

УДК 171

ОБЪЕКТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ МОРАЛЬНОГО ПОСТУПКА И ИМПЕРСОНАЛЬНАЯ ВИНА

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Традиционная мораль говорит о моральной ответственности человека как суверенного субъекта собственных решений, обладающего способностью совершать какие-либо действия или отказываться от них. Ответственность за совершенное деяние связана с представлением о субъективной вине. В то же время архаическая и даже классическая традиция в истории европейской культуры позволяют говорить о вине человека без его субъективной виновности, т.е. о его имперсональной вине. Автор предлагает различать метафизическую и моральную вину. В этом контексте в этическом учении Спинозы делается попытка соединить естественную детерминацию человеческого поведения с идеей моральной ответственности. Спиноза рассматривает любое выражение природной активности, включая человеческие действия, в соответствии с канонами натуралистического подхода. Добродетель и порок являются частью самой природы человека как единого модуса субстанции. В этом смысле никто не может превзойти свою собственную природу.

Ключевые слова: моральный субъект; нравственная оценка; произвольное и непроизвольное; сознательный выбор; имперсональная вина; моральная и метафизическая вина; натурализм Спинозы.

THE OBJECTIVE BASIS FOR MORAL ACTION AND IMPERSONAL GUILT

Aslan G. Gadzhikurbanov

Lomonosov Moscow State University

Traditional morality implies the moral responsibility of a man as a sovereign subject for their own decisions. He has the ability to perform any acts or refuse it. Responsibility for the moral act is related to the concept of subjective guilt. At the same time, the archaic, and even the classical tradition in the history of European culture assumes the human guilt without his subjective guilt, in other words, we can speak about an impersonal guilt. The author of the present study proposes to distinguish metaphysical guilt and moral guilt. In this context, the ethical theory of Spinoza tries to combine the natural determination of human behavior with the idea of moral responsibility. Spinoza evaluates any expression of the natural activity, including human actions, according to the canons of naturalism. Virtue and vice are part of the very nature of man as a single mode of substance. In this sense, one can not exceed its own nature.

Key words: moral subject; moral evaluation; voluntary and involuntary; a conscious choice; impersonal guilt; moral and metaphysical guilt; Spinoza's naturalism.

Классическая традиция в понимании моральной ответственности субъекта и идея имперсональной вины

Аристотель в свое время представил почти исчерпывающий список необходимых и достаточных оснований, которые позволяют нам квалифицировать совершаемые человеком деяния в моральных терминах, т.е. давать нравственную оценку его поступков как добрых или злых, добродетельных или порочных. В равной мере эти ценностные опреде-

ления вполне приложимы и к субъекту, совершающему соответствующие действия, что позволяет характеризовать его как доброго или злого, добродетельного или порочного. Они дают нам право выносить суждение о его *моральной вменяемости*, т.е. о его ответственности за содеянное. В соответствии с этим мы имеем возможность *судить* о нем — похвалить или осудить его. Употребляемые нами в этом контексте термины «суждение», «судить», «осудить» однозначно указывают на близость моральной оценки человеческих действий к

правовой. На этом основании можно уже говорить о *заслуге* или *вине* субъекта, совершающего те или иные моральные действия. Так что же составляет основание морально вменяемого действия? «Нравственная добродетель, — как полагает Аристотель, — связана со страстями и поступками, причем за произвольные страсти и поступки хвалят или осуждают, а непроизвольным сочувствуют и иногда даже жалеют за них... Необходимо разграничивать произвольное и непроизвольное; это могут использовать и законодатели, [назначая] награды и наказания» [1, с. 95].

Важнейшим отличительным признаком морального деяния является его *произвольный* характер, а «произвольное — это то, источник чего — в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (1111 а 20–25) [1, с. 98–99]. Таким образом, произвольный поступок, *во-первых*, совершается самим действующим лицом, *во-вторых*, предполагает знание им если не всех, то, по крайней мере, определенных обстоятельств совершения поступка. Соответственно, непроизвольное действие совершается *подневольно* и *по неведению*. Подневольным (*biaion*) считается тот поступок, источник которого находится вовне. Неведение же может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок; кто не знает какое-либо из них, кажется, совершил поступок невольно, особенно если он не знал самого главного, а самым главным считается условие и цель поступка (1111 а 5–20) [1, с. 98]. Важнейшим элементом морально вменяемого действия является способность морального субъекта к осуществлению *сознательного выбора* (*proairesis*) (1111 б 5–10) [1, с. 99]. Аристотель фактически ввел в моральный обиход этот значимый термин моральной теории, который имеет большую историческую судьбу. В латинской традиции ему примерно соответствует известный концепт *liberum arbitrium* (часто его переводят как «свободный выбор»). Выбор обращен на то, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Аристотель подчеркивает наличие в моральном поступке момента *неопределенности* и даже риска, т.е. моральный выбор предполагает отсутствие однозначности в принятии решения и непредсказуемость результатов совершенного действия. Это сфера не столько теоретического, сколько практического знания, и здесь значима вероятностная логика. Кроме того, неотъемлемой частью сознательного выбора является допущение альтернативы — как в отношении принятого решения, так и в отношении его практических последствий. Она составляет основание моральной свободы для человека. Можно сказать, что в моральном действии или при совершении морального поступка сохраняется *возможность*

