ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Прогресс-Традиция
Москва

ББК 87.73
УДК 17
Э 90

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 08-03-16003

Составитель – *Артемьева О.В.*
Ответственный редактор – *Гусейнов А.А.*

Э 90 **Этическая мысль: современные исследования – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 480 с.**

ISBN № 978-5-89826-311-X

В книгу включены статьи из ежегодника «Этическая мысль» (вып. 1–8, 2000–2009), публикуемого Институтом философии РАН. Они отражают результаты недавних отечественных исследований в области теории и истории моральной философии, этических проблем общества и культуры. В частности, определяется место морали и назначение этики в современном мире, исследуется природа моральных ценностей, специфика морального поступка, анализируются проблемы нормативной этики. Авторы обращаются к исследованию моральных идей в китайской, индийской, арабо-мусульманской и западноевропейской традициях. В книге также анализируются конкретные этические концепции. Среди них – концепции Плотина, И. Канта, Г. Лукача, Л.Н. Толстого.

ББК 87.73
УДК 17

На переплете: Г. Климт «Древо жизни» (фрагмент)

ISBN № 978-5-89826-311-X

© Коллектив авторов, 2009
© Г.К. Ваншенкина, оформление, 2009
© «Прогресс-Традиция», 2009

А.А. Гусейнов

Этика и мораль в современном мире

Тема этих заметок сформулирована так, будто мы знаем, что такое «этика и мораль», и знаем, что такое «современный мир». И задача состоит лишь в том, чтобы установить корреляцию между ними, определить, какие изменения претерпевают этика и мораль в современном мире и как сам современный мир выглядит в свете требований этики и морали. На самом деле не все так просто. И не только из-за многозначности понятий этики и морали – многозначности, которая является привычной и даже в какой-то степени характеризует суть самих этих феноменов, их особую роль в культуре. Неопределенным стало также понятие современного мира, современности. Например, если раньше (скажем, 500 и более лет тому назад) изменения, переворачивающие повседневный быт людей, происходили в сроки, намного превышающие время жизни отдельных индивидов и человеческих поколений, а потому людей не очень волновал вопрос, что такое современность и где она начинается, то сегодня такие изменения происходят в сроки, которые намного короче сроков жизни отдельных индивидов и поколений, и последние не успевают угнаться за современностью. Едва освоившись в модерне, они обнаруживают, что начался постмодерн, а за ним постпостмодерн... Вопрос о современности стал в последнее время предметом дискуссий в науках, для которых это понятие имеет первостепенное значение, – прежде всего в истории, политологии. Да и в рамках других наук вызревает необходимость формулирования своего собственного понимания современности. Хочу напомнить одно место из «Никомаховой этики», где Аристотель говорит, что благо, рассмотренное с точки зрения своевременности, будет разным в разных сферах жизни и науках – в военном деле, медицине, гимнастике и т. д.

Этика и мораль имеют собственный хронотоп, свою современность, которая не совпадает с тем, что является современностью, например для искусства, градостроительства, транспорта и т.д. В рамках этики хронотоп также различен в зависимости от того, идет ли речь о конкретных общественных нравах или об общих моральных принципах. Нравы связаны с внешними формами жизни и могут меняться быстро, в течение десятилетий. Так, на наших глазах преобразился характер взаимоотношений между поколениями. Моральные основоположения сохраняют устойчивость века и тысячелетия. Для Л.Н. Толстого, например, этико-религиозная современность охватывала весь огромный период времени от того момента, когда человечество устами Иисуса из Назарета провозгласило истину непротивления злу, до того неопределенного будущего, когда эта истина станет повседневной привычкой.

Под современным миром я буду иметь в виду ту стадию (тип, формацию) развития общества, которая характеризуется переходом от отношений личной зависимости к отношениям вещной зависимости. Это приблизительно соответствует тому, что Шпенглер называл цивилизацией (в отличие от культуры), западные социологи (У. Ростоу и др.) – индустриальным обществом (в отличие от традиционного), марксисты – капитализмом (в отличие от феодализма и других докапиталистических форм общества). Вопрос, который меня интересует, состоит в следующем: сохраняют ли на новой стадии (в современном мире) свою действенность этика и мораль в том виде, в каком они сформировались в недрах античной культуры и иудеохристианской религии, были теоретически осмыслены и санкционированы в классической философии от Аристотеля до Канта.

Можно ли доверять этике?

Общественное мнение и на уровне повседневного сознания, и на уровне лиц, имеющих явные или неявные полномочия говорить от имени общества, признает высокую (можно даже сказать, первостепенную) значимость морали. И в то же время оно равнодушно к этике или даже

игнорирует ее как науку. К примеру, в последние годы мы видели много случаев, когда банкиры, журналисты, депутаты, другие профессиональные группы пытались осмыслить нравственные каноны своего делового поведения, составить соответствующие этические кодексы и, кажется, каждый раз они обходились без дипломированных специалистов в области этики. Получается, что этики никому не нужны, кроме тех, кто хочет изучать ту же этику. По крайней мере, это верно применительно к теоретической этике. Почему так происходит? Вопрос тем более уместный и драматичный, что он в такой постановке не встает перед представителями других областей знаний, изучающих человеческое поведение (психологами, политологами и др.), которые востребованы обществом, имеют свои практические сферы профессиональной деятельности.

Задумываясь над тем, почему в наше онаученное время реальная нравственная жизнь протекает без прямого участия науки этики, следует иметь в виду ряд общих соображений, связанных с особой ролью философии в культуре, в частности с тем совершенно уникальным обстоятельством, что практичность философии укоренена в ее акцентированной непрактичности, самодостаточности. Это в особенности относится к моральной философии, поскольку высшей институцией морали является отдельная личность и потому этика прямо апеллирует к ее самосознанию, разумной воле. Мораль является инстанцией суверенности индивида как общественно-деятельного существа. Еще Сократ обратил внимание на то, что существуют учителя разнообразных наук и искусств, но не существует учителя добродетели. Этот факт не является случайным, он выражает суть дела. Философская этика всегда участвовала в реальной нравственной жизни, в том числе в воспитательном процессе, настолько опосредованно, что такое участие всегда предполагалось, но его трудно бывало проследить даже задним числом. И тем не менее субъективное доверие к ней существовало. Мы знаем из истории рассказ о юноше, ходившем от одного мудреца к другому, желая узнать наиважнейшую истину, которой можно было бы руководствоваться всю жизнь и которая была бы настолько краткой, чтобы ее можно было усво-

ить, стоя на одной ноге, пока он не услышал от Хилела правило, получившее впоследствии название золотого. Мы знаем, что Аристофан высмеивал этические уроки Сократа, а Шиллер – Канта, даже Дж. Мур становился героем сатирических пьес. Все это было выражением интереса и формой усвоения того, что говорили моральные философы. Сегодня нет ничего подобного. Почему? Существуют, по крайней мере, два дополнительных обстоятельства, которые объясняют дистанцирование от этики тех, кто практически размышляет над моральными проблемами. Это – изменения: а) предмета этики и б) реальных механизмов функционирования морали в обществе.

Можно ли доверять морали?

После Канта изменилась диспозиция этики по отношению к морали как к своему предмету. Из теории морали она превратилась в критику морали.

Классическая этика принимала свидетельства морального сознания, что называется, за чистую монету и видела свою задачу в том, чтобы обосновать предзаданную ей мораль и найти более совершенную формулировку ее требований. Аристотелевское определение добродетели как середины было продолжением и завершением укорененного в древнегреческом сознании требования меры. Средневеково-христианская этика и по существу, и по субъективным установкам была комментарием к евангельской морали. Исходным пунктом и существенным основанием этики Канта является убеждение морального сознания в том, что его закон обладает абсолютной необходимостью. Ситуация существенно меняется с середины XIX века. Маркс и Ницше независимо друг от друга, с разных теоретических позиций и в разной исторической перспективе приходят к одинаковому выводу, согласно которому мораль в том виде, в каком она являет себя, есть сплошной обман, лицемерие, тартюфство. По Марксу, мораль представляет собой иллюзорную, превращенную форму общественного сознания, призванную прикрыть аморализм действительной жизни, дать ложный выход социальному негодованию масс. Она обслуживает интересы господствующих эксплуататорских классов. Поэтому

трудящиеся нуждаются не в теории морали, а в том, чтобы освободиться от ее сладостного дурмана. И единственно достойная теоретика позиция по отношению к морали – ее критика, разоблачение. Подобно тому как задача медиков состоит в том, чтобы устранять болезни, так и задача философа состоит в том, чтобы преодолеть мораль как род социального недуга. Коммунисты, как говорили Маркс и Энгельс, не проповедуют никакой морали, они ее редуцируют к интересам, преодолевают, отрицают. Ницше видел в морали выражение рабской психологии – способ, благодаря которому низшим сословиям удается делать хорошую мину при плохой игре и свое поражение выдавать за победу. Она есть воплощение слабой воли, самовозвеличивание этой слабости, продукт рессентимента, самоотравления души. Мораль унижает человека, и задача философа прорваться по ту сторону добра и зла, стать в этом смысле сверхчеловеком. Я не собираюсь ни анализировать этические взгляды Маркса и Ницше, ни сравнивать их. Я хочу сказать только одно: и тот и другой стояли на позиции радикального отрицания морали (правда, для Маркса такое отрицание было лишь одним из второстепенных фрагментов его философской теории, а для Ницше – центральным пунктом философствования). Хотя «Критику практического разума» написал Кант, однако действительную научную критику практического разума, если понимать под критикой проникновение за обманчивую видимость сознания, выявление его скрытого и им прикрываемого смысла, впервые дали Маркс и Ницше. Теперь уже теория морали не могла не быть в то же время ее критическим разоблачением. Именно так стала понимать этика свои задачи, хотя уже никогда в последующем их формулировка не была столь резкой и страстной, как у Маркса и Ницше. Даже академически-респектабельная аналитическая этика представляет собой не что иное, как критику языка морали, его необоснованных амбиций и претензий.

Хотя этика убедительно показывала, что мораль говорит не о том, о чем она говорит, что безусловная категоричность ее требований не может быть никак обоснована, повисает в воздухе, хотя она культивировала

подозрительно-настороженное отношение к моральным утверждениям, в особенности к моральным самоаттестациям, тем не менее мораль во всей ее иллюзорности и необоснованной категоричности никуда не делась. Этическая критика морали не отменяет самой морали, подобно тому как гелиоцентрическая астрономия не отменила той видимости, что Солнце вертится вокруг Земли. Мораль продолжает функционировать во всей своей «фальши», «отчужденности», «лицемерии» и т.д. совсем так, как она функционировала и до этических разоблачений. В одном из интервью корреспондент, смущенный этическим скептицизмом Б. Рассела, спрашивает последнего: «Согласны ли Вы хотя бы с тем, что некоторые поступки безнравственны?» Рассел отвечает: «Я не хотел бы использовать это слово». Несмотря на то, что думает лорд Рассел, люди тем не менее продолжают пользоваться словом «безнравственно» и кое-какими другими, значительно более сильными и опасными словами. Как на настольных календарях, словно назло Копернику, каждый день указывают часы восхода и заката солнца, так люди в повседневной жизни (в особенности родители, учителя, властители и прочие высокопоставленные лица) в пику Марксу, Ницше, Расселу продолжают проповедовать мораль.

Общество, если предположить, что этика говорит от его имени, в своих отношениях с моралью оказывается в положении мужа, который вынужден жить с женой, которую он перед этим уличил в измене. И тому и другому не остается ничего иного, как забыть или сделать вид, что забыл о предшествующих разоблачениях и изменах. Таким образом, в той мере, в какой общество апеллирует к людям, оно как бы забывает о философской этике, которая считает мораль недостойной того, чтобы апеллировать к ней. Такой способ поведения вполне естественен, как естественны и понятны действия страуса, который в минуты опасности прячет голову в песок, оставляя на поверхности туловище в надежде, что его примут за что-то другое. Можно предположить, что отмеченное выше игнорирование этики является неудачным способом отделаться от противоречия между этической «головой» морали и ее общественным туловищем.

Где место морали в современном мире?

Переход от преимущественной апологии морали к ее преимущественной критике был обусловлен не просто прогрессом этики, одновременно он был связан с изменением места и роли морали в обществе, в ходе которого как раз и выявилась ее двусмысленность. Речь идет о коренном историческом сдвиге, который привел к тому, что можно назвать новоевропейской цивилизацией с ее невиданным научно-техническим, промышленным и экономическим прогрессом. Этот сдвиг, радикально изменивший всю картину исторической жизни, не только обозначил новое место морали в обществе, но и сам в значительной мере явился результатом моральных изменений.

