
ЭТИКА

А. В. РАЗИН

СПЕЦИФИКА ПРОЦЕССА ОБРАЗОВАНИЯ МОРАЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ*

В статье рассматривается вопрос о предельных моральных абстракциях. Показано, как мозг в силу связи различных психических уровней: сознания, подсознания, сверхсознания (интуиции) оказывается способным производить такие абстракции. Вместе с тем показано, что все нравственные абстракции проявляют себя в конкретных исторических условиях, в частности таких, когда жизнь человека еще настолько проста, что всякое изменение кажется опасным, когда люди всячески стремятся к восстановлению нарушенного равновесия. Постоянное нарушение равновесия воспринимается как негативное и рождает идею неподлинности мира, которому противопоставляется нравственное совершенствование.

В статье показано, что человек оказывается способным рассуждать о мире предметно, встать в рефлексивное к нему отношение. Но для этого ему оказываются необходимы понятия пустого пространства и абсолютного времени, так же как и идея абсолюта как вынесенной за пределы мира точки отсчета. Такое мышление в итоге приводит к тому, что человек ставит себя в позицию творца мира, а в исполнении долга видит утверждение своего достоинства.

В заключительной части статьи рассматривается проблема ментальных «квалиа» и связанной с этим заинтересованности человека в собственном существовании, ощущении им радости бытия. Показано, что это становится одним из мотивов разработки моральных норм, направленных на обеспечение гарантий достойного бытия.

Ключевые слова: *мозг, сознание, подсознание, интуиция, мораль, совесть, долг, справедливость, бытие, радость, достоинство.*

The article deals with the issue of ultimate moral abstractions. It is shown how the brain due to the connection of various mental levels: consciousness, subconsciousness, superconsciousness (intuition) is capable of producing such

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ (проект № 19-18-00421).

abstractions. At the same time, it is shown that all moral abstractions manifest themselves in specific historical conditions, in particular, in those when a person's life is still so simple that any change seems to be dangerous when people strive in every possible way to restore the disturbed balance. A constant imbalance is perceived as negative and gives rise to the idea of the inauthenticity of the world to which individual moral enhancement is contrasted.

The article shows that a human is able to reason about the world in detail, to take a reflective stance. But for this he needs the concepts of empty space and absolute time, as well as the idea of the absolute as a reference point beyond the world. Such thinking ultimately leads to the fact that a human puts himself in the position of the creator of the world, and he sees the affirmation of his dignity in the fulfilment of duty.

In the final part of the article, the problem of mental 'qualias' and the related interest of a human in his own existence, his sense of the joy of being is considered. It has been shown that this becomes one of the motives for the development of moral norms aimed at guaranteeing a dignified existence.

Keywords: *brain, consciousness, subconsciousness, intuition, morality, conscience, duty, justice, being, joy, dignity.*

Нравственная жизнь невозможна без абстракций морального порядка. Таких как добро и зло, долг и благо, судьба, абсолют, возмездие (наказание), совесть, телос (цель), счастье и др.

Как производятся такие абстракции, насколько они соответствуют реальности или насколько мы хотим, чтобы они соответствовали реальности? Содержание различных моральных абстракций обсуждалось в истории этической мысли от эпохи к эпохе, находило отражение в религиозных и мифологических представлениях. Сейчас уже невозможно обсуждать эти вопросы без учета современных исследований о мозге, достижений эволюционной этики, нейрофилософии.

В данной статье мы собираемся рассмотреть образование моральных понятий как абстракций, создаваемых мозгом в связи с особенностями собственной модельной (гипотезотворческой) активности и в связи с историческими особенностями интерпретации мира.

Добро и зло

Первыми моральными понятиями, как мне представляется, являются понятия добра и зла, совести и справедливости. Добро и зло связаны с первыми классификациями явлений как благоприятных

или неблагоприятных для жизни. Это связано с бинарными оппозициями, с общей эмоциональной оценкой событий, но не только. В сами бинарные оценки проникают элементы социальной жизни, связанные с разделением «мы» и «они».

Оппозиции «мы – они» придает принципиальное значение Б. Ф. Поршнев, причем на первое место в восприятии мира он ставит «они». Как полагает исследователь, представление о внешнем, о людях другого племени предшествует в процессе развития самосознания представлению о себе как некоторой сплоченной группе. «Для того чтобы появилось субъективное “мы”, требовалось познакомиться и обособиться с каким-то “они”. Иначе говоря, если рассматривать вопрос именно в субъективной, психологической плоскости, “они” еще первичнее, чем “мы”. Первым актом социальной психологии надо считать появление в голове индивида представления о “них”... может подчас быть очень слабо выражено, вовсе отсутствовать сознание “мы” при ясном выраженном сознании, что есть “они”. “Они” – это “не мы”, а, наоборот, “мы” – это “не они”. Только ощущение, что есть “они”, рождает желание самоопределиваться по отношению к “ним”, обособиться от “них” в качестве “мы”» [Поршнев 1979: 81]. Отношения «мы» и «они» рассматриваются здесь в качестве первичных по сравнению с отношениями «я» и «ты».

Обращение Б. Ф. Поршнева к противопоставлению «они» и «мы» выглядит привлекательным в плане исторического подхода. Но и в его позиции присутствует элемент некоторой абстракции, заключающейся в том, что подобное противопоставление уже требует мышления, основа формирования которого остается непонятным. В результате внешние связи приобретают первостепенное значение по сравнению с внутренними. Отмечая слабости концепции Б. Ф. Поршнева, Ф. Т. Михайлов справедливо говорит о том, что она не учитывает половозрастного разделения труда внутри племени и вообще производства сознания как общественного продукта, связанного именно с новыми социальными отношениями и потребностями, развивающимися в самом племени, а не в его абстрактном противопоставлении страшному «они» [Михайлов 1990: 148].