совершить его по-другому или вообще отказаться от какого-либо действия (впрочем, такого рода недеяние или отказ от выбора тоже представляет собой разновидность морального выбора).

Таким образом, базовым основанием моральной вменяемости того или иного человеческого действия является наличие у морального субъекта *свободной воли* — способности совершать какие-либо действия или воздерживаться от них по собственному усмотрению. Это предполагает независимость морального решения от внутренней природы самого субъекта или от внешнего принуждения и отличает человека от автомата или неживого объекта. На нем базируется идея моральной *ответственности* человека как *суверенного субъекта* собственных решений и действий.

Заданные этической теорией Аристотеля определения морального действия стали в определенной мере аксиоматичными для всей последующей моральной (практической) философии. Они даже обрели *классические* черты, заключая в себе неразрывную связь интеллектуальных начал с волевыми установками, а в некоторых этических доктринах, например в стоической, устремления воли практически отождествлялись с определениями разума [3, с. 9–15]¹. Данные принципы также положены в основание другой, наряду с аристотелевской, базисной для европейской культуры моральной доктрины — этической концепции Канта.

Но можно ли говорить, что подобное представление о характере морального действия было определяющим или даже исключительным на протяжении всей истории античной культуры? Как полагает А.А. Столяров, представление о безусловной связи свободы и ответственности стало доминирующим никак не ранее III в. до н.э. Архаика, а во многих отношениях и классика греческой мысли содержат примеры того, что никакая «автономия» и никакая свобода не являются непременно

¹ С точки зрения А.А. Столярова, особое внимание к проблемам воли и свободы нужно считать важной (если не важнейшей) спецификой европейской культурной традиции. В ней выделяется особая сфера смыслов, обозначаемых понятиями «воля» и «свобода». Первое из них характеризует способность *определять* себя к достижению известной цели, второе обозначает совокупность гипотетических условий, при которых решение и действие «зависят от» субъекта, то есть не детерминированы внешней по отношению к нему причинностью. Понятие «свобода» может, следовательно, выражать специфические условия существования самой воли, что в новоевропейской традиции передается понятием «свобода воли». Для всех трех понятий важен *нравственный* аспект этих значений.

ным условием для вменения и ответственности: «Мироощущение греческой архаики в данной конкретной области можно было бы кратко сформулировать следующим образом: ответственность (вменение вообще) не предполагает свободу произвола как неперемное условие». А.А. Столяров считает, что в подобном миропонимании следует говорить не о субъективной ответственности человека за совершенные им деяния, а скорее об имперсональной компенсации за нарушение им мирового порядка: «Человек отвечает *перед космическим порядком* и отвечает *имперсонально* в силу почти тотальной включенности в этот порядок» [3, с. 127]². Перед мировым законом отвечает не моральный субъект в нашем понимании, а человек как *часть космоса*, действия которого подчиняются воле или прихоти богов или включены в порядок судьбы. При таком устройстве универсума место субъективной вины занимает *имперсональная вина*, передаваемая словом *aítios/aítion*. В этом случае трансформируется и сама идея моральной свободы человека — индивид несет ответственность не потому, что он *субъективно* (*то есть морально*) *свободен*, а потому, что *объективно* он — *aítios*, абстрактный «виновник» или, скорее, причина некоего действия. Понятно, что такая роль — это «участь, судьба, рок, нечто, не зависящее от личного желания человека». Гомер, Гесиод, греческая трагедия говорят о *вине человека без его субъективной виновности* [4, с. 15–24].

К этим тезисам можно добавить следующее наблюдение, касающееся структуры морального поступка. Для классической традиции в этике чрезвычайно велика значимость *внутреннего мотива*, т.е. присутствие в морально определенном поступке некоторой дистанции между внешним рисунком предметного действия и его внутренними побудительными началами. Для имперсональ-

ного же действия, о котором выше шла речь, его внутренний (мотивирующий) план мало значим и, можно сказать, даже излишен, поскольку видимого (манифестированного) качества самого деяния вполне достаточно для его ценностной квалификации. О моральном смысле такого поступка можно судить на основании *объективных* внешних, иногда даже исчисляемых, характеристик. Достаточно просто понаблюдать за поведением того или иного субъекта.