Мораль традиционно выступала и понималась как совокупность добродетелей, которые суммировались в образе совершенного человека, или как совокупность норм поведения, задающих совершенную организацию общественной жизни. Это были два взаимосвязанных, переходящих друг в друга аспекта морали – субъективный, личностный и объективированный, предметно развернутый. Считалось, что благо для отдельного человека и благо для государства (общества) – одно и то же. И в том и другом случае мораль понималась как конкретность индивидуально ответственного поведения, путь к счастью. Это, собственно говоря, и составляет специфическую предметность европейской этики. Если можно выделить основной теоретический вопрос, составлявший в то же время и основной пафос этики, то он состоит в следующем: в чем заключается свободная, индивидуально ответственная деятельность человека, которой он может придать совершенный добродетельный вид, направить на достижение собственного блага, каковы ее границы и содержание. Именно такая деятельность, в которой человек, оставаясь полновластным хозяином, соединял совершенство со счастьем, и называлась моралью. Она считалась самой достойной, рассматривалась в качестве средоточия всех прочих усилий человека. Это верно до такой степени, что философы с самого нача-

ла, намного раньше того, как этот вопрос методически разработал Мур, уже, по крайней мере, с Аристотеля, пришли к мысли, что добро нельзя определить иначе как через тождество с самим собой. Ареной морали (и это существенно важно!) считалось общество и общественная (культурная) жизнь во всем богатстве ее проявлений; предполагалось, что в отличие от природы и в противовес ей вся опосредованная сознанием (знанием, разумом) область совместной жизни, включая политику, экономику, решающим образом зависит от решения, выбора людей, меры их добродетельности. Поэтому неудивительно, что этика понималась широко и включала в себя все, что относилось ко второй, самосозидаемой человеком природе, а социальная философия именовалась моральной философией, по традиции она еще иногда до настоящего времени сохраняет это название. Осуществление софистами разграничения природы и культуры имело основополагающее значение для становления и развития этики. Культура выделялась по этическому (моральному) критерию (культура, согласно софистам, есть сфера произвольного, она включает те законы и обычаи, которыми люди по своему усмотрению руководствуются в своих взаимоотношениях, и то, что они делают с вещами для своей пользы, но не вытекает из физической природы этих вещей). В этом смысле культура изначально, по определению, входила в предмет этики (именно такое понимание этики воплотилось в известном, сформировавшемся в Платоновской Академии трехчастном делении философии на логику, физику и этику, согласно которому к этике относилось все то, что не относилось к природе).

Столь широкое понимание предмета этики было достаточно адекватным осмыслением исторического опыта эпохи, когда общественные отношения имели форму личных связей и зависимостей, когда, следовательно, личные качества индивидов, мера их моральности, добродетельности являлись основной несущей конструкцией, державшей все здание цивилизации. Можно в этой связи указать на два хорошо известных и документированных момента: а) выдающиеся события, состояние дел в основе имели

ярко выраженный личностный характер (к примеру, судьба войны решающим образом зависела от мужества воинов и полководцев, благоустроенная мирная жизнь в государстве – от хорошего правителя и т. п.); б) поведение людей (в том числе, и в деловой сфере) было опутано нравственно санкционированными нормами и условностями (типичными примерами такого рода могут служить средневековые цеха или кодексы рыцарских поединков). У Маркса есть замечательное высказывание о том, что ветряная мельница дает общество с сюзереном во главе, а паровая мельница – общество во главе с промышленным капиталистом. Обозначая с помощью этого образа своеобразие интересующей нас исторической эпохи, я хочу сказать не просто о том, что мельник при ветряной мельнице – совершенно иной человеческий тип, чем мельник при паровой мельнице. Это достаточно очевидно и тривиально. Моя мысль иная – работа мельника именно как мельника при ветряной мельнице значительно больше зависела от моральных качеств личности мельника, чем работа мельника как мельника при паровой мельнице. В первом случае моральные качества мельника (ну, например, такой факт, как являлся ли он добропорядочным христианином) были не менее важны, чем его профессиональные навыки, в то время как во втором случае они имеют второстепенное значение или могут вовсе не приниматься во внимание.

Ситуация кардинальным образом изменилась, когда развитие общества приняло характер естественно-исторического процесса и науки об обществе стали приобретать статус частных (нефилософских) наук, в которых аксиологический компонент является ничтожным и даже в этой ничтожности оказывается нежелательным, когда оказалось, что жизнь общества регулируется законами столь же необходимыми и неотвратимыми, как и ход природных процессов. Подобно тому как из лона натурфилософии постепенно вычленялись физика, химия, биология и другие естественные науки, так из лона моральной философии стали вычленяться юриспруденция, политическая экономия, социальная психология и другие общественные науки. За этим стоял переход общества от локальных,

традиционно организованных форм жизни к большим и сложным системам (в промышленности – от цеховой организации к фабричному производству, в политике – от феодальных княжеств к национальным государствам, в экономике – от натурального хозяйства к рыночным отношениям, в транспорте – от тягловой силы к механическим средствам передвижения, в общественной коммуникации – от салонных разговоров к средствам массовой информации, и т. д.).

Принципиальное изменение состояло в следующем. Различные сферы общества стали структурироваться по законам эффективного функционирования, в соответствии со своими объективными параметрами, с учетом больших масс людей, но (именно потому, что это – большие массы) независимо от их воли. Общественные отношения неизбежно стали приобретать вещный характер – регулироваться не по логике личных отношений и традиций, а по логике предметной среды, эффективного функционирования соответствующей области совместной деятельности. Поведение людей в качестве работников задавалось теперь не с учетом совокупности душевных качеств и через посредство сложной сети нравственно санкционированных норм, а диктовалось функциональной целесообразностью, и оно оказывалось тем более эффективным, чем более приближалось к автоматизированному, эмансипировалось от индивидуальных мотивов, привходящих психологических наслоений, чем более человек становился работником. Более того, деятельность человека в качестве субъективного элемента социальной системы (работника, функционера, деятеля) не просто выносила за скобки моральные различия в традиционном значении, но часто требовала способности действовать аморально. Первым этот шокирующий аспект применительно к государственной деятельности исследовал и теоретически санкционировал Макиавелли, показав, что нельзя быть хорошим государем, не будучи в то же время моральным преступником. Аналогичное открытие в экономической науке сделал А. Смит. Он установил, что рынок приводит к богатству народов, но не через альтруизм субъектов хозяйственной деятельности, а, напротив, через их эгои-

стическое стремление к собственной выгоде (эта же мысль, выраженная в форме коммунистического приговора, заключена в знаменитых словах К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что буржуазия в ледяной воде эгоистического расчета потопила священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности). И наконец – социология, доказавшая, что свободные, морально мотивированные действия индивидов (самоубийство, воровство и т. п.), рассмотренные по законам больших чисел как моменты общества в целом, выстраиваются в закономерные ряды, которые оказываются более строгими и устойчивыми, чем, например, сезонная смена климата (как тут не вспомнить Спинозу, говорившего, что, если бы брошенный нами камень обладал сознанием, то он бы думал, что летит свободно).

Словом, современное сложноорганизованное, деперсонализированное общество характеризуется тем, что совокупность профессионально-деловых качеств индивидов, определяющих их поведение в качестве социальных единиц, мало зависит от их личностных моральных добродетелей. В своем общественном поведении человек выступает носителем функций и ролей, которые ему задаются извне, самой логикой систем, в которые он включен. Зоны личностного присутствия, где решающее значение имеет то, что можно назвать моральной воспитанностью и решимостью, становятся все менее важными. Общественные нравы зависят уже не столько от этоса индивидов, сколько от системной (научной, рационально упорядоченной) организации общества в тех или иных аспектах его функционирования. Общественная цена человека определяется не только и не столько его личными моральными качествами, сколько моральной значимостью того совокупного большого дела, в котором он участвует. Мораль становится по преимуществу институциональной, трансформируется в прикладные сферы, где этическая компетенция, если вообще можно здесь говорить об этике, определяется в решающей мере профессиональной компетентностью в специальных областях деятельности (бизнесе, медицине и т. д.). Философ-этик в классическом понимании становится излишним.

Не потеряла ли этика свой предмет?

Этика как традиционно сложившаяся область философского знания продолжает существовать в привычном теоретическом пространстве, заключенном между двумя противоположными полюсами – абсолютизмом и антинормативизмом. Этический абсолютизм исходит из идеи морали как абсолютного и в своей абсолютности непостижимого предусловия пространства разумной жизни, один из его типичных крайних случаев – моральная религия (Л.Н. Толстой, А. Швейцер). Этический антинормативизм видит в морали выражение (как правило, превращенное) тех или иных интересов и релятивирует ее, его предельным выражением можно считать философско-интеллектуальные опыты, получившие название постмодернистских. Эти крайности, как и любые крайности вообще, питают друг друга, сходятся между собой: если мораль абсолютна, то отсюда неизбежно следует, что любое моральное утверждение, поскольку оно имеет человеческое происхождение, наполнено конкретным, определенным и в своей определенности ограниченным содержанием, будет относительным, ситуативным и в этом смысле ложным; если же, с другой стороны, нет никаких абсолютных (безусловно обязывающих и общезначимых) определений морали, то любое моральное решение будет иметь для того, кто его принимает, абсолютный смысл. В этих рамках находятся современные этические представления и в России (альтернатива религиозно-философского и социально-исторического пониманий морали), и на Западе (альтернатива кантианства и утилитаризма).

Абсолютизм и антинормативизм в их современных вариантах, разумеется, отличаются от их классических аналогов – прежде всего своей чрезмерностью, утрированностью. Современный абсолютизм (в отличие даже от стоического или кантианского) потерял связь с общественными нравами и не признает ничего, кроме самоотверженной решимости моральной личности. Только абсолютность морального выбора, и никакой легальности! Показательно в этом отношении, что Л.Н. Толстой и А. Швейцер противопоставляют мораль цивилизации,

вообще отказывают цивилизации в моральной санкции. Сторонники антинормативизма, генетически связанные и по существу продолжающие эвдемонистически-утилитаристскую традицию в этике, испытали сильное влияние великих имморалистов XIX века, но, в отличие от последних, которые отрицали мораль в контексте сверхморальной перспективы, они не ставят задачи преодоления морали, они просто отбрасывают ее. У них нет своей «свободной индивидуальности», как у К. Маркса, или сверхчеловека, как у Ницше. У них нет не только своей сверхморали, у них нет даже постморали. На деле такое философско-этическое супердиссидентство оборачивается полной интеллектуальной капитуляцией перед обстоятельствами, как это случилось, например, с Р. Рорти, оправдывавшим агрессию НАТО против Югославии в 1999 году ссылкой на то, что там «хорошие парни» боролись с «плохими парнями». Несмотря на все особенности абсолютизма и антинормативизма в современной этике, речь тем не менее идет о традиционных мыслительных схемах. Они представляют собой рефлексию над определенным типом общественных отношений, который характеризуется внутренней противоречивостью (отчужденностью) между частным и общим. личностью и родом, личностью и обществом.

Сохраняет ли данное противоречие сегодня свою фундаментальность – вот вопрос, на который мы должны ответить, размышляя над тем, что происходит с этикой и моралью в современном мире. Сохраняется ли сегодня та общественная (человеческая) реальность, осмыслением которой был классический образ морали, или, говоря по-другому, не является ли классическая этика, представленная в наших трудах, учебниках, этикой вчерашнего дня? Где в современном обществе, которое в своем непосредственном культурном оформлении стало массовым, а по своим движущим силам является институционализированным и глубоко организованным, где в этом упорядоченном социологическом космосе располагаются ниши индивидуальной свободы, зоны морально ответственного поведения? Если быть более конкретным и профессионально точным, то вопрос можно перефор-

мулировать так: не пора ли более критично взглянуть на наследие критической философии и поставить под сомнение определения морали как бескорыстия, безусловного долженствования, общезначимых требований и т. п.? И можно ли это сделать так, чтобы не отказываться от идеи морали и не подменять игру жизни ее бисерной имитацией?

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

А.А. Гусейнов

Цели и ценности: как возможен моральный поступок?

Вынесенный в заглавие и составляющий основной предмет данной статьи вопрос «как возможен моральный поступок?» можно было бы уточнить следующим образом: «Возможен ли синтез этических теорий Аристотеля и Канта?» Он мне представляется основным вопросом современной европейской этики, которая, несомненно, является послекантовской, имея в виду то обстоятельство, что этика, выражаясь фигурально, в течение очень длительного времени питавшаяся главным образом блюдами аристотелевского меню, в последние два столетия пыталась привыкнуть к суровой пище, приготовленной на кенигсбергской кухне.

