as a manifestation of morality. In this regard Kant introduced the concept of moral freedom as such a state and a level of development of a moral subject that may be defined as moral autonomy, moral lawmaking and moral sovereignty. The article examines the history of the concept, forms of its manifestation and its basic contradictions; it discusses the historical circumstances of the emergence of a morally free personality and formulates the paradoxes that are connected with exercising moral freedom. The article concludes that moral freedom, if viewed as ability for moral lawmaking, characterizes the degree to which one masters his moral “nature”.

Keywords: Moral freedom, free will, moral sovereignty, autonomy of personality, moral lawmaking

References

Apressyan, R.G. “Svoboda” [Freedom], *Etika: Entsiklopedicheskii slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R.G. Apressyan and A.A. Guseinov. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 421–424. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russ.)

Avgustin. “O blagodati i svobodnom proizvolenii. De gratia et libero arbitrio” [On Grace and Free Choice (De Gratia et Libero Arbitrio)], in: A.A. Guseinov and G. Irrlitts. *Kratkaya istoriya etiki* [Short History of Ethics]. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 532–557. (In Russ.)

Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky’s World-view]. Prague: YMCA-PRESS Publ., 1923. (In Russ.)

Diogen Laertskii, *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow, Mysl' Publ., 1979, 620 p. (In Russ.)

Guseinov, A.A., Irrlitts, G., *Kratkaya istoriya etiki* [Short History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, 589 p. (In Russ.)

Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Pure Reason], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 311–501. (In Russ.)

Kant, I. "Metafizika нравов v dvukh chastyakh" [The Metaphysics of Morals in Two Parts], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (2). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp.107–438. (In Russ.)

Kant, I. "Osnovy metafiziki нравственности" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 219–310. (In Russ.)

Losev, A.F. "Rannii ellinizm" [Early Hellenism], in: A.F. Losev. *Istoriya antichnoi estetiki* [The History of Classical Aesthetics], vol. 5. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979, 815 p. (In Russ.)

Mark Avrelii Antonin, *Razmyshleniya* [Meditations], Leningrad: Nauka Publ., 1985, 247 p. (In Russ.)

Platon, "Protagor" [Protagoras], in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 418–476.

Polenz, M. *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*. Dordrecht: Reidel, 1966, 202 p.

Stolyarov, A.A. *Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya (Ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera)* [Freedom of Will as the Problem of European Moral Consciousness: Historical Essays from Homer to Luther]. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 1999. 208 p.