Коллизия Эдипа

В этом смысле весьма красноречива и показательна линия жизни классического персонажа греческих мифов и трагедий *Царя Эдипа*. Как можно предположить, вина Эдипа заключается в самом феномене его существования, в факте его частного бытия, в его индивидуальности, т.е. в его судьбе. Эти метафизические обстоятельства жизни Эдипа и составляют его имперсональную вину. Подобное архаическое понимание вины является гораздо более драматичным, чем все совершенные Эдипом человеческие проступки. Его мифологический образ, линия судьбы неотделимы от всего того, что с ним происходит во внешнем плане, но они совершенно не касаются его уже проснувшегося внутреннего мира.

Во всяком случае в мифе об Эдипе два плана реальности совершенно отчетливо противопоставлены друг другу: с одной стороны, событийная сфера зримого порядка вещей, изначально и неотвратимо заданного судьбой, с другой — сокрытая от внешнего взора действительность душевной жизни субъекта, в которой формируется особый склад притязаний моральной жизни, отстаивающей свою самобытность. Нравственный смысл придает ей стремление утвердить человеческие ценности в противовес совершенно равнодушному к ним космологическому порядку, т.е. здесь моральная коллизия вырастает из столкновения общего и частного принципов организации индивидуального бытия.

Своеобразие сюжета с Эдипом заключается еще и в том, что в нем можно увидеть набросок будущей великой темы этического сознания — противостояния внутренней свободы и внешней принудительности. Как оказалось, всесильная судьба может начертать только внешний рисунок бытия и, если необходимо, силой или хитростью вписать в него контуры человеческого существования. Но она не в силах встроить в порядок внешнего бытия перипетии внутренней, душевной жизни субъекта. Эдип совершает действия, которым можно приписать предикат *моральности*: в них выражается его частная, эмпирическая самость, которую он пыта-

² *Симпликий*. Комм. к «Физике», 24, 17: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени». Этот знаменитый фрагмент Анаксимандра стал объектом многочисленных интерпретаций, и среди них особый интерес для нас представляют те, в которых делается попытка рассмотреть универсальную космологическую модель бытия у Анаксимандра с юридически-правовой точки зрения. В частности, Властос говорит о «справедливости» мирового порядка, реализуемого в пределах апейрона, способного удерживать равновесие всех выделяющихся из него противоположных начал, воздавая каждому из них в случае превышения установленной ему меры [5, р. 168; 6, р. 193; 7, р. 119; 8, р. 80–81].

ется сознательно отстоять. Он не хочет терять свое человеческое лицо.

Таким образом, в трагедии Эдипа отчетливо проступают черты фундаментальных коллизий, актуализированных в последующем становлении этических доктрин античного мира. Это прежде всего различие вины *метафизической* и вины *моральной*. Метафизическая вина — детище изначально свойственной человеку «природы» (генетической и физической детерминант его индивидуальности и объективных «условий человеческого существования»), над которой субъект моральной воли не властен. В нее входит и все то, что охватывается понятием «судьбы», ведь судьбой задается не только физический склад человека, но и линия его жизни, внешняя конфигурация человеческого существования, т.е. все то, что можно обозначить как *имперсональные* основания его моральных деяний. Отягчающее участие в жизни человека полученного им наследия складывается как из моментов его индивидуального бытия, так и из объективного обстояния вещей. Ни то, ни другое не входит в компетенцию моральной воли, которая определяет условия субъективной (персональной) моральной вины, но вместе они составляют факт *конечности* человеческого существа — ограниченности его самим собой и обстоятельствами. Судьба — это сам человек в *фактичности* его частного бытия, в котором он себя застаёт, в *объективности* его наличного существования. Из Эдипа берет начало сама история греческой моральности — ее ткань составляет переплетение метафизической вины и вины моральной.