Кант полагал, что поступок приобретает моральное качество только тогда, когда он совершается ради долга, из-за одного лишь уважения к моральному закону, и предложил формулу (знаменитый категорический императив) для установления того, может ли лежащая в его субъективном основании максима воли считаться таковой или нет. Кант сводил моральность поступка к его законосообразной форме, акцентированно противопоставлял ее тому, что определяет своеобразие поступка, его частное, отличительное содержание. Однако не существуют и в принципе не могут существовать человеческие поступки, которые состояли бы из одной формы, тем более всеобщей формы, и были лишены конкретного материального содержания. И это хорошо понимал сам Кант,

признававший, что моральный закон есть факт чистого разума, и в опыте нельзя найти ни одного примера, когда бы он точно соблюдался[1]. Позиция Канта в данном вопросе была другим (противоположным) полюсом и одновременно логическим завершением длительного процесса философских размышлений, начавшихся с утверждения Аристотеля, согласно которому моральный (добродетельный) поступок, поскольку он всегда существует в материи частных обстоятельств, в единственности (неповторимости) его места и времени точно так же, как и в единственности индивида, совершающего этот поступок, не поддается общему определению – он всегда равен самому себе. Так, согласно Аристотелю, нет внешних правил, признаков и процедур, которые позволили бы объективно удостоверить, является или нет тот или иной поступок справедливым (правосудным) и благоразумным (это относится и к другим добродетелям); всякий, кто желает до конца проникнуть в природу справедливого и благоразумного поступка, неизбежно придет к такому пункту, когда он вынужден будет признать, что это есть поступок справедливого и благоразумного человека, а справедливый и благоразумный человек есть человек, который ведет себя справедливо и благоразумно[2].

По Аристотелю, есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту, напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков. И Аристотель, и Кант исходили из одинакового взгляда на функциональное назначение морали – они связывали ее с сознательной, разумно-целесообразной деятельностью человека и видели в ней такой предел этой деятельности, который является, говоря словами Аристотеля, ее высшим, последним пределом, обладает, говоря теперь словами Канта, абсолютной необходимостью. Для Аристотеля таким пределом являлась самодостаточность конкретных поступков, для Канта – их всеобщая и общезначимая законосообразная форма. Эти позиции являются очевидным образом односторонними. Добродетельность индивида не может сводиться к его самодостаточности, ибо поступки, которые составляют материю добродетельности, выводят индивида в мир людей и потому они должны быть самодостаточными не

только для того, кто их совершает, но и для тех посторонних, кого они касаются. Поступки в этом случае не могут быть равны каждый самому себе, они должны равняться еще и чему-то третьему. Их самодостаточность должна быть удостоверяемой, что невозможно сделать без общих определений. Поиски общих обязывающих определений, на которые направила свои усилия послеаристотелевская этика, в конечном итоге завершились кантовским безусловным нравственным законом, существующим совершенно автономно, до, независимо и даже вопреки конкретным поступкам. Стремление найти принцип добродетельных (моральных) поступков привело к тому, что остался один принцип без самих поступков.

Позиция Аристотеля в лучшем случае обосновывала долг индивида перед самим собой, позиция Канта – его долг перед человечеством. Но ни долг индивидуального счастья, ни долг абстрактной человечности еще не есть моральный долг. Он становится таковым только в качестве долга перед ближними. Мораль говорит о моем долге перед Иваном, Петром, Сидором, который определяется не тем, что они мои родственники, друзья, коллеги, земляки, сограждане и т. д., а только тем, что они люди и как таковые обладают внутренним достоинством, сами по себе, до, помимо и независимо от каких-либо обобщающих характеристик достойны уважения, – долге, который не только не предшествует конкретному Ивану, Петру, Сидору, а напротив, так связан, соединен с каждым из них, что только благодаря ему Иван становится Иваном, Петр становится Петром, Сидор становится Сидором, перестает быть статистической, внешне исчисляемой величиной, а приобретает собственное имя, единственность. Подходя к вопросу с другой стороны, можно сказать, что мораль говорит о моем долге человечности, долге перед человечеством, но не вообще, не в виде тупой приверженности какому-то единому абстрактному принципу, а в лице этого конкретного Ивана, Петра, Сидора. Мораль соединяет, приравнивает то, что ни по каким законам чувственного мира и мира рассудка соединено, приравнено быть не может – человечество и человека, всеобщий закон и единичный поступок. У индивида нет никакого органа, кото-

рый осуществлял бы такой синтез, нет органа морали. Мораль сама есть орган индивида, порождающий поступки, которые не изолируют его от других охваченных этими поступками индивидов, а соединяют с ними, т. е. морально законосообразные поступки. Речь идет о поступках, которые, оставаясь поступками, в качестве поступков и не вообще поступков, а поступков данного индивида в данных обстоятельствах, т. е. в их единственности, совпадают с законом, не подводятся под закон, не освящаются законом, а именно совпадают с ним, совпадают с такой полнотой, что вне закона нет и этих поступков, как и закона вне них. Что это за поступки и как они возможны – вот вопрос, на который мы не находим ответа ни у Аристотеля, ни у Канта и на который нельзя ответить без опоры и на того и на другого, без их синтеза.

* * *

Для ответа на этот вопрос необходимо было отказаться от взгляда, согласно которому этика рассматривалась как продолжение теории познания, а мораль – как господство взвешивающего разума над стихией природных аффектов. Именно такого взгляда придерживались и Аристотель, и Кант, хотя и тот и другой сталкивались при его обосновании с непреодолимыми трудностями. Манифестируя свою приверженность гносеологизму, Аристотель сказал слова, которые впоследствии отлились в крылатую фразу: «Платон мне друг, но истина дороже»[3]. Правда, он не сказал, почему она *дороже*. И, самое главное, что значит дороже? Куда отнести это «дороже» – к области истины или к области дружбы? Сделав свой выбор в пользу истины, Аристотель на самом деле не вышел за рамки логики дружбы, он лишь предпочел одного друга (истину) другому (Платону). Поразительный, по-своему даже курьезный, историко-философский факт состоит в том, что утверждение, отдающее приоритет гносеологии перед этикой, само имеет этический, а не гносеологический статус. Нечто подобное – выход за методологию гносеологизма, осуществленный в рамках самого гносеологизма, – мы наблюдаем и в случае Канта.

Кант стремился философский взгляд на мир привести в соответствие со строго научным взглядом на него, но при

этом столкнулся с непреодолимыми в пределах теоретического разума трудностями. В основе философии Канта лежит разделение мира на субъект и объект, которое осуществляется в познавательном акте, учреждает сам познавательный акт и существует через него. Человек является субъектом в качестве мыслящего, разумного существа. Но это означает, что предметный мир, который описывается наукой, становится предметом нашего знания, хотя и является объективным, тем не менее не исчерпывает объективной реальности (если бы он исчерпывал ее, тогда было бы непонятно, откуда берется субъект познания, само познание). Это – познавательно осваиваемое бытие, бытие теоретического разума, которое Кант назвал феноменальным миром. За ним находится объективная реальность в собственном смысле слова, ноуменальный мир вещей в себе (или самих по себе). Это есть уже бытие в философском смысле слова, бытие как самая общая характеристика вещей, настолько общая, что она ничего не прибавляет к их пониманию (знаменитый пример Канта, что сто талеров в кармане по своим свойствам ничем не отличаются от ста талеров в уме). Теоретический разум говорит, что мир вещей в себе существует, он, собственно, и постулирует этот мир, но он не говорит, что́ собой представляет этот мир. Ноуменальный мир есть умопостигаемый, умоконструируемый (и в этом смысле выдуманный) мир. О нем не может быть никакого знания, это – «ничто знания». Полагаемый, постулируемый теоретическим разумом ноуменальный мир является в то же время пределом теоретического разума. У человека нет познавательного доступа к нему. Более того, для целей познания, для теоретических целей он ему и не нужен. Человек тем не менее укоренен в ноуменальном мире, но в качестве практически-разумного существа. Он сам есть вещь в себе постольку, поскольку практически руководствуется ноуменальными законами, которые он не может постичь теоретически, т.е. обладает автономией воли. Как это так получается, что чистый теоретический разум становится практическим и совершенно нелепая с научно-теоретической точки зрения причинность из свободы оказывается работающим фактором разумного существо-

вания – это, по мнению Канта, находится за пределами нашего понимания[4]. Бытие, поскольку оно тождественно свободе, есть всего лишь постулат практического разума. Философия как учение о практических законах, законах свободы оказывается одновременно установлением границ познания. Не в том смысле, что есть нечто запретное или недоступное научному познанию – в пределах опыта полномочия науки абсолютны, а в том смысле, что есть нечто более ценное и важное, чем познание и наука. Такие выводы содержались в философии Канта, хотя сам он, соблюдая в высшей степени похвальную научную добросовестность и человеческую осторожность, их не сделал, уподобившись в этом отношении Колумбу, который открыл Америку, но до конца жизни пребывал в иллюзии, будто открыл то, что искал – новый путь в Индию.

Этику традиционно называют практической философией, не всегда давая себе отчет в обязывающем значении этого определения. Она является практической философией в том смысле, что представляет собой выход философии в практику. Ее цель, как обозначил еще Аристотель, – «не познание, а поступки»[5]. Это значит, что адекватное исследование морали есть ее исследование в контексте человеческой деятельности.

Деятельность человека имеет целесообразный характер, протекает сообразно цели. Ее причиной, организующим основанием является цель, идеально задающая тот результат, который еще предстоит достичь в процессе деятельности. У Маркса есть замечательное сравнение архитектора с пчелой: пчела своим искусством построения восковых ячеек может посрамить иных архитекторов, но даже самый плохой архитектор отличается от наилучшей пчелы тем, что прежде, чем строить ячейку в предмете, он заранее строит ее в голове[6]. Если рассуждать в терминах причины и следствия, то человеческая деятельность переворачивает природный порядок их соотношения: здесь следствие предшествует причине и порождает ее. Цель есть причина наоборот, не причина, «из-за чего» проистекают те или иные действия, а причина, «ради чего» они предпринимаются. Соответственно то, что в логике физического детерминизма должно было бы быть причи-

ной, в человеческой деятельности оказывается следствием и именуется средством. Средство есть сама деятельность в ее предметности, поскольку она управляется и направляется целью. Цель и средство (средства) – соотносительные понятия. Лежащая на земле палка является просто палкой. Она становится средством тогда, когда человек решает воспользоваться ею, чтобы сбить висящее на дереве яблоко. Желание сбить висящее на дереве яблоко является просто желанием, игрой воображения. Оно становится целью тогда, когда человек берет лежащую на земле палку для того, чтобы осуществить это желание.

Этический анализ целесообразной деятельности, призванный установить, в какой мере она может быть нравственной, сводится к двум основным вопросам: а) откуда берутся цели деятельности или, говоря точнее, могут ли они быть вменены в вину действующему индивиду, и б) какие конкретные цели являются нравственными.

* * *

Ответ на первый вопрос прямо связан с выяснением соотношения целей и средств. Если деятельность человека кардинально отличается от физических процессов и поведения животных в той части, в какой она управляется целями, то она полностью совпадает с ними в той части, в какой она пользуется средствами. Целесообразная деятельность, рассмотренная в аспекте средств, протекает в веществе природы и по ее законам. Палка, намеренно запущенная вверх, чтобы сбить яблоко, подчиняется тем же законам механики, каким она подчиняется, когда лежит на земле или когда ее уносит куда-нибудь ветром; человек, бросивший вверх палку, есть не больше чем физическое тело. Вопрос о свободе человека в выборе целей, а тем самым и вменении этих последних ему в вину, сводится к вопросу о том, насколько цели автономны по отношению к средствам.

Цели становятся целями только тогда, когда они могут быть переведены на язык средств, трансформированы в конкретные материальные действия. В противном случае они – не цели, а что-то другое (мечты, фантазии, научные обобщения и т. п.). Это означает, что они зависят от средств и приобретают свое качество целей только тогда,

когда уже имеются в наличии средства их осуществления. Все дело, следовательно, заключается в том, чтобы точно знать и правильно рассчитать средства. Средства подбираются адекватно цели. Но это вовсе не означает, что цели можно редуцировать к средствам и полагать, будто люди действуют разумно только тогда, когда они ставят перед собой осуществимые цели. Такое утверждение, по сути дела, сводит целе-средственный тип связи человеческой деятельности к причинно-следственной связи природы. Ориентация на реалистичность целей как условие соответствия средств целям означает, что мы сами цели ставим в зависимость от средств, т. е. отказываемся от целеполагания как причинности «наоборот» или в лучшем случае считаем его простой видимостью, уподобляя человека в этом случае фокуснику, который вытаскивает из-за пазухи кролика, которого он заранее туда спрятал. Положение, согласно которому для того, чтобы достичь цели, нужно ставить достижимую цель, верное само по себе уже хотя бы в силу его тавтологичности, не является ответом на вопрос о том, как обеспечить соответствие средств целям. Оно говорит о том, что цели должны соответствовать средствам, т. е. возвращает цели на то самое место следствий, которое они занимают согласно законам природы.