Обычно мышление первобытного человека характеризуется как синкретическое, не выделяющее различные типы отношения к действительности, не различающее одушевленный и неодушевленный

мир, общество и природу, как конкретное, фиксирующее в понятиях прежде всего значимые для производства факторы. Такая модель отвечает интерпретации возникновения сознания через примат трудовой деятельности. Этот подход является важным, но недостаточным, так как общие условия производящей деятельности обеспечиваются таким спектром метафизических идей, которые сами по себе возникают не только на основе производства, но и на основе незаинтересованного созерцания мира, часто изучаемого с точки зрения характеристик, не находящихся непосредственного применения в производстве.

Дело в том, что в характеристики мира, в то, что представляется как зло, вкладывается не только негативная оценка окружающего для поддержания жизни, но и чья-то злая воля. Весь мир воспринимается человеком через образ борьбы добра со злом, представляемых как субъективные волевые силы.

Даже если взять простые мифы, в которых объясняется смена дня и ночи, смена времен года, то это тоже представляется как модель борьбы богов и противостоящих им злых существ или одушевленных природных стихий.

Например, один из египетских мифов о боге Ра «повествует, что днем Ра плывет, освещая землю, по небесному Нилу в барке Манджет, вечером подплывает к вратам преисподней, и, пересев на ночную барку Месектет, плывет со своей свитой по подземному Нилу. Однако Апоп, желая воспрепятствовать плаванию Ра и погубить его, выпивает воду Нила. Между Ра и его окружением и Апопом начинается борьба, победа в которой неизменно остается за Ра: Апопу приходится изрыгнуть воду обратно» [Рубинштейн 1997: 425].

Как отмечает О. М. Фрейденберг, «общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, то есть, говоря на нашем языке, разыгрывает свечение солнца, рождение растительности, наступление темноты и т. д.» [Фрейденберг 1997: 52]. Но зачем производится данная игра? Ответ на первый взгляд кажется очевидным: для того, чтобы поддерживать неизменный порядок бытия, для того, чтобы природный цикл и подстроенный под него цикл жизни общества воспроизводились снова и снова. Однако откуда возникает представление о том, что без участия человека, без совершения им магических действий

нормальный ход жизни, в том числе и фундаментальный природный ритм, будет нарушен?

Ответ представляется следующим: воспринимая мир по своему способу самоощущения и действия, человек интерпретирует порядок бытия постоянно разрушаемым, атакуемым со стороны каких-то злых сил в силу того, что и в своей жизни он точно так же что-то постоянно разрушает, съедает, убивает для добычи пищи. Но данное разрушение воспринимается негативно, так как оно содержит опасность изменения постоянных условий бытия. Жизнь же еще настолько элементарна, производство столь традиционно, что всякое изменение воспринимается как нежелательное. Отсюда и возникает явно выраженное стремление к восстановлению нарушенного равновесия. Например, шкура убитого медведя набивается соломой и закапывается в лесу, так как предполагается, что это возрождает его к жизни. Нанесение вреда другому воспринимается как несправедливое прежде всего именно потому, что это нарушает равновесие.

Как показано мною в ряде работ, особенность восприятия мира через борьбу, через разрушение и восстановление в этическом смысле является также утверждением его неподлинности, испорченности, в том числе – в более поздних христианских интерпретациях – через образ первородного греха. Одновременно формулируются и задачи исправления мира, противостояния его несовершенству через нравственное совершенствование самого себя, например, объединение верующих через приобщение к мистически понятому телу Иисуса Христа как принадлежность к христианской церкви.

Совесть и справедливость как первые элементы индивидуального нравственного самосознания

Особенностью понятийного мышления является такое обобщение действительности, которое выходит за пределы непосредственного эмоционального отношения к ситуации. Человек, например, может отвлеченно анализировать условия проявления различных опасностей, не реагируя на саму мысль о таких опасностях бегством или каким-то другим способом. Это позволяет отразить процессы, происходящие в окружающем человека мире, с более общих позиций, в частности, благодаря наблюдению за животными.

П. А. Кропоткин полагал, что первые представления о справедливости возникают у человека именно на основе заимствования опыта животных. Первобытный человек, очень тесно отождествляющий себя со всей природой, разумеется, видел, что животные одного вида не убивают друг друга и оказывают взаимную поддержку во имя сохранения рода. Это, с точки зрения Кропоткина, и дает основание для моделирования в своей среде отношений взаимопомощи. «Первым зачатком обобщения в природе, – такого еще неопределенного, что оно едва отличалось от простого впечатления, – должно было быть то, что живое существо и его племя не отделены друг от друга» [Кропоткин 1991: 59]. Эта обобщающая логика мышления приводит к возникновению представления о справедливости. Оно связывается со стремлением к восстановлению нарушенной из-за неправильных действий гармонии целого.

Данные идеи очень глубоки. Хотя Кропоткин в целом рассуждает с позиций эволюционной этики, он отвергает характерные для большинства представителей данного направления воззрения об инстинктивной природе нравственных чувств. Проявление чувства сострадания у человека, конечно, строится не на основе инстинкта. Оно развивается благодаря способности поставить себя на место другого, возникающей за счет творческого воображения. В какой-то степени это свойственно и высокоорганизованным животным, имеющим психику. Они способны и к эмпатии. Детеныши нерпы, например, плачут, когда видят гибель своей матери.

Такое сострадание обусловлено эволюционно, но это не специальный инстинкт, а неизбежные последствия эволюционного возникновения психической организации. П. А. Кропоткин признает это, соглашаясь со взглядом А. Смита, выводящего способность к сочувствию из «умения» поставить себя на место другого [Там же]. Д. Юм также полагал, что сочувствие происходит из-за того, что человек мысленно ставит себя на место другого. Мы бы только добавили к этому, что «умение» поставить себя на место другого во многих случаях реализуется как независимое от человеческой воли стремление благодаря произвольной модельной (гипотезотворческой) активности мозга.