Архаическая модель в этике Спинозы

Интересно, что много веков спустя великий моралист Спиноза, опираясь на совсем иные культурно-исторические и религиозные идеи, воспроизводит в своей нравственной философии некоторые описанные нами выше *архаические* структуры морального бытия субъекта. В своей «Этике» он утверждает, что все происходящее с человеком вытекает из его природы с неотвратимой последовательностью, как вывод из теоремы. Такой носитель морального начала не выбирает возможную версию поступка, потому что у него отсутствуют какие-либо альтернативные варианты. В универсуме Спинозы каждый элемент системы (модус субстанции) движется по единственной заранее прочерченной для него траектории, не имея возможности ни сойти с нее, ни даже отказаться от существования по собственной воле. Господствующая в нем механическая (каузальная) парадигма в общем лишает человека характеристик суверенного субъекта. Носитель моральных полномочий предстает здесь не в качестве первичной инстан-

ции нравственной жизни, ответственной за принимаемые ею решения, а лишь в виде точки приложения (пересечения) действующих вне ее сил. У Спинозы любое действие человека всегда начинается не с него, а далеко за его пределами. Он видит в человеке не первичный атом морального бытия, а только модальный транслятор многообразных субстанциальных энергий. В таком случае идея морального воздаяния за совершенное действие утрачивает у него свой смысл, о чем он сам и говорит: исполнитель того или иного действия всегда только пожинает естественные и объективно произрастающие из него плоды. И Бог его за это не карает. Спиноза сравнивает моральные казусы с природными процессами, подчиняющимися порядку естественных причин, — если человек не обладает необходимыми задатками души для достижения блаженства, то его *вина* заключается только в том, что у него нет другой природы, соответствующей блаженству или создающей основания для этого. Отсутствие такой природы не составляет *моральную* провинность, или вину человека, скорее можно было бы говорить о его *метафизической* вине. В этом случае речь шла бы о тождестве каузального, легального и морального порядков. Ведь, по словам Спинозы, лошадь не виновна (*excusabilis*) в том, что она лошадь, а не человек. Даже если тот, кто заболевает бешенством от укуса собаки, должен быть извиняем, тем не менее, и его придают удушению. Все происходит *естественным* образом. Но при этом картина мира не лишается у Спинозы моральных качеств или оттенков — слабый духом получает *естественное*, соответствующее его природе, или вытекающее из нее, воздаяние: он не познает Бога и будет лишен любви к Нему, а значит, он не достигнет блаженства.

Таким образом, объективный (естественный) порядок вещей и всеобщий детерминизм в универсуме Спинозы не исключают возможности моральной квалификации происходящих в нем событий. Каждый индивидуум в нем играет свою роль в тех или иных моральных репризах, и другой роли у него быть не может — согласно мировому сценарию, это его амплуа или лицо, что одно и то же. Горшок не может быть человеком, а злодей совершает порочные деяния и получает наказание. Если, как говорит Спиноза (V 42)³, наградой за добродетель является сама добродетель (блаженство), то все совершающееся в человеческой жизни само по себе (*естественно*) реализует в себе порядок воздаяния. Добродетельный человек оказывается награжден самим фактом своего существования —

³ Римские цифры обозначают номер книги из «Этики» Спинозы, а арабские — номер теоремы.

дарованной ему Богом *благой* природой и вытекающими из нее позитивными действиями, ведь в этом случае его метафизический статус способствует его добродетели, то есть усиливает его способности к существованию (IV 20). Разве будет такой человек нуждаться в какой-либо дополнительной награде за свои деяния, если он уже получил соответствующую экзистенциальную награду? Сама его индивидуальная природа есть дар субстанции, которая наделяет каждый модус мерой бытия, соразмерной его роли. Это касается и распределения амплуа героя и злодея, мучителя и мученика. Порочный, то есть бессильный человек (*impotens*), также несет на себе груз своей природы, но это метафизически облегченная ноша — в злом человеке меньше бытийной полноты, способности к существованию, или силы жить и действовать. Кто же усомнится в том, что он *уже* получил наказание в соответствии со своим метафизическим статусом?

На этом основании Спиноза допускал возможность примирения неотвратимой обусловленности всякого действия человека с представлением о моральной вменяемости его поступков. Эта многообещающая идея была изложена им в письмах 75 и 78 к Г. Ольденбургу [2, с. 549, 557]. В письме 75 Спиноза говорит, что «люди неизвиняемы перед лицом Бога по той причине, что они находятся во власти самого Бога, подобно тому как глина находится во власти горшечника, который из одной и той же массы делает различные сосуды — одни для почетного, другие для низкого употребления». Возвращаясь к этому определению в письме 78, Спиноза добавляет, что никто из людей не может порицать Бога за то, что Он дал ему слабую природу или немощный дух, в силу чего этот человек не может познавать Бога или любить Его. Точно так же не вправе он винить Бога и в том, что тот наградил его такой природой, которая не дает ему возможности сдерживать или умерить свои страсти, «ведь к природе человека принадлежит только то, что необходимо вытекает из данной ее причины».