Если же целесообразную форму деятельности принимать всерьез, видеть в ней не оптический обман, исключающий правильный порядок причинно-следственной связи, а качественно новый тип связи, переворачивающий этот порядок, то надо исходить из того, что цели предшествуют средствам, формулируются до них и независимо от них. Это означает, что средства подбираются под цели, а не наоборот. Полного соответствия средств целям невозможно достигнуть в принципе. Его нельзя было бы достигнуть даже в том случае, если бы мы ориентировались на сугубо реалистические, максимально приземленные цели, формулировали их исходя из наличия необходимых средств. Этого нельзя было бы сделать из-за ограниченности познавательных, рассчитывающих возможностей человека, ибо какими бы большими ни были объем наших знаний и количество ходов, которые можно мысленно про-

считать в рамках опережающего отражения, они будут ничтожно малы по сравнению с тем, чего мы не знаем и рассчитать не можем. Его тем более нельзя достигнуть, если видеть в целеполагании прорыв по ту сторону природной причинности, в силу чего оно не может не быть связано с нереалистическими, неосуществимыми целями. Иначе целеполагание теряет какой-либо разумный смысл и в лучшем случае оказывается самообманом.

Между целями и средствами всегда остается принципиальное несоответствие, зазор. И это до такой степени существенный момент в данном типе связи, что можно утверждать: если нет такого несоответствия, то нет и целей в собственно человеческом содержании этого понятия. Идеальное потому и есть идеальное, что оно выходит за границы реального. Оно – больше, чем реальное (материальное), пересаженное в человеческую голову и переработанное (переведенное) в ней в идеальную форму существования.

Человек, поскольку он действует целесообразно, является существом непредсказуемым. Он черпает цели из самого себя. Он потому и есть человек, что способен делать это, но тем острее и драматичнее звучит интересующий нас вопрос о том, как гарантировать соответствие средств целям. Единство природного процесса обеспечивается правильным порядком соотношения причины и следствия, когда определенная причина неотвратимо порождает определенное следствие, а соответствующее следствие никогда не может появиться иначе как вследствие соответствующей причины. На этих простых истинах держится вся современная наука и созданный ею образ природы. Но как добиться того, чтобы «следствие порождало причины», цели находили для себя необходимые средства, и обеспечить тем самым единство, непрерывность человеческого существования в форме целесообразной деятельности?

Полное, гарантированное соответствие средств целям было бы возможно только в том случае, если бы сами цели могли порождать необходимые им средства, если бы, говоря по-другому, способность человека властвовать над средствами была бы равновеликой его способности свободно ставить перед собой цели и он мог бы кроить и пере-

краивать реальный мир с такой же легкостью, с какой он это делает в мыслях, мечтах – если бы он был Богом. Увы, человек – не Бог, и ему приходиться решать свои проблемы в рамках предзаданности природного существования.

Другим решением, обеспечивающим единство целесредственной связи, является наличие целей, которые не нуждаются ни в каких средствах или, что одно и то же, содержат свои средства в себе. Это – такие цели, которые сами никогда не могут быть низведены до уровня средств. Существуют ли такие цели и, самое главное, обязательно ли их существование для того, чтобы могла состояться целесообразная деятельность человека? Впервые этот вопрос в методически строгой форме исследовал Аристотель в первой книге «Никомаховой этики». Он зафиксировал, что каждая человеческая деятельность имеет свою цель и что разные деятельности связаны между собой, стянуты в единую систему благодаря тому, что менее общие цели становятся средствами по отношению к более общим (искусство делать уздечки подчинено искусству править лошадьми, искусство править лошадьми подчинено искусству ведения войны, искусство ведения войны подчинено победе и т. д.). Эта цепочка целей, которая строится на том, что то, что является целью в одном отношении, в другом отношении становится средством, должна быть оборвана, ибо в противном случае мы уйдем в дурную бесконечность и тем самым сама идея целесообразной деятельности станет бессмысленной. Нам, говорит Аристотель, нужно попытаться найти такую цель, которая больше никогда не может стать средством, которая является совершенной и самодостаточной, – цель, ради которой и делается все остальное в человеческом мире, найти своего рода цель целей. Сама логика целесообразной деятельности предполагает и требует такого завершения. Так как без цели вообще не может состояться никакая деятельность в ее специфически человеческой форме и так как все деятельности и их цели стянуты в единую систему, то всю сложно расчлененную совокупную деятельность можно и нужно рассматривать как единую деятельность, которая предполагает единую цель или цель целей. Без такого обрыва цепи целей, без последней точки в этом сложноподчинен-

ном предложении невозможно запустить сам механизм целесообразной деятельности. Такая цель и будет целью в собственном смысле слова или высшей целью. Это уже будет цель, которая никак не зависит от эмпирических условий, возможных средств осуществления, которая безначальна и потому не может быть низведена до уровня средств.

Цель идеально полагает не просто результат деятельности, а такой ее результат, в котором заинтересован действующий индивид. Она для него выступает также как благо. Цель есть то, что может быть осуществлено деятельностью индивида и то, что является для него благом (восполняет некую его нужду, недостаток, удовлетворяет потребности). Соответственно последняя итоговая цель может быть названа высшим благом. Высшее благо – не просто цель среди целей. Оно занимает в системе целей совершенно особое и единственное в своем роде положение: это – высшая цель в том смысле, что все прочие цели ориентированы на нее, сама же она ни на что не ориентирована, а имеет самоценный смысл и выступает в качестве точки отсчета для всех других возможных целей; если все прочие блага имеют цену, то высшее благо бесценно, оно не может быть предметом похвалы (ибо похвала предполагает подведение под более высокий оценочный критерий) и вызывает безусловное уважение. Самое важное и отличительное свойство высшего блага состоит в том, что оно является целью, которая никогда не может стать средством. Высшее благо желательно само по себе, оно не может не быть желанным. Этим оно выделяется среди всех других целей, которые могут становиться средствами, – иногда бывают желанными, иногда нет. Про любую другую цель можно сказать: «я стремлюсь к ней, чтобы...». Про высшее благо сказать этого нельзя. К нему стремятся исключительно ради него самого.

Системы целей, в рамках которых цель в одном отношении становится средством в другом отношении, складываются как последовательная цепочка, где более общая и высшая цель подчиняет себе менее общие и важные. В этом случае цели разводятся в пространстве и времени. Важнейший и труднейший вопрос этической теории

и практики состоит в выяснении того, как последняя (конечная, высшая) цель включена в текучий, каждом своем конкретном проявлении ограниченный процесс деятельности. Как реализуется, обретает практическую действенность единая цель высшего блага, какова ее предметность, или, выражаясь иначе, если сама она не может быть низведена до уровня средства для чего-то, то что может быть возвышено до уровня средства для нее?

Ответ, который мы находим у Аристотеля, состоит в том, что высшее благо воплощается в добродетели, добродетельных поступках. Добродетель, по Аристотелю, – это путь к высшему благу, т. е. средство по отношению к нему, и одновременно она есть само высшее благо, его этически релевантная часть. Это – и средство достижения цели, и сама цель. То, что говорится о добродетели, свойственно также всем добродетельным поступкам, специфический признак которых состоит в следующем: они содержат свои цели в себе и потому не поддаются расчленению на цели и средства, они ценны сами по себе, а не своими отложенными следствиями. Как высшее благо есть цель, которая не может и не имеет нужды быть превращенной в средство, поскольку все прочие цели суть средства по отношению к ней и она в этом смысле заключает свои средства в себе, так и добродетельный поступок есть особое средство, которое не переходит в цель, поскольку оно представляет собой материализацию последней цели и в этом смысле содержит свою цель в себе. Высшее благо есть цель, являющаяся средством. Добродетельный поступок есть средство, являющееся целью. Здесь логика целесредственного типа связи представлена в своих чистейших истоках: если цель есть то, чему должны соответствовать средства, то высшее благо – единственный случай, когда такое соответствие полностью гарантировано, ибо здесь цель уже содержит свои средства в себе; если средство есть то, что ведет к цели, оплачивается ею, то добродетельный поступок – единственный случай, когда оплата происходит в форме предоплаты, ибо добродетельный поступок содержит свою награду в себе и не только может обойтись без других наград и оправданий, не только не нуждается в них, но и, как говорил об этом уже Аристотель и еще

более выпукло показал Кант, настроен по отношению к ним акцентированно враждебно. Таким образом, одна и та же реальность, рассмотренная в аспекте цели, есть высшее благо, а в аспекте средств – добродетель. Это единство со средствами позволяет рассматривать высшее благо в качестве цели в собственном смысле слова – свободно полагаемой цели, если считать таковой цель, для которой всегда есть средства. Высшее благо не может не быть выбрано существом, действующим целесообразно, поскольку она есть такая цель, которая делает возможной саму деятельность в целесообразной форме. Это – такая цель, которая учреждает самого субъекта целеполагания или, говоря по-другому, имеет для субъекта целеполагания абсолютно-непререкаемый смысл, поскольку он сам совпадает с этой целью. Целесообразная деятельность человека становится предметом этического вменения в той мере, в какой она направляется высшим благом и направлена на высшее благо.

* * *

Если морально релевантным в системе целей оказывается только конечная (завершающая, высшая) цель высшего блага, то тем острее встает второй обозначенный нами выше вопрос о его предметном (материальном) содержании и о его воплощении в конкретных поступках. Подобно тому как Аристотель констатировал в качестве эмпирически достоверной, очевидной особенности человеческой деятельности целесообразную природу последней и в ходе ее исследования пришел к выводу, что целеполагание приобретает внутреннюю, системную цельность благодаря своей ориентированности на высшее благо, подобно этому он констатирует, что люди в своем подавляющем большинстве и независимо от их учености называют высшее благо счастьем. Высшее благо совпадает со счастьем. При анализе счастья обнаруживается, что оно, во-первых, зависит от индивида и его добродетелей в своей существенной части, но не полностью; счастье в значительной мере зависит также от внешних обстоятельств, благосклонности судьбы и тем самым оно представляет собой такую цель, достижение которой всегда находится под вопросом и для которой доступные, зависящие от самого целе-

сообразно действующего индивида средства достижения являются совершенно необходимыми, но никогда не могут считаться достаточными. Во-вторых, оно разными людьми понимается по-разному, при этом речь идет не просто о разных мнениях, а о разных реально практикуемых людьми образах жизни, которые еще до Аристотеля были сведены философами в три основных типа – чувственный, практический и созерцательный. Содержательный (материальный) анализ высшего блага сводиться тем самым к анализу этих трех пониманий счастья под совершенно определенным углом зрения, а именно под углом зрения того, насколько полно они зависят от целесообразно действующего индивида, его добродетелей (совершенств, сознательно культивируемой добротности) и могут, следовательно, быть адекватными в качестве средств для цели высшего блага. Чувственный образ жизни по этому критерию следует признать ложным, поскольку он ставит во главу угла не целесообразную деятельность, которая только и может стать предметом индивидуального ответственного существования, а сопутствующий ей фактор удовольствий. Остаются два других образа жизни, из которых созерцательная деятельность выше и предпочтительней, чем практическая, уточняемая Аристотелем как гражданско-полисная (государственная и военная) деятельность – выше и предпочтительнее по той решающей причине, что она полнее зависит от добродетелей индивида, ибо здесь цель деятельности совпадает с самой деятельностью. Вот итоговая формулировка Аристотеля по этому вопросу: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, – все это явно имеет место

при данной деятельности, постольку она будет полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного»[7]. Трезвый Аристотель тут же добавляет, что такая жизнь для человека будет чрезмерной, «ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное».

Таким образом, при конкретизации высшего блага в качестве счастья обнаружилось, что оно во всей полноте не является достижимым и в этом смысле уже не может считаться этической целью, поскольку таковой, по определению самого Аристотеля, является только достижимое благо. Оно, кроме того, сводится к другим деятельностям (гражданско-государственной и теоретической) и по этой причине, поскольку не имеет своей деятельной локализации, также не может рассматриваться в качестве этической цели. Получается, что высшее благо, конкретизируемое в качестве счастья, тем не менее к нему не сводимо. Аристотель помимо технического понятия цели как свойственного человеку осознанного способа функционирования целевой причины пользуется еще двумя: а) прагматическим понятием цели как блага, выражающего заинтересованность (психологическую, экономическую, социально-престижную и т. д.) индивида в том, что становится целью деятельности или, что одно и то же, значимость предмета цели для действующего индивида; б) этическим понятием цели как высшего блага, являющегося условием возможности целесообразной деятельности. Последующие размышления в этой области были связаны с уточнением этих понятий вообще и характера связи высшего блага с прочими благами в особенности. Существенной вехой в этом процессе явилась двухуровневая этическая схема стоиков.