Причин для этого несколько. Прежде всего это уровень первичной эмпатии. Мы способны чувствовать состояние другого, так

как в принципе способны переносить на себя характеристики поведения другого, его способ адаптации к миру.

Франс де Вааль рассматривает три уровня первичных нравственных отношений по модели входящих друг в друга фигур русской матрешки.

В основе, на первом уровне, представлена способность чувствовать состояние другого и соответствовать этому состоянию, далее – забота о других (утешение), и наконец – перспективно-целевая помощь [Waal 2006: 187].

По данным М. Хаузера, уже через час после рождения ребенок оказывается способным реагировать на мимику лица взрослого и эмоционально воспринимать его состояние. «Сразу после рождения, приблизительно в течение одного часа, ребенок, едва способный видеть, может подражать выражению лица взрослого. Подражая мимике и жестике, моторная система поддерживает эмоциональную систему. Так, когда ребенок подсознательно подражает выражению лица другого (печаль это или восхищение), он невольно устанавливает сцепление между выражением эмоции и ее переживанием. Следствием этого действия является то, что когда маленькие дети видят других, испытывающих специфическую эмоцию, они могут одновременно чувствовать нечто подобное. Сочувствие передается как информация, как игра с эмоциональной меткой. Эта форма сопереживания никогда полностью не исчезает, как доказал социальный психолог Джон Барг, назвав ее “эффектом хамелеона”» [Хаузер 2008: 69–70].

Первичные способности чувствовать состояние другого основаны на простом проведении аналогии с его положением, что особенно проявляется у существ, имеющих схожие параметры тела. Такое отношение связано с особенностью субъективно заинтересованного отношения к миру, которое выходит за рамки простого ориентировочного инстинкта (он направлен на исследование объективных свойств мира, например пространства, что может быть использовано для того чтобы прятаться, выбирать пути бегства и т. д.). В отличие от инстинктивного ориентировочного поведения, поведение, включающее имитацию состояния другого, может быть более сложной формой адаптации к миру, допускающей учет опыта других. Такое поведение доказывает, например, известный эксперимент с цыпленком, который клюет специально подготовленную

невкусную ягоду и далее уже не делает попытку клевать предметы такого размера и цвета. Наблюдающий сцену другой цыпленок также перестает клевать такие предметы.

Но описанный механизм реагирования на реакции другого – еще только пассивно-наблюдательное заимствование чужого опыта. Оно активно только в том смысле, что способно удерживать нас от некоторых поступков, которые при наблюдении классифицируются как способные принести боль или неприятные чувства. Что же касается радости, то она всегда связана с рефлексией собственных потребностей. Поэтому в опытах Д. Рицолатти, который предложил понятие «зеркальные нейроны», обезьяна, видящая возбуждение другой обезьяны, которая держит в лапах банан, возможно, больше реагирует на сам банан, чем на возбуждение другой обезьяны.

Однако в механизмах адаптации к миру заложены и такие уровни развития психики, которые связаны с направленно-целевым поведением, и в них тоже представлена функция работы мозга, ставящая субъект действия в позицию другого.

В некотором ключе мораль может быть рассмотрена как адаптация к миру: сложная социальная, но все же адаптация, или, по крайней мере, как феномен, включающий в себя адаптационное поведение. Именно так пытались рассмотреть мораль М. Рьюз и другие представители эволюционной этики. Но дело не в том, признаем мы или не признаем адаптационный характер морали, а в тех механизмах, через которые эта адаптация раскрывается. Когда Рьюз говорит: «...согласно современным эволюционным представлениям, на то, как мы мыслим и действуем, оказывает тонкое, на структурном уровне, влияние наша биология» [Рьюз 1989: 39], это по существу ничего не прибавляет к рассмотрению вопроса. Мораль, согласно взглядам М. Рьюза, вообще может быть основана только на некоторых интуициях. «...Я считаю, – утверждает он, – поскольку мы взялись за биологическое объяснение происхождения человеческой морали, требования оправдания (в смысле обоснования) являются незаконными. Скорее, эволюционно-этическая позиция ориентирует на то, что чаще известно как “этический скептицизм” или “моральный нигилизм”. Мы исповедуем наши моральные убеждения потому, что иметь такие убеждения для нас полезно в адаптивном смысле – только и всего. Мораль обладает не

большим онтологическим значением, чем иные полезные человеку средства адаптации, такие как рука или глаз» [Рьюз 1989: 43].

С тем, что мораль полезна в адаптивном смысле для выживания общества и нормальных условий жизни индивида, согласятся не только социобиологи, но и все здравомыслящие люди, делающие нравственную жизнь предметом своего рассмотрения. Однако можно ли ее сравнить с глазом? Можно ли ограничиться нравственными интуициями, это большой вопрос. Во всяком случае, вся история этики показывает, что человек с помощью разума проясняет и проверяет свои интуиции, которые, вообще говоря, могут нас и обманывать.

Недостаток современной социобиологии не в том, что мораль рассматривается эволюционно, а в том, что некоторые механизмы адаптации рассматриваются упрощенно, и в том, что не видится специфика тех социальных требований, которые формируются культурой уже не как адаптация к жизни в группе, а как те цели бытия, которые можно назвать сверхзадачами, телосом, о котором говорили еще в Античности.