Таким образом, все моральные действия человека вытекают из его природы (природного расположения его тела и духа). Отсюда вроде бы должно следовать, что человек всегда действует по природной необходимости. Опираясь на это заключение, Ольденбург в своем письме к Спинозе предположил, что если люди грешат по природной необходимости, то они извиняемы (очевидно, потому, что они лишены выбора и возможности действовать по-иному). Можно было бы ему возразить, что одной природной основы для определения характера морального действия недостаточно, ведь еще Аристотель отрицал врожденность нам моральных добродетелей, полагая, что они могут

формироваться в нас в результате научения, которое способно целенаправленно изменять нашу первоначальную природу (Никомахова этика 1103 а 15–25).

Но Спиноза отвечает по-иному: люди могут быть извиняемы и, тем не менее, не обладать блаженством и испытывать многообразные мучения. Тот, кто не в состоянии управлять своими страстями и сдерживать их из страха перед законом, хотя и должен быть извиняем за свою слабость, но, тем не менее, не может наслаждаться спокойствием духа, познанием Бога и неминуемо погибает. В этом случае Спиноза повторяет мысль о том, что Бог в действительности нисколько не гневается на человека за его прегрешения, не выносит ему приговора и не осуществляет наказание, хотя так принято считать.

Спиноза оценивает любые проявления активности природы, в том числе и поступки людей, в соответствии с канонами натурализма. Добродетель и порок входят в саму природу человека как единичного модуса субстанции или в его определение. В этом смысле никто не может превзойти свою природу. Порочный человек осуждается не потому, что он упустил свой шанс стать добродетельным и не совершил правильный моральный выбор, ведь присущий ему способ существования — это единственно возможный. И осуждается он не за моральную вину. Определяющим является соответствие его деяний тому природному (метафизическому) статусу, которым этот человек обладает (I 36). Его природная матрица задает ему амплуа злодея. Осуждение неотделимо от его природы, подобно его цвету кожи и физической конституции. В этом плане *regum natura* в его существовании означает больше, чем хорошее или плохое.

В то же время, как мы видим, отрицание Спинозой значимости виртуальных смыслов в этической жизни, нереализованных возможностей или альтернативных версий нравственного поступка, составляющих основание моральной автономии субъекта и входящих в аксиоматический базис делиберативной этики, не исключает существования моральных определений в его практической философии.

Список литературы

1. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. 831 с.
2. *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. 632 с.
3. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. 208 с.

4. *Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. и пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 576 с. [Серия «Памятники философской мысли»].
5. *Cornford F.M.* Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1952. 279 p.
6. *Kahn Ch.H.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N.Y.: Columbia University Press, 1960. 286 p.
7. *Kirk G.S., Raven J.E.* The Presocratic Philosophers. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1983. 511 p.
8. *Vlastos G., Graham D.W.* Studies in Greek Philosophy. Vol. I: The Presocratics. Princeton University Press, 1996. 392 p.

Получено 30.09.2015

References

1. Aristotel. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl Publ., 1984, , 831 p. (In Russian).
2. Lebedev A.V. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Part 1: From the epic teo-

Об авторе

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич

кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Москва, Ломоносовский пр., 27/4
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

- kosmogony before the atomic theory] Pamyatniki filosofskoy mysli] Moscow, Nauka Publ., 1989, 576 p. [Monuments of Philosophical Thought]. (In Russian).
3. Spinoza B. *Sochineniya: v 2 t. T.2* [Works: in 2 vol. Vol. 2] Saint Petersburg, Nauka Publ., 1999, 632 p. (In Russian).
4. Stolyarov A.A. *Svoboda voli kak problema evropeyskogo moralnogo soznaniya. Ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera* [Freedom of the Will as a Problem of European Moral Consciousness (Some Essays on History from Homer to Luther)]. Moscow, Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 1999, 208 p. (In Russian).
5. *Cornford F.M.* Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1952. 279 p.
6. *Kahn Ch.H.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N.Y.: Columbia University Press, 1960. 286 p.
7. *Kirk G.S., Raven J.E.* The Presocratic Philosophers. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1983. 511 p.
8. *Vlastos G., Graham D.W.* Studies in Greek Philosophy. Vol. I: The Presocratics. Princeton University Press, 1996. 392 p.

The date of the manuscript receipt 30.09.2015

About the author

Gadzhikurbanov Aslan Gusaevich

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of Department of Ethics

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosov av., Moscow, 119991, Russia;
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Гаджикурбанов А.Г. Объективные основания морального поступка и имперсональная вина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. Вып. 4(24). С. 22–27.

Please cite this article in English as:

Gadzhikurbanov A.G. The objective basis for moral action and impersonal guilt // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2015. Iss. 4(24). P. 22–27.