Стоики предложили принципиально новый тип соотношения высшего блага как конечной цели и всех прочих целей или предпочитаемых благ. Высшее благо замкнуто исключительно на добродетель, прочие цели – на надлежащие (предпочитаемые) действия. При этом добродетель не совпадает с надлежащими действиями и не находится в одном ряду с ними в качестве особого класса действий,

она располагается за ними, над ними. Отношение между ними такое же, как отношение царя и свиты при дворе. Добродетель представляет собой такое внутреннее отношение к надлежащим действиям, когда эти действия, какими бы невероятными они ни были, остаются тем, что они есть, и не оказывают влияния на добродетель, безразличны по отношению к ней. Добродетель есть высший уровень целесообразно разумной деятельности, позволяющий правильно (безразлично!) относиться к более низкому уровню надлежащих действий и тем самым обеспечивающий автономность личности, ее независимость от перипетий ее же собственного природного и социального существования. Если первым уровнем считать природную детерминацию, вторым уровнем – социокультурную детерминацию, то добродетель (мораль) образует третий – сугубо внутренний и автономный уровень детерминации. И одной добродетели, как считали стоики, довольно для счастья. Совпадение счастья (блага) и добродетели оказывается полным: счастье реализует себя только через добродетель, добродетель необходима и достаточна для счастья. Стоическая концепция добродетели как неколебимой, абсолютно непроницаемой для внешних воздействий внутренней стойкости имеет тот недостаток, что ее невозможно перевести на язык общезначимых ответственных поступков. В ней нет критерия, позволяющего отличать невозмутимость стоика от хладнокровия злодея; в лучшем случае сам стоик может знать, что он – стоик. Вовсе не случайно эволюция стоической этики пошла в том направлении, что нравственные обязанности стали сопрягаться с понятием, которое в ранней Стое обозначало надлежащие действия, а не добродетельные[8].

Христианско-средневековая этика вернулась к содержательному пониманию счастья, преимущественно в аристотелевской версии, и рассматривала его в качестве целевой установки деятельных усилий человека. Парадигмальной стала для нее идея двух эвдемоний – земного человеческого счастья и потустороннего блаженства. Это не было решением искомой задачи, потому что для потустороннего блаженства требовалась божественная благодать. Не существовало прямого перехода от добродетели к счастью

(пелагианская мысль, считавшая добродетель достаточным основанием спасения, была не только еретической, но еще и логически непоследовательной).

Эвдемонизм – наиболее развитая теория, объясняющая и обосновывающая мораль в рамках натуралистического взгляда на человеческую деятельность, в частности целевого подхода к ней. Непреодолимые трудности, с которыми он столкнулся и не смог преодолеть, что прежде всего выразилось в невозможности найти адекватные средства для цели счастья и получило выражение в учении о двух эвдемониях, могли свидетельствовать об ограниченности самого взгляда на предмет, подхода к нему. К этому добавилась еще характерная для Нового времени десакрализация природы, ее переосмысление по механическим канонам и в рамках этого отказ от идеи целевой причины. Природа уже не мыслилась изначально благой и дружественно настроенной по отношению к человеку, а рассматривалась, если воспользоваться сравнением П. Бойля, по образцу часов Страсбургского собора. За физикой, которая стала по преимуществу механикой, последовала новая метафизика, которую уместно было бы назвать метамеханикой. Тем самым исчезла общефилософская почва, на которой произрастал эвдемонизм.

* * *

Как бы, однако, ни были исторически подорваны позиции эвдемонизма, тем не менее радикальный отказ от него и вообще от учения о целях при объяснении и обосновании морали, переход от традиционной, заданной Аристотелем структуры этики, состоявшей из учения о высшем благе и учения о добродетелях (обязанностях), к новой структуре, где она от начала до конца становится учением о долге, т.е. все то, что привнес в понимание интересующего нас вопроса Кант, было настоящей революцией. Кант в своей этической теории исходит из утверждения, что моральным законом является закон, обладающий абсолютной необходимостью. Обыденное сознание связывает свои представления о морали с абсолютной необходимостью, она же является направляющей нитью этического исследования Канта, в результате чего все его известные спецификации морали как чистой воли, долга, категорического импера-

тива и другие можно интерпретировать как логические следствия данного исходного определения. Это относится также к уточнению места морали в мире целей.

Кант принимает идею высшего блага как этически релевантной конечной цели, понимая под ней цель, которая никогда не может быть низведена до уровня средства – отсюда знаменитая формулировка категорического императива, требующего относиться к человечеству в каждом лице также, как к цели и запрещающего относиться к нему только как к средству[9]. Однако он, в отличие от Аристотеля, вносит в понимание высшего блага, по крайней мере, два таких уточнения, которые исключают его конкретизацию в качестве счастья и вообще в каком-либо ином качестве. Во-первых, если, по Аристотелю, высшее благо есть цель, которая сама никогда не сможет стать средством, в то время как все другие цели по отношению к ней являются средствами, то Кант считает, что не только само высшее благо не может быть средством, другие цели также не являются средствами по отношению к нему. Более того, высшее благо акцентированно противостоит другим целям – всем прочим благам, которые детерминируются склонностями человека, его природой, интересами, обстоятельствами жизни. Высшее благо нельзя понимать как вершину пирамиды целей. Оно само по себе есть цель и заключает всю свою ценность в себе, имеет абсолютную ценность, в то время как ценность всех других целей относительна. Во-вторых, высшее благо не только сохраняет свою ценность независимо от меры успешности в достижении других целей (благ), оно в принципе не может соединиться ни с какой другой целью, материализоваться в ней. Благо как цель деятельности (причина «ради чего»), организующая каждый раз вполне определенную и достаточно сложную цепь целесредственных связей, играет по отношению к последней двойственную роль: оно выступает как общая идея и как конкретный образ возможных и желаемых последствий. Например, чтобы человек заботился о своем теле, нужно, чтобы у него была идея здоровья, убеждение, что лучше быть здоровым, чем больным. Этого, однако, недостаточно, чтобы подобрать соответствующие средства, организо-

вать соответствующие действия, т. е. чтобы стать целью, ибо непонятно, как укреплять тело (на путях традиционной медицины или научной, активно вмешиваясь в работу организма или не мешая ему, нагружая тело или оберегая его и т. п.); требуется еще некое более конкретное представление о здоровье. Эти два смысла в рамках эвдемонизма не различаются. А между тем различие это существенно. Оно имеет первостепенную важность при выявлении специфики высшего блага в отличие от прочих благ. Высшее благо является целью только в первом смысле и не может быть ею во втором смысле: оно делает возможной деятельность, но не предопределяет ее с точки зрения средств. Высшее благо имеет по отношению к целесообразной деятельности человека исключительно регулятивное значение, а не конститутивное. Всем этим признакам, определяющим особое место высшего блага в мире целей, удовлетворяет отнюдь не желание счастья, оно-то как раз им не удовлетворяет, а только мораль, понимаемая как добрая воля.

Высшее благо, понимаемое как добрая (чистая) воля, не просто само по себе есть цель, абсолютная цель – в известном смысле только оно и есть цель, если видеть в последней специфику человеческой деятельности как деятельности, направляемой разумом. Если бы, говорил Кант, назначение разума в качестве практической способности состояло в том, чтобы опосредовать природное преуспеяние человека, его стремление к жизненным благам, кульминацией которых является счастье, то это следовало бы считать сбоем (ошибкой) природы, плохим применением разума. Природная целесообразность не нуждается в помощи разума. Она замечательным образом реализуется с помощью инстинкта[10]. Все цели, поскольку они материализуемы, могли бы (и притом неизмеримо лучше) быть реализованы и помимо разума. Единственно только добрая воля, которая добрая в том смысле, что она является чистой, свободной от какого-либо материального интереса и не содержит в себе ничего сверх одной лишь настроенности на добро, единственно она не может получить бытие вне разума. Вот обобщающее высказывание Канта по этому вопросу: «В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отноше-

нии ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт, и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю*, – то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет»[11]. Добрая воля как конкретность высшего блага есть цель сама по себе, цель безусловная, абсолютная. Более того, в известном смысле, если учесть, что специфическим свойством цели является идеальное бытие, только она и является целью, так как все другие цели в принципе могли бы иметь материальную форму природных инстинктов. Единственно чистая воля не имеет предметности и, будучи идеальной как все другие цели, в отличие от них, не может материализоваться в средствах, материальных действиях и обречена или, если угодно выразиться иначе, имеет счастливую судьбу навечно оставаться идеальной. Добрая воля не имеет адекватных себе средств, не может перейти ни во что другое. Она самодостаточна и является средством только в качестве цели. Это означает, что она не умещается в целе-средственную логику и, поскольку цель существует в соотнесенности со средствами, может именоваться целью совсем в другом смысле, чем все другие цели. Она является целью не просто в качестве ценности, а только в этом качестве. Про добрую волю мало сказать, что она обладает ценностью, она обладает абсолютной ценностью. Она есть то, благодаря чему вообще можно

говорить о ценностях. Она задает точку отсчета в мире ценностей, учреждает сам этот мир ценностей.

Нравственность и ценность тождественны между собой. В нравственности, понимаемой как добрая воля, нет ничего, кроме ценности. Все другие ценностные вещи имеют цену (по классификации Канта – рыночную цену или аффективную цену). Одна нравственность не имеет цены, она ценна безусловной (абсолютной) ценностью. Отождествление нравственности с ценностью предопределяет место, которое она занимает в целесообразной деятельности человека – нравственность приобретает действенную силу в качестве внутреннего достоинства субъекта целесообразной деятельности, и когда Кант говорит, что в мире нет и, быть может, никогда не было примеров, когда бы люди действовали сугубо нравственно (по одному лишь долгу), то он хочет сказать, что нравственность есть нечто более высокое, чем отдельные поступки. Она есть то, благодаря чему существует само нравственно ориентированное поступание. Отсюда вытекают два исключительно важных для нашей темы вывода. Во-первых, нравственность не есть некое свойство субъекта целесообразной деятельности, она есть сам этот субъект – личность, которую нельзя определить иначе как нравственно ответственное, преисполненное внутреннего достоинства существование разумного существа. Во-вторых, она не сводится к какому-то особому классу поступков, а имеет отношение ко всем, представляя собой один из их источников, имея в виду, что вторым таким источником являются природные потребности. Платон в «Филебе»[12] сравнивает благо с хмельным напитком, представляющим собой смесь двух струй – пьянящей струи меда (струи удовольствий) и отрезвляющей струи воды. В напитке, который выходит из винодельни Канта, нравственность совпадает со второй струей здоровой суровой воды – струей разумения.

Нравственность, таким образом, обнаруживая свою действенность в форме внутреннего достоинства личности, которое не умещается в отдельные поступки, предшествует им, составляя условие их возможности, и потому само заслуживает безусловного уважения. Невозможность отдельных моральных поступков компенсируется тем, что

мораль, словно магнит, создает поле напряжения, притягивающее к себе все поступки. Тут-то встает труднейший вопрос, над которым бился Кант больше всего и который под его пером (как и в его жизни) не получил бесспорного решения: как удостоверить, действительно ли человек относится к человечеству и в своем лице, и в лице каждого другого с безусловным уважением, видит в них всегда также цель, а не только средство, как узнать, что за прагматикой отношений, где индивиды функционируют в виде механических, природных, социальных и прочих единиц и конечно же выступают по отношению друг к другу в качестве средств, что за этим есть еще один пласт, где они относятся друг к другу так же как к целям, как если бы они были законодательствующими членами в царстве целей?

Проще всего было бы отвести этот вопрос на том основании, что мораль не нуждается в том, чтобы она удостоверялась в публично-общезначимой форме. Достаточно того, что нравственный индивид сам достоверно знает о себе, является он таковым или нет. На то он и наделен совестью. Но вопрос тем самым не отводится, а только отодвигается, ибо уместно спросить: а знает ли индивид достоверно о нравственной чистоте своей воли, может ли он вообще достоверно знать об этом? Так ли уж безошибочна совесть? Кант, будучи строгим мыслителем не мог этико-логическую проблему свести к психологическому решению. А будучи проницательным человеком, он знал, что способность и склонность человека обманываться (в том числе, и невольно) ничуть не меньше, чем его способность и склонность обманывать. Поэтому и требовался строгий критерий, позволяющий человеку, желающему быть нравственным, самому себе отвечать на вопрос о том, является ли максима его воли нравственной. Таким критерием и является закон категорического императива.