Но начнем по порядку. Прежде всего необходимо отметить, что адаптация к миру предполагает классификацию, а первичная классификация основана на эмоционально окрашенной оценке событий. То, что в человеческом поведении значительную роль играют эмоциональные механизмы, сейчас уже является неоспоримым фактом. Значение эмоций в принятии решений, отвечающих высшим проявлениям человеческих мыслительных способностей, отмечает Дэниел Гоулман [2009]. Роберт Сапольски в книге «Биология добра и зла», ссылаясь на Антонио Домассио, также говорит о том, что не только люди с нарушениями прифронтальной коры, отвечающей за эмоции (вмПФК), испытывают трудности в принятии решений, но и сами такие решения оказываются неоптимальными. В частности, они плохо выбирают друзей и партнеров, не могут изменить поведение в случае отрицательного результата [Сапольски 2020: 57].

В моральном смысле можно говорить о специфических эмоциях сочувствия, негодования, возмущения и даже отвращения. Но отвращение вызывают не только собственно аморальные вещи, но, скажем, и нарушение санитарных правил, что, правда, тоже может иметь моральное значение, по крайней мере в ряде случаев,

когда такое нарушение способно принести вред не только тому, кто его совершает, но и другим. Тем не менее оценка собственно морально правильного и неправильного несомненно связана с особыми эмоциями. М. Хаузер отмечает, что в отличие от того, что считали Л. Кольберг и Ж. Пиаже (они относили способность к моральным суждениям к возрасту 9–10 лет), ребенок оказывается способен к различению морально правильного и неправильного гораздо раньше. «Исследования, начатые в 1980-х годах, показали, что четырех- и пятилетние дети порождают разные моральные суждения, когда человек выполняет одни и те же действия с одинаковыми последствиями, но с различными побуждениями. Причем имеются некоторые доказательства того, что дети склонны оценивать действие хуже, чем бездействие» [Хаузер 2008: 297].

Что связано с осознанием такого различия? На мой взгляд, здесь уже нельзя обойтись без тех механизмов, которые связаны не только с тем, что человек неосознанно реагирует на ситуацию другого, но и с тем, что он, проясняя свои эмоции, приступает к процессу целенаправленной рефлексии, элементом которой является сознательное помещение себя в ситуацию другого.

Но реакции на состояние другого могут быть различными. В самом простом случае – эмитировать такое же состояние у себя. Это уже элементарная форма сочувствия. Неморальным было бы радоваться, когда другой в отчаянии.

Следующая возможность и следующий уровень эмпатического отношения связаны с утешением. Во многих случаях это просто прикосновение к другому. Ф. де Вааль показывает, что для приматов типично собираться группой вокруг того, кто, например, был наказан альфа-самцом и находится в подавленном состоянии. Как показано в исследованиях Вааля, стремление к эмпатическому отношению и развитое на этой базе утешение происходят как автоматическая реакция еще до того, как сознание рационально понимает ситуацию другого. Например, ребенок, еще не обладающий сознанием, становится ближе к плачущей матери и обнимает ее.

Связано ли, однако, такое утешение с тем, что утешающий получает при этом какую-то радость? Думаю, нет. Скорее, он стремится к утешению другого для восстановления стабильности и привычного состояния собственной среды обитания. Во всяком случае, именно такой подход позволяет понять, как подобный ме-

ханизм мог возникнуть эволюционно. Все эволюционные механизмы (даже нервные реакции) в принципе развиваются на базе колебания: нарушение равновесия, восстановление равновесия. И я полагаю, именно потому годовалый или двухлетний ребенок, который еще, конечно, не способен мысленно ставить себя на место другого, обнимает плачущую мать. Он стремится вернуть среду его обитания в привычное состояние. По существу, это чисто эгоистическое желание. Моральным оно видится лишь в глазах окружающих. Однако итог – успокоение матери – может порадовать ребенка и в этом смысле создать основания для его дальнейшего нравственного развития уже на основе позитивной мотивации. Что касается группового поведения, то группа в принципе должна действовать как слаженный организм, а это возможно лишь тогда, когда все находятся в одинаковом психическом состоянии.

Наконец, самый сложный, высший тип эмпатического отношения – перспективно целевая помощь – основан на способности осознанно ставить себя в позицию другого. На первый взгляд такая способность выглядит загадочной. Действительно, почему я должен сопереживать другому так, как будто я сам нахожусь на его месте? Скажем, Вл. Соловьев отрицал возможность сострадания на такой основе, заменяя само это понятие понятием «жалость».

В то же время очень многие мыслители отмечали сострадание даже как основу морали (А. Шопенгауэр), и уж во всяком случае, многие признают, что человек, да и многие животные ставят себя на место другого просто для того, чтобы заимствовать чужой опыт. Думаю, что это приводит и к некоторым предпосылкам моральных чувств, ведь предполагая негативные реакции другого, мы переносим их на себя и тоже чувствуем аналоги таких реакций. Отсюда наблюдение страданий другого может быть нам неприятно и мы будем стараться их устранить. Таким образом возникает мотив помощи.

Разъясняя основания мотива взаимопомощи, прежде всего отметим произвольные реакции сопереживания, возникающие из-за того, что мы ставим себя на место другого просто для того, чтобы лучше понять (отразить) его положение, его возможные реакции, движения, что необходимо, например, во время сложных видов охоты.

Дело в том, что при ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) в поле сигналов

мозга проигрывается ситуация будущего действия. В результате этого появляется возможность давать мышцам сигналы разной силы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, который он стремится достичь. Например, для того чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе идеальной модели, в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному в будущее. Такой способ регуляции описан П. Я. Гальпериным [1976]. С ним автор как раз и связывает понятие психики. Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно отразить существенные, постоянно повторяющиеся свойства пространства и времени, а также создать систему представлений о возможностях собственных действий в этих физических параметрах. В данной интерпретации, собственно, и заключается прорабатывание гипотетических ситуаций нахождения в разных точках пространства, из чего следует и непроизвольное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, преодолевая собственную субъективность во имя успешной ориентации в нестандартных ситуациях действия, существа, наделенные психикой, в определенной степени преодолевают и свой эгоизм.

У высших животных такие способности ограничены в силу того, что их мышление в целом не понятийно, то есть в силу того, что субъект не выделяет себя из ситуации действия, в которую он вовлечен эмоционально. Вряд ли животное испытывает, например, альтруистические чувства к своей жертве в силу того, что ситуация в целом подчинена реализации строго определенной цели осуществления успешной охоты. Способности к состраданию, к альтруистическому отношению проявляются у животных лишь тогда, когда в психике не доминирует агрессивная установка.

У человека благодаря понятийному мышлению имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следовать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости при-

глушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытесняться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается, и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. И только длительный исторический опыт саморефлексии в конце концов позволяет ему прийти к выводу о том, что действие в противоположность с естественной реакцией сострадания предстает как насилие над собственной природой, как противоречие в работе сознания и подсознания.

Однако понятийное мышление все же неспособно полностью вывести человека за эмоциональное отношение к действительности, по крайней мере тогда, когда сознание неактивно, например, в состоянии сна. Вот здесь-то человек, по-видимому, и познает первые муки совести в виде непонятных для него всплывающих образов тех людей, которым он причинил зло. Сознание интерпретирует это как преследование со стороны душ других людей. Первые, еще совершенно непонятные проявления сострадания рождают идею совести как со-видения, наблюдения за поведением человека со стороны кого-то другого. Это определяет исходный минимум моральности, проявляющийся в отношении одного человека к другому даже тогда, когда еще нет никаких нравственных теорий и содержащих моральные императивы религий.

Но у человека появляется и желание рационально прояснить свои спонтанно возникающие моральные эмоции, для чего ему необходимо по возможности точно понять ситуацию другого.

Д. Юм развивает очень любопытную теорию аффектов, показывая причины, по которым человек уже сознательно пытается поставить себя на место другого. Это делается для прояснения собственных аффектов, но сами такие аффекты (эмоциональные состояния) возникают произвольно. Юм склоняется к решению, согласно которому эмоции запускают моральный поиск, включают рациональную рефлексию и способствуют усилению реальных мотивов морального поведения по мере того, как наши нравственные самооценки совпадают с нашими моральными представлениями.

В основе симпатии, связанной с добродетелями, согласно Юму, в конечном счете лежит различие полезности и вреда для общества, что, соответственно, вызывает симпатию и одобрение или порицание. «...Содействие, оказываемое различными качествами благу общества, является *единственной* причиной нашего одобрения и... нет оснований подозревать здесь соучастие какого-либо другого принципа» [Юм 1998: 615].

Д. Юм опирается в своих рассуждениях на представления о справедливости, согласно которым удовлетворять эгоистические желания оказывается более надежно в таком обществе, где обеспечиваются гарантии интересов людей, неприкосновенности их собственности и т. д. Но этим его рассуждения не ограничиваются. Юм показывает, что одни аффекты оказываются способны усиливать другие, между ними происходит эмоциональный резонанс. Поэтому мы испытываем симпатии к тем, кто справедлив, а далее переносим эти симпатии и на оценки своего собственного поведения.

«Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому, как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответствующие движения в каждом человеческом существе. Когда я замечаю действия аффекта в голосе и жестах любого лица, мой дух тотчас же переходит от этих действий к их причинам и образует такую живую идею указанного аффекта, что она тотчас же превращается в сам аффект» [Там же: 612–613].

Д. Юм отмечает, что аффекты, которые испытывают различные индивиды, несмотря на их возможную вариативность, являются общими в своих основаниях. Если какой-либо аффект доступен одному человеку, он также доступен и другому. Разум же, хотя он и не является источником морали, способен помочь прояснить всю цепочку причин, вызвавшую у определенного человека определенный аффект в определенных обстоятельствах. Это вызывает желание сознательно поставить себя на место другого для выявления причин собственных аффектов.

Таким образом, можно сказать, что первичные моральные эмоции обусловлены закономерностями работы психики человека. Он ста-

вит себя на место другого неосознанно. Но затем возникает необходимость рационально прояснить свои моральные эмоции, и это порождает необходимость уже осознанно поставить себя в позицию другого, детально проанализировав все условия, в которых он находится. Также из этого следует и прагматический мотив предсказания возможной реакции другого на собственные поступки.

Долг и достоинство

Для того чтобы раскрыть такое сложное понятие, как долг, надо прежде всего понять, что человек способен встать к миру в рефлексивное отношение, понимать систему сложных связей самого себя с миром через искусственно созданную среду социальных отношений, в которых мир не просто постигается в его постоянных проявлениях, на что способны и животные, но и конструируется, предстает как новая реальность, отличающаяся от собственно природных связей и взаимодействий. Дж. Серль верно замечает, что большинство потребностей человека удовлетворяется в условиях обязательств перед другими людьми. Сами эти обязательства потребностями не являются, они отвечают новому типу человеческой рациональности.

«Самое значительное различие между людьми и остальным животным миром в области рациональности состоит в нашей способности создавать разумные основания для действия, независимые от желания, распознавать их и действовать согласно им» [Серль 2004: 47–48]. Это означает, что в обществе в результате отношения между людьми создаются обязательные для исполнения конвенции. Структура таких конвенций заключена уже в самих речевых актах, предполагающих, что человек сообщает другому правду. В силу такой конвенциональной природы социальной жизни у людей имеются независимые от желаний основания для действия. Дж. Серль характеризует это в терминах наложения условий выполнения на условия выполнения.