Категорический императив становится нравственно обязывающим принципом в качестве двойного мысленного эксперимента, призванного испытать максиму воли на а) общезначимость и б) добрый настрой (чистоту): согласно ему, максима воли будет нравственной в том случае, если, помысленная в качестве общезначимой, она не опровергнет саму себя (пример с торговцем, который стоит перед

искушением взять деньги в депозит, хотя и знает, что не сможет вернуть их) и если предполагаемый ею поступок мог бы быть совершен исключительно по мотиву долга при отсутствии к нему каких-либо склонностей или, еще лучше, вопреки им (пример с купцом, который ведет свои дела честно, хотя честность оборачивается для него убытком). Является ли экспертиза, осуществленная в интеллектуальной лаборатории категорического императива, надежной? Это так же невозможно, как невозможно, например, в физическом эксперименте добиться полного вакуума. Как признается Кант, «человеку не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»[13]. Если бы даже диагностика категорического императива была безошибочной, то все равно речь бы шла только о чистоте намерений, о субъективных основаниях поступков, но не о самих поступках. При всех возможных оговорках и интерпретациях общая принципиальная позиция Канта состоит в том, что категорический императив предписывает только автономию воли и он не может быть внешним.

Кант оставил после себя проблему: его практический разум оказался лишенным практического жала. Я оставляю в стороне вопрос о том, что мораль в его учении передает свои внешние полномочия праву, которое выступает в этом случае ее представителем в мире, своего рода прикладной этикой. Важно подчеркнуть, что сама мораль не имеет прямого внешнего выхода, пребывает в затаенности, в таких интимных глубинах, которые, как мы узнаем из заключительных замечаний «Критики практического разума», еще более глубоки и недоступны, чем бесконечность простертого над нами звездного неба. Вообще-то Кант подошел к решению проблемы морального поступка очень близко, настолько близко, что оставалось сделать только один шаг (чуть ниже я попытаюсь это показать), но он его не сделал. Более того, отступил назад, что опять-таки говорит о силе и честности его интеллекта. Добрая воля – вершина некоей пирамиды, которая или венчает ее, или является ее основанием в зависимости от того, стоит

ли эта пирамида прямо или находится в перевернутом состоянии. Будучи абсолютной, она сама по себе не имеет самостоятельного бытия, а существует только в качестве момента, конца или начала некоего бесконечного мира. Так как она не есть начало видимого (феноменального, опытного) мира, ибо не может материализоваться в поступке, то оставалось предположить, что она является концом какого-то другого (внеопытного) мира, извержением уходящего в невидимые глубины вулкана. Можно воспользоваться другим сравнением и уподобить идею доброй воли подброшенному вверх камню, который должен или упасть на землю, или оказаться в такой выси, где нет земного тяготения, но ни в коем случае не может оставаться висеть в воздухе. Кант не мог остановиться на доброй воле (ведь это – воля, это – камень, который должен или лежать твердо на земле, или свободно носиться в космических просторах). Ее надо было куда-то пристроить, и так как он не хотел, чтобы она оказалась на земле грешных склонностей, он отправил ее в занебесье ангельского существования. Поэтому, не решившись шагнуть вперед и от доброй воли перейти к доброму делу, он должен был отступить. А отступить, когда находишься на краю, означает повернуть назад. И Кант повернул, в результате чего этот великий критик старой натурфилософской метафизики создает новую (чистую) этическую метафизику с ее постулатом свободы, учреждающим ноуменальный мир, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве истинного, и с постулатами существования Бога и бессмертия души, учреждающими царство целей, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве осуществленного.

* * *

По критерию отношения к идее морального закона и подпирающей ее этической метафизике в послекантовской философии можно выделить две основные линии.

Одна линия была связана с отрицанием потусторонней направленности кантовской этики, а вместе с тем и отказом от идеи абсолютности, охватывающей все разумные существа общезначимости морали. Она наиболее цельно воплотилась в марксистской традиции, философии Ницше[14], в смягченном варианте получила развитие в прагматизме,

трансформировалась в конце XX века в интеллектуальные опыты, получившие название постмодернизма. Эта авангардистская линия должна была бы, казалось, представлять для нас особый интерес, так как она трактовала философию по преимуществу как философию деятельности. Не в том поверхностном смысле, что философия стала больше, чем прежде, уделять внимание деятельности, опираться на методы социологии, психологии и других наук, изучающих поведение. Речь идет о более кардинальном изменении, в ходе которого мир стал рассматриваться как человеческий мир, из совокупности объектов трансформировался в чувственную деятельность. Соответственно под бытием понимается не то, что есть и только постфактум познается человеком, оно отождествляется с деятельностью. Отсюда – подход к познанию, которое оказывается больше, чем знанием. Оно не просто говорит о том, что происходит в мире, оно есть голос самого мира. Соответственно важнейший вопрос философии уже не может сводиться к вопросу истины, к «что» познания, предшествующим ему по времени и более важным по существу оказывается вопрос цели деятельности, «для чего» деятельности.

Весь этот духовный авангардизм, в ходе которого изменился как предмет философии, так и сама диспозиция философии по отношению к своему предмету, вопреки возможным ожиданиям не только не приблизил к пониманию морали как практически действенной силы, но поставил под сомнение сами ее претензии на то, чтобы быть такой силой. Эта линия была не только послекантовской, но и антикантианской. Отказавшись от идеи морального закона, она вела анализ деятельности без существенного именно для понимания морали и моральной практики акцента на различие между целями и ценностями[15]. Это привело к принципиально антинормативистской позиции в этике. В результате «беда» кантианской этики, ее подлежащая преодолению слабость была возведена в научную добродетель: невозможность собственно моральных поступков была интерпретирована как их ненужность. Речь шла не просто об изменении соотношения теории и практики в пользу последней, о преодолении узких рамок гносеологизма в подходе к морали, что само по себе

может считаться вполне адекватным развитием этики после Канта. Антинормативизм в этике (по крайней мере, в его наиболее радикальных формах) дезавуировал саму моральную практику в ее специфическом содержании и функции, растворил ее в других практиках. В этом отношении показательны марксистское сведение морали к классовой борьбе пролетариата и ницшеанское отождествление ее с волей к власти[16].

Вторая линия была нацелена на такую рационализацию метафизики Канта, которая допускала расширительное толкование морального закона, как если бы он играл в поведении не только регулятивную, но и конститутивную роль. Она воплотилась в учениях, разрабатывавших (как правило, с прямыми ссылками на Канта и при несомненном почтительном отношении к нему, в неокантианстве с прямой претензией на развитие его учения) ценностную проблематику и достигших своего пика в создании аксиологии как особой области знания[17]. Философы этой ориентации приняли кантовскую идею морали как цели самой по себе или абсолютной ценности, но, в отличие от Канта, у которого абсолютной ценностью обладает только автономный субъект, поскольку он укоренен в ноуменальном мире, они стали конструировать мир ценностей как особый мир, хотя и не совпадающий с предметным миром (миром чувственных вещей), но существующий рядом с ним. Этот мир имеет свою онтологию, отличную от онтологии предметного мира: одни (например, М. Шелер) считают, что ценности объективны и составляют некое особое, цельное внутри себя царство, существующее независимо от воспринимающего субъекта; другие (например, Э. Гуссерль) рассматривали ценности как объективный коррелят оценивающего акта, данный в этом акте, но имеющий свое собственное существование; третьи (например, Э. Гартман) приписывали ценностям субъективное бытие, видя в нем особое душевное расположение; четвертые (например, Г. Риккерт) выносили ценности за пределы субъект-объектных отношений, полагая, что они не существуют, но имеют значимость. Он имеет также свою гносеологию, отличающуюся от привычной ориентированной на знания гносеологии и тем, что предполагается нали-

чие особого (отличного от рассудка) органа восприятия ценностей («откровение» Р.Г. Лотце, душевные переживания Ф. Брентано, особый акт очевидного предпочтения М. Шелера и др.), и тем, что здесь действует иной (отличный от истинности) критерий – критерий значимости. Ценностный мир, созданный философской аксиологией, является таким же фантастическим, как мир идей Платона, с тем только существенным отличием, что он не отделен от предметного мира, а находится рядом с ним и совершенно иначе связан с предметным миром, который не копирует его, а в лучшем случае символизирует, обозначает. Этот мир также очень похож на этические утопии классической философии, но, в отличие от последних, утопия ценностного мира не вынесена в будущее, не ограничена долженствовательной модальностью, она находится в настоящем, обладает бытием, хотя и очень странным, которое Ж.-П. Сартр обозначил как «бытие того, что не имеет бытия»[18] (ценность не имеет бытия настолько, чтобы случайность бытия не убила ее, и имеет бытие настолько, чтобы она не исчезла за недостатком бытия).

Ценностный мир аксиологии можно считать рационализацией ноуменального мира Канта. Во всяком случае, он выполняет ту же функцию – быть опорой, основанием морали в ее специфическом взгляде на мир, несводимом ни к причинно-следственной логике природных связей, ни к целе-средственной логике предметной деятельности. И подобно тому как постулат ноуменального мира позволил Канту интерпретировать практический разум морали как продолжение теоретического разума познания, философская концепция завершенного в себе ценностного мира дала возможность аксиологии выводить этику из гносеологии или, по крайней мере, примирить с ней, расположив их на параллельных курсах и переведя их отношения в режим мирного сосуществования. Лев Шестов в свое время упрекнул Гуссерля в том, что в момент, когда гносеология опасно заколебалась, тот бросился на ее спасение вместо того, чтобы подтолкнуть и быстрее завалить ее. Я не знаю, прав ли был Шестов, придавая своему замечанию форму упрека, но он несомненно прав, когда видит в учении Гуссерля, включая и тот существенный для

последнего момент, что идеальные предметы обладают бытием так же, как и реальные, продолжение той основной линии европейской философии, для которой философия в первую очередь была теорией познания, а все другие философские дисциплины, включая и этику, и даже в первую очередь этику, рассматривались как ее продолжения, следствия и приложения, и в рамках которой добро, как и красота, находили материнскую защиту и успокоение только на груди истины. Аксиология, по сути дела, не вышла за рамки этой традиции.

Сконструированный аксиологией ценностный мир можно было бы назвать своего рода неметафизической метафизикой – метафизикой, так как он не совпадает с реальным чувственным миром, обладает бытием, но не существованием, неметафизической, так как этот мир мыслится расположенным не за реальным чувственным миром, а где-то рядом с ним (сквозь него, мимо него) и так как он изображается таким же разноцветным, качественно богатым, сложно структурированным и иерархически организованным как если бы речь шла о реальном мире. «Неокантианство пытается заменить телеологию аксиологией, в которой цель получает статус "значимости", а не сущности»[19], – пишет известный специалист по этим вопросам А.Л. Доброхотов. Результатом такой замены является то, что, с одной стороны, мораль, повисшая в воздухе после того, как из картины мира была устранена целевая причина, вновь обретает основание, почву и одновременно арену для своего деятельного обнаружения, а, с другой стороны, действенность морали была заужена до одной лишь оценивающей функции. Что же касается возможности моральных поступков, которые совершаются в реальном мире реальными индивидами, а тем самым и возможности морали воздействовать на этот реальный мир, то этот вопрос в рамках аксиологии не получает решения. Аксиологические учения, в том числе и тогда, когда они являются акцентированно-этическими, не содержат собственных нормативных программ, задающих поступки и идентифицирующих мораль с определенной содержательной деятельностью. Аксиологические этические теории исходят из того, что практически-действенная сущ-

ность морали обнаруживается исключительно в оценке и через оценку. Субъект оценки и субъект действия остаются разными субъектами, как это, собственно, и было у Канта, который говорил, что индивид, который обогатил свою кассу путем обмана в карточной игре, сохраняет в себе способность после игры сказать себе, что он поступил подло. Получается, что оценка имеет иной источник и иного адресата, чем действие. Разве не эту раздвоенность пытается обосновать, а вместе с тем окончательно закрепить аксиология, когда она замыкает ценности в своем собственном царстве, которое схоже с реальным миром в том, что обладает таким же как он бытием, но отличается от него более высоким качеством бытия. Гуссерль говорил, что если бы исчезли все тяготеющие друг к другу тела, то этим не был бы уничтожен закон тяготения; то же самое, по его мнению, можно было бы сказать о законах психических процессов, если бы удалось их усмотреть с такой же самоочевидностью, с какой устанавливаются законы теоретического естествознания. Если царство ценностей есть вечный и неизменный идеальный мир, то вполне понятно, что и оценивающий субъект, актом оценки приобщенный к нему, чувствует себя вполне самодостаточным и не ощущает потребности стремиться к случайности реального бытия.

Аксиология, замкнув ценностное сознание на самого себя, несомненно, продолжала дело Канта в той части, в какой Кант разводил свободу поступка и необходимость поступка как две непересекающиеся параллели, два разных взгляда на один и тот же предмет, попеременно помещающих его в разные миры. Но Кант – не только мыслитель, который развел мир свободы и мир необходимости, моральный долг и жизнь склонностей. Он еще и человек, который не удовлетворялся такой раздвоенностью существования и пытался найти точки схождения, переходы между разделенными царствами. Кант понимал, что хотя разумное существо как субъект морального долга автономно, не зависит от природного существа, обнаруживающего себя в склонностях и действиях, тем не менее бренная судьба последнего какое-то отношение к нему все-таки имеет. Кант помнил, что он в этике имеет дело не вообще

с разумным существом, а с разумным существом в человеческом обличье и человеческой ограниченности. Этим объясняется, что он не удовлетворился постулатом свободы, который объяснял происхождение нравственного закона и был достаточен для того, чтобы мыслить его в качестве истинного, а дополнил его еще постулатами бессмертия души и существования Бога, которые ему понадобились для того, чтобы помыслить нравственный закон еще и осуществленным, т. е. соединить разделенные миры. Кант не хотел отказываться от перспективы, в которой мораль воссоединяется со счастьем, добрая воля получает продолжение в добрых делах.