Первоначально в процессе создания своей искусственной среды человек использует природные аналогии. Так, например, понятие материнского рода основано в сознании человека на наглядном факте рождения ребенка от своей матери. Но отцовское право предполагает уже совершенно новую искусственную реальность. Как отмечает В. О. Ключевский, отцовское право утверждается

благодаря юридической фикции. «Естественный факт единоутробного происхождения, – пишет Ключевский, – не позволял материнскому роду отдавать женщину в собственность чужеродца, но идея собственности побуждала мужа-чужеродца стремиться сделать жену и детей, от нее прижитых, своею собственностью. И вот, начинается борьба. Чтобы разрушить естественный факт единоутробного происхождения, мужчина-чужеродец должен был противопоставить ему фикцию, то есть право, и правом разрушить факт кровного родства; право это, в виде целого ряда фикций, и развилось из понятия о собственности...» [Ключевский 1988: 177]. Но эта фикция, как и любая другая социальная норма, в том числе моральная, становится реальным фактом человеческого бытия.

Однако для создания такой новой по отношению к природе социальной среды человек должен встать в особое рефлексивное отношение к миру, научиться воспринимать его предметно.

М. Шелер связывает предметность восприятия мира, на которую способен человек, с двумя обстоятельствами. Во-первых, с тем, что желания человека в силу освобождения самого человека от инстинктивной связи с миром имеют тенденцию быть неограниченными. Во-вторых, с тем, что человек способен встать в третье рефлексивное отношение к миру.

Проводя разницу между психическими способностями человека и животных, Шелер пишет: «У животного есть ощущение и сознание, а тем самым – центральное место обратного сообщения о состояниях его организма: таким образом оно дано себе уже второй раз. Но человек дан себе еще и третий раз в самосознании и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому личность человека следует мыслить как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира» [Шелер 1988: 57].

Человек, следовательно, дан себе в трех рефлексивных отношениях: 1) свои желания и сознание непосредственных условий их удовлетворения (осознание своего непосредственного положения в мире); 2) сознание обратных сообщений о состояниях своего организма; 3) самосознание и способность опредмечивать все свои психические состояния (способность смотреть на себя со стороны).

Но чтобы смотреть на себя со стороны, необходимо и сам мир воспринимать предметно, то есть как объективно существующий

вне человека, так же как и быть способным воспринимать самого себя как предмет. Предметы располагаются в пространстве, а их положение в пространстве, его изменение, связано уже и со временем, с процессами. М. Шелер делает очень тонкие наблюдения по поводу того, как у человека возникают представления о пространстве и времени.

«...У животного... нет подлинно *мирового* пространства, – отмечает Шелер, – которое существовало бы в качестве *стабильного* фона независимо от собственных движений животного. У него также нет пустых форм пространства и времени, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий – и которые возможны только у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, предшествующее всем внешним восприятиям, коренится в органической спонтанной возможности движения и действия в определенном порядке. “Пустым” мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная “пустота” – это как бы пустота нашей души. Тот странный факт, что для естественного мирозерцания человека пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам, понятен лишь исходя из этого избытка неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными» [Шелер 1988: 58].

Следовательно, избыток желаний, которые у человека имеют тенденцию к постоянному возрастанию, и отсутствие в пространстве предметов, способных их удовлетворить, и является основанием для создания представления о пустом пространстве. Мы сейчас, конечно, знаем, что пустого пространства как такового не существует. Но современные физические представления и развитие способностей человека к восприятию мира совсем не одно и то же, и в процессе развития человеческих способностей к восприятию мира, к предметному мышлению представление о пустом пространстве вполне уместно.

Поэтому, я полагаю, М. Шелер очень точно отмечает: «Лишь когда вызванные влечениями ожидания, преобразующиеся в импульсы движения, получают перевес над всем тем, что является фактическим осуществлением влечения в ощущении или восприятии, имеет место чрезвычайно странный феномен в человеке: простран-

ственная и, аналогично, временная пустота является предшествующей всему миру вещей, “лежащей в основе его”». Итак, человек, не замечая того, рассматривает пустоту собственной души как «“бесконечную пустоту” пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей» [Шелер 1988: 59].

Исходная мыслимая пустота пространства и абсолютность времени делают человека способным к исследованию мира и к его преобразованию, осуществляемому ради поиска новых способов удовлетворения своих желаний. Это означает, что, вставая в третье рефлексивное отношение к миру, человек не только оказывается способным к исследованию мира как независимого от непосредственной эмоциональной реакции, но и утверждает свое особое положение в мире, утверждает свое достоинство, в котором он, вставая в рефлексивное отношение к миру, как бы всегда превосходит этот мир, несмотря на то, что и сам он является его частью. Это требует новой точки отсчета, позволяющей вывести себя за пределы мира. Для Шелера это «Космический дух» или Бог. Но с других позиций это можно представить и как культуру, коллективный разум, а значит, и форму высшего коллективного единства, превосходящую все локальные формы кооперативного объединения человека с другим человеком. Так мы получаем основание для предельных понятий морального мышления, для утверждения абсолюта, который собственно и является точкой, отправляясь от которой, человек может наблюдать мир.

Отсюда понятно, что, создавая представление о должном, человек одновременно утверждает и свое достоинство в том смысле, что он рассуждает с позиции абсолюта или становится в своем мышлении предполагаемым творцом мира. Эта методика применительно к моральному мышлению замечательно изложена И. Кантом в работе «Религия в пределах только разума» [Разин 2006]. И отсюда ясно, что в моральном смысле исполнение долга – это тоже утверждение человеческого достоинства. Исполняя свой долг, в том числе и правовой, если речь идет о моральных мотивах в праве, я становлюсь достойным того, чтобы быть человеком.