* * *

Метафизическая перспектива соединения долга и склонностей, заданная постулатами чистого практического разума, была важным моментом этической теории (системы) Канта. Наряду с этим мы находим у Канта указание на возможное этическое решение проблемы, которое не уместилось в его теорию, но нашло место в его сочинениях. Оно дано в виде утверждений, которые у Канта, скованного дисциплиной системы, не получили развития, но которые тем не менее следует признать исключительно важными. Они, по сути, уже содержат в себе решение проблемы возможности морального поступка, хотя ясно это становится уже после того, как сформулировано само решение. Суть решения можно было бы передать словами Ж.-П. Сартра: «...Желая быть абсолютной позитивностью, мораль препятствует применению средств, которые личность избирает для того, чтобы изменить свою судьбу. Вот почему она никогда не говорит о том, что следует делать, но всегда говорит только о том, что ни при каких обстоятельствах делать нельзя»[20].

Мораль не может быть «абсолютной позитивностью» поведения, и именно поэтому Кант отождествил ее с доброй волей. Но как в таком случае понимать закон категорического императива, который сформулирован как позитивное требование и претендует на то, чтобы быть регулятивным принципом поведения и все основные формулировки которого начинаются с повелительного: «поступай!»? Закон безусловно предписывает: «поступай!», и в то же время нет

и не может быть поступков, которые бы этому соответствовали; противоречие это является системным и в рамках системы снимается следующим образом. Формулировка категорического императива характеризуется сочетанием повелительного и сослагательного наклонений[21]. Вслед за повелительным «поступай» следует сослагательное «так, как можешь пожелать» (как если бы), которое переводит моральное рассуждение в режим мысленного эксперимента, призванного ответить на вопрос, мог ли бы предполагаемый поступок состояться по одной лишь доброй воле, мог ли бы он, говоря по другому, иметь место в царстве целей? Назначение категорического императива – не в том, чтобы предписывать определенные поступки, а в том, чтобы выявлять нравственное качество воли, совершающей какие бы то ни было поступки. Позитивная формулировка категорического императивы оправдана тем, что он имеет дело только с максимами воли, показывает, как разумное существо может обосновать, проверить и тем самым удостовериться в автономности собственных решений. Что касается внешнего аспекта поведения, т.е. самих поступков, то участие морального закона в их регулировании является ограничивающим. Требования к максимам быть пригодными для всеобщего законодательства означает – не противоречить закону, что является негативным принципом. Требование, чтобы максима могла быть возведена во всеобщий закон, означает, что она *ограничивается* условием общезначимости. Требование относиться к разумному существу также как к цели означает, что оно участвует в деятельности в качестве самостоятельной цели «лишь негативно, т.е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать». Поскольку все максимы имеют форму, их «должно так выбирать, как если бы им следовало иметь меру всеобщих законов природы», а поскольку все они имеют также материю, то их надо применять таким образом, чтобы разумное существо как цель по своей природе (т.е. цель сама по себе) служило «ограничивающим условием всех чисто относительных и произвольных целей»[22].

Мораль, поскольку она есть синоним ценности, сама по себе не может стать самостоятельной субъективной основой поступка – для этого она должна соединиться с пред-

метно обозначенной целью[23]. Трансформироваться непосредственно в поступок, единичный целе-средственный акт не может никакая ценность, существующая в виде идеи (ни ценность богатства, ни ценность здоровья, ни ценность славы и т. д. – они участвуют в соответствующих видах деятельности в качестве их субъектов и через посредство конкретных, как правило, сложных цепей целе-средственных актов, составляющих их материю). Тем более это невозможно в случае моральной ценности, которая является абсолютной ценностью, ценностью, так сказать, в чистом виде и которая соотносится с прочими ценностями таким образом, что является условием их возможности. Поэтому любое позитивное действие, сколь бы большого возвышения, даже героизма оно ни потребовало от того, кто его совершил, никогда не может считаться нравственно чистым, исключительно нравственным, оно всегда будет содержать в себе элемент сомнительности в том отношении, что всегда существуют привходящие (внеморальные) субъективные основания, которые подвигли человека на соответствующее действие, и если даже не будет иных видимых оснований, то таковым всегда можно считать высокую оценку, которую это действие вызывает у окружающих, потомков. Абсолютным в смысле нравственной чистоты может быть только негативный поступок, если понимать под ним поступок, который не совершен, от которого человек отказался, несмотря на давление внутренних и внешних обстоятельств.

Если даже допустить возможность позитивных моральных поступков по критерию совершенной чистоты мотивов, они были бы невозможны по другому, для бытия морали столь же важному критерию общезначимости. Не бывает, нельзя даже помыслить, чтобы все люди совершали одни и те же действия; не называя всех причин, укажем только на то, что это невозможно из-за разделенности людей пространством и временем, в силу чего каждый занимает свое место в мире. Однако вполне допустимо и опытом подтверждено обратное, когда люди могут быть и оказываются едины в том, что они что-то не делают из того, что они могли бы и хотели бы делать, как, например, в свое время пифагорейцы оказались едины в обязатель-

стве не есть бобовых или еврейские племена – в обязательстве соблюдать Моисеевы запреты.

Мораль через запреты, воплощаемые в отрицательных поступках, обозначает надприродное пространство собственно человеческого развития – его нижние границы, которые надо перешагнуть, чтобы в него попасть, и его верхние границы, которые также фиксируются в поведении осознанием индивидами своего собственного несовершенства.

Словом, мораль, поскольку она есть цель по себе и такая ценность, которая «перевешивает всю ценность того, что восхваляется склонностью»[24], приобретает практически-предметную конкретность и становится фактом эмпирического мира в отрицательных поступках. Особо следует подчеркнуть: отрицательный поступок не тождественен отсутствию поступка, бездействию. Укажем только на два существенных отличия. Бездействие может быть формой пассивности (растерянности, сомнения, равнодушия и т. п.); отрицательное действие есть осознанное и активное неприятие того, что не делается. Под бездействием чаще всего понимается род нравственной хитрости, смягченный вариант порочного поведения, когда индивид не делает то, что он по им же самим принятым моральным критериям должен был бы делать; отрицательное действие есть действие, которое не делается по той единственной причине, что оно является нравственно неприемлемым. Не делать то, что до́лжно было бы делать, и не делать то, что не до́лжно и потому что не до́лжно делать – разные недеяния.

В определении негативного поступка существенно не только то, что он негативный, – останавливаясь на *негативности*, мы еще не выходим за пределы учения Канта с его доброй волей; не менее важно, что это – *поступок*. Понимая его как поступок, мы возвращаемся к Аристотелю с его пониманием добродетели как практических умений, навыков, привычек, которые материализуются в поступках. Только единство обоих этих моментов, образующих негативный поступок, позволяет вернуться к Аристотелю, но с учетом и на базе открытий Канта, делает возможным невозможное – этический синтез Аристотеля и Канта, соединение единственности морального решения и абсолютности морального закона.

Кант, говоря об ограничивающей (негативной) роли категорического императива в поведении, имел в виду ограничение максим. Однако именно на уровне максим моральный закон не может действовать с той категоричностью, на которую он претендует. На самом деле категоричность возможна только на уровне поступков. Дж. Мур в работе «Природа моральной философии» («The Nature of Moral Philosophy») провел одно различие, фундаментальное значение которого для этической теории до настоящего времени, на мой взгляд, не осмыслено. Он отделил правила, относящиеся к мыслям, чувствам и желаниям, от правил, относящихся к действиям, по следующему критерию: первые существуют в сослагательной модальности и их следует называть идеальными правилами, вторые – в повелительной модальности, и только они являются правилами долга. Дело в том, что человек не властен над своими мыслями, чувствами и желаниями в такой же степени, в какой он властен над своими действиями. Когда говорится, например, «не прелюбодействуй», то речь идет о требовании, которое может быть выполнено в своей категоричности: человек властен над своими поступками с такой полнотой, что он может исключить прелюбодеяние в прямом смысле слова. И вряд ли будет преувеличением предположить, что такого рода примеры существовали. Когда же говорится «не желай жены ближнего твоего» (не прелюбодействуй даже в помыслах), то это требование является лишь идеальным в том смысле, что человек не может полностью взять под контроль свои желания, в том числе и прежде всего не может сделать это по отношению к тем желаниям, которые находятся под моральным подозрением. Один вид правил касается действий, совершить или воздержаться от которых зависит от воли действующего лица, они вменяют их в долг, тогда как другой вид правил «лишь утверждает, что то-то и то-то могло бы быть долгом, если бы это было в нашей власти, вовсе не утверждая, что это всегда в нашей власти»[25]. По этой классификации Дж. Мура кантовский категорический императив является идеальным правилом. Чтобы он стал правилом долга, его следовало бы материализовать, обратить к самим поступкам.

Тем самым шаг *вперед* от Канта становится движением *назад* к Аристотелю и сводится к поиску ответа на вопрос: каковы те поступки, несовершение которых является категорическим требованием морали? На первый взгляд кажется, что этот вопрос является иной формулировкой кантовской мысли, который ведь тоже исследовал максимы, чтобы выявить те из них, которые подлежат безусловному блокированию на стадии перехода в поступки. На самом деле при видимой схожести различие этих формулировок огромно. Если оставаться на уровне максим, то никогда нельзя получить общезначимый, проверяемый, гарантирующий от софистики обмана и самообмана ответ на вопрос, действительно ли в мотивации поведения участвует добрая воля. Об этом можно судить по поступкам и, как мы установили, по негативным поступкам. Раз так, то нельзя ограничиваться вопросом о том, как поступать, *какой волей* руководствоваться, его нужно дополнить вопросом о том, каковы те поступки, которые мораль запрещает совершать при всех условиях, категорически, абсолютно и только несовершение которых свидетельствует о наличии у человека доброй воли, так как единственно добрая воля может быть основанием того, что эти поступки не совершены. При такой постановке вопрос из логической сферы переходит в конкретно-историческую, связанную с содержательным анализом моральных представлений.

* * *

Не разбирая его специально, поскольку это – новая и самостоятельная тема, в самом общем виде обозначу свою позицию по данному вопросу. На мой взгляд, человечество в настоящее время достигло такого уровня эмоционального и интеллектуального развития, так расширило свои технологические возможности и исторические горизонты, когда оно в качестве нравственного закона и сознательно культивируемой программы духовного роста способно сформулировать то, что всегда с той или иной степенью адекватности входило в реально практикуемую людьми мораль – безусловный отказ от насилия, которое изначально и всегда противоположно морали. Если действовать морально – значит действовать солидарно, т. е. с согласия и в согласии с теми, кого эти действия

касаются, то совершить насилие – значит совершать действия, которых не хочет тот, против кого они направлены. Отказ от насилия есть ненасилие. Ненасилие есть запрет на внешние физические действия, которые, покушаясь на жизнь человека, покушаются вместе с тем на саму его возможность индивидуально-ответственного, а тем самым и достойного существования. Именно в этом содержании оно имеет безусловный, категорический смысл. Если мораль как абсолютная ценность есть логическое условие возможности самого ценностного мира, то отказ от насилия есть фактическое условие возможности его существования.

Ненасилие есть отказ от насилия, импульсы к которому постоянно порождаются природным и социальным существованием человека. Оно поэтому каждый раз выступает как конкретный в своей единственности поступок. И оно же всегда является требованием всеобщего законодательства, имеет морально абсолютный смысл. Фигурально выражаясь, можно сказать: сложение Аристотеля и Канта дает в сумме Л.Н. Толстого.

Примечания

[1] «На самом деле совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности. Соч. в 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 243).

[2] В «Никомаховой этике» Аристотеля читаем: «Поступки называются нравственными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосудеи и благоразумен ие тот, кто просто совершает такие поступки, но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN, 1105b, 6–8).

[3] Буквально это место звучит так: «хотя... идеи ввели близкие нам люди... лучше – во всяком случае, это наш долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше» (EN, 1096a, 12–16).

[4] «Основоположение к метафизике нравов» (в цитируемом издании это название переведено как «Основы метафизики нравственности») заканчивается словами: «Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума» (*Кант И.* Указ. соч. С. 310).

[5] *Аристотель.* EN, 1095a, 6.