Но абсолют должен обладать и конкретными характеристиками. Как можно представить себе их источник? Для ответа на этот вопрос надо обратиться уже к взаимоотношению различных уровней психики.

Наш мозг производит сложные абстракции морального порядка благодаря особой взаимосвязи между разными уровнями психической организации: сознанием, подсознанием и интуицией. Дело в том, что сознание содержит в себе эгоистический элемент, личный интерес, который всегда ставит вопрос: а почему и до какой степени я должен действовать во имя другого? Если обратиться к истории этики, то можно сказать, что античный мыслитель Плотин был первым философом, который обратил внимание на эту особенность и сказал, что бессознательно человек часто действует более нравственно, чем осознанно.

Уровни психической организации, которые выделяет Плотин, удивительно соответствуют уровням, признаваемым в современной психологии. У Плотина это: сознание, сверхсознание и бессознательное. Современная психология признает сознание, подсознание (психические автоматизмы) и интуицию, или сверхсознание. Сверхсознание у Плотина – это соединение с абсолютом, которое, однако, требует такого психического напряжения, что личность не может находиться на этом уровне долгое время. С сознанием связана обычная человеческая деятельность, в том числе целеполагание. Бессознательное – это проявление мотивов, не искаженных деятельностью сознания, которое, по Плотину, неизбежно связано с противоречивым, множественным миром и поэтому ослабляет сопровождаемые им моральные действия.

Конструктивная, созидательная природа человека (формирование его мышления в процессе созидательной трудовой деятельности) обязательно приводит к фиксации условий бытия, имеющих негэнтропийную направленность. Это и есть первичная идея нравственных абсолютов. В соответствии с законами, установленными гештальт-психологией, подсознание стремится воспринять эти условия бытия в виде законченных, организованных по завершеному системному принципу образов. При этом оно опирается на работу интуиции, или сверхсознания, которое, используя обычные операции научной абстракции, доводит выделенные сознанием фундаментальные условия бытия до завершеного, логически непротиворечивого вида*. Таким образом, путь возникновения нрав-

* При большой роли эмоционального момента в работе подсознания следует отметить, что в этой сфере могут происходить и логические операции. Это как раз подтверждается интеллектуальной интуицией.

ственных понятий, в том числе представлений о высшем моральном абсолюте, в мышлении человека представляется многоступенчатым: от сознания, фиксирующего необходимые условия бытия, к подсознанию, стремящемуся зафиксировать отвечающие этим условиям мотивы поведения на уровне автоматической реакции и работающему по системному принципу (то есть в конечном счете – стремящемуся к упрощению реальности), от него к интуиции, проводящей данное упрощение методом логической абстракции, от интуиции опять к автоматической реакции подсознания, но уже минуя те противоречивые характеристики бытия, которые фиксируются сознанием. При завершении формулирования многих понятий интуиция работает, минуя те ограничения, которые идут от множественности и противоречий бытия, но автоматическая реакция подсознания, построенная в соответствии с выводами интуиции, проявляется в реальном мире, где реализация многих моральных ценностей в абсолютном смысле оказывается невозможной и даже кажется противоестественной тому, что может быть разработано сознанием. Отсюда и возникает мысль о загадочности и божественном происхождении высших нравственных ценностей, которые связываются с трансцендентным миром, формулируются в виде абсолюта, который стремится реализовать себя во множественном мире. Так, например, была построена концепция Вл. Соловьева.

Но и другие нравственные понятия, прежде всего представление о совести как со-видении, как преследовании со стороны высшего существа или души умершего, производятся во многом тем же путем, причем именно тогда, когда сознание находится в неактивном состоянии, а интуиция, наоборот, получает большие возможности работать вне ограничений со стороны сознания.

Данное положение важно подчеркнуть в связи с той ролью, которая часто отводится интуиции в современных моральных теориях. Считается, что интуиция (речь идет об индивидуальных ощущениях, а не об исторических интуициях, которые имеют культурную природу) может дать нам более точное знание, чем обычные рациональные рассуждения. Это неверно. Интуиция – это логические процедуры, выведенные из-под контроля нашего сознания. Она работает по тем же системным принципам, что и сознание, и точно так же способна породить ошибку, связанную с той одно-

сторонностью, упрощением, которое обычно приписывается теоретическому знанию.

Защита индивида и радость бытия

Нейроны лобных долей позволяют зеркально воспринимать состояние другого человека, переносить это состояние на себя и, соответственно, приобретать мотив помощи другому как превращенный мотив помощи самому себе. Скажем, стремление избавить другого от боли, так как, воспринимая его состояние, я тоже испытываю дискомфорт от такой боли.

Но дело не только в такой работе по устранению неблагополучия другого. Особенность нашей нейроорганизации позволяет говорить о специфическом восприятии мира и нашего бытия в нем как чего-то совершенно уникального, как того, что дает особую радость бытия.

Творческое воображение, произвольная (во многих случаях) игра образами, хотя в некоторых отношениях она может быть и произвольной, как уже отмечалось, оказывается значимой для практической ориентировочной деятельности и у человека, и у многих животных.

Но такая игра имеет и иное значение. В принципе, она позволяет объяснить то загадочное «квалиа», над которым бьются философы, изучающие мозг.

Игра образами, фантазия связана с петлевыми процессами в нейродинамических связях головного мозга. Именно петлевые процессы в мозге составляют основу его произвольной гипотезо-творческой или модельной активности.

Петли возникают в результате того, что известная рефлекторная дуга как бы временно сокращается, реакция на внешний мир заменяется игрой мозга с самим собой. На эту способность мозговой активности обращают внимание Джакомо Риццолатти и Николас Хамфри.

Н. Хамфри полагает, что такая активность мозга влияет на все наше восприятие мира. В том числе оказывает обратное влияние на рефлекторные процессы, от сокращения которых сама такая активность происходит. В силу этого ощущение всегда содержит элемент фантазии. Потому оно одновременно и феноменальное, и трансцендентальное. Это сочетание и придает ему ментальное

«квалиа». Фантазии возникают как результат замыкания нервных взаимодействий на самих себя в виде образующейся в мозге петли. Материалом для обобщения является рефлексия этапов действия стимулов, но в фантазийных мозговых образах это освобождается от действия стимулов на телесные проявления.

«...Сознание человеком ощущения включает в себя репрезентацию объекта ощущения *как того, чем он не может являться*, – того, чем он, судя по его характеристикам, совершенно точно не является» [Хамфри 2014: 36].

В основе фантазий, с точки зрения Хамфри, лежат математические абстракции типа треугольника Пенроуза. И мозг получает удовольствие от создания таких абстракций.

«Сознание как платоновский театр теней, который разыгрывает на внутренней ширме пьесу, чтобы поразить душу» [Там же: 40].

Теория, как отмечает Хамфри, испытывает затруднения с объяснением «квалиа», так как кажется, что оно приходит из какого-то другого, трансцендентного мира. И наука не может обнаружить этот мир. Но в действительности его и нельзя обнаружить через исследование объективных причинных связей мира, так как это трансцендентное заключено в наших фантазиях. Когда-нибудь, если будет разработана эффективная методика чтения мозга (такие опыты уже ведутся), мы обнаружим трансцендентное в наших фантазиях. Но это по существу ничего не прибавит к тому, что мы можем сказать уже сейчас.

Объясняя специфику «квалиа», Хамфри пишет: «Если ощущения действительно обладают свойствами нездешнего мира, неудивительно, что поиск теории оказывается под угрозой. Но если свойства ощущений лишь как *будто бы* принадлежат нездешнему миру – это уже совсем другое дело» [Там же: 40]. Отсюда следует, что фантазии мозга становятся реальным фактом нашего бытия, они влияют на наше восприятие мира, на наши ощущения.

В силу того, что сам мозг испытывает наслаждение от деятельности по созданию абстракций, и в силу того, что «благодаря росту *радости жизни*, неизвестной прежде *очарованности* миром, в котором они живут, неизведанному чувству собственной *метафизической важности* люди в ходе эволюции стали вкладывать значи-

тельно больше сил и ресурсов в собственное выживание» [Хамфри 2014: 90].

На фактор стремления к возрастанию удовольствия в ходе эволюционного процесса обращают внимание авторы другой интересной теории сознания: Роджер Пенроуз и Стюарт Хамерофф (квантовая теория возникновения сознания).

Некоторые животные тоже получают удовольствие от бытия, а это означает, что они испытывают состояние «квалиа». Автор называет связанную с этим эмоцию «сечайностью» [Там же: 100]. На факт безразличия бытия к самому себе в общем, онтологическом смысле обращает внимание Г. Йонас. «Факт равнодушиности бытия к самому себе делает его отличие от небытия фундаментальной ценностью всех ценностей, первым “да” вообще» [Йонас 2004: 156].

Если сравнить такое отношение к жизни с работой искусственного интеллекта, то, по крайней мере пока, машина безразлична к факту своего существования. По-видимому, для того чтобы искусственный интеллект смог решать этические задачи, ему нужно такую заинтересованность создать. Но для этого следует выполнить много условий, в частности, дать машине сознание своего тела [Разин 2019].

Я полагаю, что эволюционное развитие сознания связано, конечно, не только с удовольствием от математических абстракций, а прежде всего с ориентировочной деятельностью. В отличие от того, что было сказано о связи способности к ориентации в локальном пространстве и времени с идеальными образами, сознание позволяет оперировать идеальными образами уже в безграничном пространстве и времени. Это позволяет сознанию выполнять практические функции долговременной ориентации (разработки планов, выдвижение целей).

Однако то, что радость жизни, очарованность миром приводят к «неизведанному чувству собственной метафизической важности», и то, что из-за этого «люди в ходе эволюции стали вкладывать значительно больше сил и ресурсов в собственное выживание», означает, что у людей появился мотив для сознательной разработки моральных правил.

Литература

- Гальперин П. Я. Введение в психологию. М. : Изд-во МГУ, 1976.
- Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. М. : АСТ: АСТ МОСКВА; Владимир : ВКТ, 2009.
- Йонас Г. Принцип ответственности М. : Айрис-пресс, 2004.
- Ключевский В. О. Методология русской истории // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека (приложение) / ред.-сост. Н. В. Клягин. М. : ИФ РАН, 1988.
- Кропоткин П. А. Этика: избранные труды. М. : Политиздат, 1991.
- Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М. : Наука, 1990.
- Поршнев Б. Г. Социальная психология и история. 2-е изд. М. : Наука, 1979.
- Разин А. В. Кант и нравственная свобода // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2006. № 2. С. 52–70.
- Разин А. В. Этика искусственного интеллекта // Философия и общество. 2019. № 1. С. 57–73.
- Рубинштейн Р. И. Египетская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М. : Большая Российская энциклопедия, 1997. С. 420–427.
- Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 34–52.
- Сапольски Р. Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки. М. : Альпина нон-фикшн, 2020.
- Серль Дж. Рациональность в действии. М. : Прогресс-Традиция, 2004.
- Фрейдэнберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М. : Лабиринт, 1997.
- Хамфри Н. Сознание. Пыльца души. М. : Карьера Пресс, 2014.
- Хаузер М. Д. Мораль и разум: как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М. : Дрофа, 2008.
- Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесловие П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. М. : Прогресс, 1988. С. 31–95.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе. Минск : Попурри, 1998.
- Waal de F. The Age of Empathy. Phers, 2006.