[6] См.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1 (Гл. 5, §1). М.: Политиздат, 1967. С. 189.

[7] *Аристотель.* EN, 1177b, 26.

[8] Тождественное благу, выражающее нравственно должное добродетельное действие в классической Стое обозначалось термином κατορθωα, а этически нейтральное надлежащее поведение термином κατηκου. Последний был Цицероном переведен на латинский как officium, что и стало общеупотребительным обозначением морального долга в латиноязычной философской литературе, пока философия не перешла на национальные языки, в каждом из которых были свои слова и традиции для обозначения данного феномена.

[9] «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности. Указ. соч. С. 270).

[10] «Природа воспрепятствовала бы *практическому применению* разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности. Указ. соч. С. 230).

[11] Там же. С. 231–232.

[12] См.: *Платон.* Филеб // Платон. Соч. в 3 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1971. С. 79.

[13] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Указ. соч. С. 327.

[14] «Кант, – пишут К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», – успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в потусторонний *мир*» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 182). А надо было, по их мнению, искать пути ее практического осуществления в земных пределах и возможностях, ибо задача новых философов в отличие от старых – не объяснять мир, а изменять его. В этом же направлении критикует Канта Ницше, награждая его к тому же самыми нелестными эпитетами типа «фальшивомонетчика», «уродливейшего идейного» и т. п.: «Успех Канта есть лишь успех теолога... "добродетель", "долг", "добро само по себе", доброе с характером безличности и всеобщности – все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни, кенигсбергский китаизм» (*Ницше Ф.* Антихрист (§ 10, 11). Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 638).

[15] Любопытно отметить, что, комментируя работу Л. Троцкого «Их мораль и наша», в которой тот защищает принцип «цель оправдывает средства» для обоснования так называемого революционного террора, Д. Дьюи не оспаривает сам принцип. «Цель, – пишет он, – в смысле последствий обеспечивает единственное основание для моральных идей и действий и, следовательно, обеспечивает и единственное основание для используемых средств», он только упрекает Троцкого в том, что тот недостаточно последователен на практике (См.: *Дьюи Д.* Цели и средства // Этическая мысль 1991. М.: Республика, 1992. С. 246–247).

[16] В.И. Ленин, соглашаясь с утверждением В. Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», уточняет: «В отношении теоретическом – «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности; в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе» (*Ленин В.И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч., изд. 5-е. Т. 1. М.: Политиздат. С. 440–441); еще более определенно выражается Л. Троцкий: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики» (*Троцкий Л.* Их мораль и наша // Этическая мысль

1991. М.: Республика, 1992. С. 240). Заратустра учит: «Когда вы возвысились над похвалою и порицанием и ваша воля, как воля любящего, хочет приказывать всем вещам, – тогда зарождается ваша добродетель... Властью является эта новая добродетель». На его новой скрижали написано: «*Не щади своего ближнего.* Человек есть нечто, что должно преодолеть... О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть!» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Указ. соч. Т. 2. С. 54–55, 143, 151).

[17] Об истории, тематическом поле, направлениях и этапах аксиологии см.: *Шохин В.К.* Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега, 1998. № 18 (3). С. 283–308.

[18] *Сартр Ж.-П.* Тетради по морали. Проблема цели и средства в политике // Этическая мысль 1991. С. 258.

[19] *Доброхотов А.Л.* Цель // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 4.

[20] *Сартр Ж.-П.* Тетради по морали. Проблема цели и средства в политике // Указ. соч. С. 258.

[21] О сослагательной модальности морали см. мою статью «Сослагательное наклонение морали» // Вопросы философии, 2001, № 5. С. 3–33.

[22] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Указ. соч. С. 280, 278–289.

[23] На первый взгляд кажется, что данное утверждение находится в противоречии с позицией М. Вебера, выделявшего особый класс ценностно-рациональных (Wertrational) действий в отличие от целерациональных. На самом деле здесь нет противоречия. Если не ограничиваться обозначениями классов действий, которыми пользуется М. Вебер, а исходить из их содержательных характеристик, то совершенно очевидно, что главным основанием (критерием) разграничения здесь является мера рациональности поведения: ценностно-рациональный тип действия, как пишет отечественная исследовательница М. Вебера П.П. Гайденко, «только относительно рационален, поскольку, прежде всего, сама ценность принимается без дальнейшего опосредствования и обоснования... Абсолютно рациональным в установленном Вебером смысле слова является только целерациональное действие, если оно протекает в чистом виде» (*Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. М.: Политиздат, 1991. С. 73). Ценностно-рациональное действие имеет свою прагматику, оно также считается со следствиями, но только теми, которые связаны с соблюдением соответствующей нормы. В этом смысле оно вполне вписывается в целе-средственную логику поведения. Целерациональное действие имеет ценностное измерение и каким бы строго просчитанным, точным оно ни было, оно тем не менее остается человеческим действием, осуществляемым в заранее заданных нормативных рамках; так, например, даже научное исследование, этот яркий пример целе-рационального действия, ориентировано на истину и в этом смысле содержит в себе ценностную доминанту. Во всяком случае, совершенно очевидно, что эти типы действий нельзя разводить так, как если бы один из них (ценностно-рациональный) был этически значимым, а другой – этически нейтральным. Это в особенности станет понятным, если учесть, что ценностно-рациональные и целерациональные действия порождают, согласно самому же Веберу, два типа этик – этику убеждения и этику ответственности, которые, как они ни различаются, тем не менее сходятся в том, что по родовому понятию они обе суть этика.

[24] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Указ. соч. С. 240.

[25] *Мур Дж.* Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. С. 333.

Л.В. Максимов

Квазиобъективность моральных ценностей

Знаменитый спор Сократа с Калликлом относительно природы блага и справедливости – являются ли они человеческими установлениями или же обладают особым вне- и надчеловеческим статусом (см.: Платон. Горгий, 483a–506b) – можно считать, по-видимому, исторически первым (из представленных в литературе) образцом аргументированной полемики на эту тему. За прошедшие с тех пор тысячелетия сам предмет обсуждения превратился в сложный проблемный комплекс. Имеется ли объективный критерий добра и зла? Существует ли такая объективная – естественная или сверхъестественная – инстанция, обращение к которой могло бы не только разрешить ту или иную конкретную моральную коллизию, но и обеспечить сближение разнообразных моральных кодексов, характерных для исторически сложившегося мультикультурального общества? Если эта гипотетическая инстанция действительно существует, то что она собою представляет? В каком смысле вообще можно говорить о ее «существовании»? Как, с помощью каких познавательных (или иных духовных) способностей мы постигаем исходящие от нее указания или содержащиеся в ней образцы доброго и должного? В состоянии ли человек, познав эти объективные требования и ценностные эталоны, тем не менее отвергнуть их? На эти и многие другие – сопутствующие им – вопросы давались разные (часто взаимоисключающие) ответы, – сообразно тем мировоззренческим и методологическим системам, в рамках которых обсуждалась вся эта проблематика. Те философские концепции, которые признают моральные ценности «объективными» в том или ином отношении, и те, которые отрицают этот статус морали, принято идентифицировать соответственно терминами – этический *объективизм* и этический *субъективизм*.

Оба названных направления глубоко укоренены в истории этической мысли, оба они опираются на солидный философский фундамент. Объективизм, однако, имеет

больше приверженцев, чем субъективизм, так как, помимо *теоретически-объяснительной*, выполняет еще и позитивную *практическую* функцию: он служит (в действительности или по видимости – это уже другой вопрос) опорой морального абсолютизма и соответственно заслоном против релятивизма, скептицизма и пр., поскольку обязывает признать «верными» только совершенно определенные (по содержанию) моральные позиции, безоговорочно отвергая любые альтернативные взгляды. Во все времена позиция объективизма была явно наступательной, а субъективизма – оборонительной; объективизм выступал – или представал – в роли носителя не только *истины*, но и *добра*, в то время как субъективисты, ощущая некоторую ущербность своей позиции, были вынуждены либо оправдываться, т. е. доказывать свою лояльность по отношению к этому общепризнанному добру, либо, напротив, демонстративно подчеркивать свой – подлинный или кажущийся – моральный релятивизм и аморализм. Это обстоятельство, впрочем, нельзя рассматривать как свидетельство ложности *теоретических* аргументов субъективизма; трудно отрицать, в частности, субъективистское положение о том, что бытие моральных ценностей неотделимо от человеческого сознания, от эмоций, мотивов, психологических установок и т. п. Да и вообще теоретические доводы субъективизма со временем становились все более разнообразными и весомыми, что привело к появлению в моральной философии XX века таких объективистских теорий, которые старались учесть уроки субъективистской критики, стремились найти точки соприкосновения или даже «зоны пересечения» этих двух прежде непримиримых подходов.

Нельзя сказать, что тенденция к отказу от жесткого противостояния объективизма и субъективизма уже доминирует в современной этике, тем не менее, как будет показано далее, она проявляет себя достаточно отчетливо. Наличие этой тенденции открывает принципиальную возможность конструктивного решения проблемы объективности морали – решения, приемлемого для обеих сторон, если, конечно, они готовы слушать (и в состоянии слышать) доводы друг друга. Поиску такого решения, как

мне представляется, может способствовать выдвигаемая в настоящей статье идея *квазиобъективности* моральных ценностей. Речь идет об определенном теоретическом компромиссе между объективизмом и субъективизмом – компромиссе, основанном на выявлении тех сущностных свойств морального сознания, которые могут быть квалифицированы как «объективные» *только* в определенном специфическом отношении и при определенной трактовке самого понятия объективности. Признание таких – «квазиобъективных» – свойств вполне совместимо со многими субъективистскими интерпретациями морали.

Идея квазиобъективности является расширенной и уточненной версией концепции «квазиреализма», которая возникла в ходе дискуссий по поводу объективности морали в современной западной этике и имеет там своих сторонников и противников. Говоря о *современной* западной этике, я имею в виду главным образом этику *аналитическую*, под которой принято сейчас понимать не какую-то определенную концепцию или школу, а широкое течение, объединяющее очень разные по содержанию этические теории на основании одной лишь их приверженности аналитическому стилю мышления. Среди современных этиков-аналитиков есть платонисты и кантианцы, натуралисты и интуитивисты, гедонисты и утилитаристы и т. д., а также представители конкретно-научных дисциплин – социологи, психологи, лингвисты и др. Характерный для всех них стиль мышления выражается в тщательном определении ключевых понятий, выявлении семантических оттенков естественного языка морали, стремлении к логической прозрачности этических рассуждений и т. п.[1]. Такой подход сам по себе, конечно, не гарантирует получения теоретической истины, но в любом случае способствует более точной постановке этических проблем. В аналитико-этической литературе представлены, в частности, некоторые традиционные объективистские и субъективистские концепции. Поскольку предлагаемый автором данной статьи вариант решения проблемы объективности вписан в контекст тех обсуждений на эту тему, которые ведутся в последние годы в этико-аналитической литературе, более детальному обоснованию идеи квази-

объективности морали должно предшествовать хотя бы краткое обозрение этих дискуссий.

Объективизм и субъективизм в современной аналитической этике

Для философов-аналитиков отправным пунктом самой постановки проблемы объективности моральных ценностей чаще всего является констатация того очевидного факта, что в принципе возможны – и действительно существуют – разные моральные позиции, выражаемые во взаимоисключающих оценочных или императивных высказываниях. Эта констатация влечет за собой ряд вопросов: как объяснить саму возможность подобных разногласий? каков их источник? имеется ли какой-нибудь способ уменьшения или снятия моральных разноречий? Любой ответ на эти вопросы может быть включен в один из двух концептуальных блоков – этический объективизм либо субъективизм. «Что мы можем сказать, когда два разумных, хорошо информированных индивида расходятся в решении какой-то моральной проблемы? – пишет, например, Р. Шейфер-Ландау. – Возможны, по-видимому, два основных подхода, каждый из которых связан с широким пониманием природы этики. *Объективисты* всех мастей говорят, что наличие глубоких и прочных расхождений не означает, будто мы имеем дело с неразрешимой моральной проблемой. Скорее, речь должна идти о некоторых "изъянах" по меньшей мере одного из дискутирующих индивидов – об отсутствии у него достаточной информации (о предмете спора. – *Л.М.*), об ошибке в рассуждении или об иррациональной эмоциональной реакции, препятствующей сближению моральных позиций. Разноголосица сама по себе не свидетельствует об отсутствии [объективных] моральных фактов». Этому объективистскому подходу противостоит *нонкогнитивизм*, сторонники которого истолковывают существование моральных расхождений как доказательство того, что мораль представляет собой «проекцию» чувств субъекта на сам по себе внеценностный мир. По мнению этих философов, «если бы моральные факты были сообщениями об объективном положении дел, то в сфере морали следовало бы

ожидать широкой конвергенции – такой, которая имеет место в более строгих эмпирических и теоретических дисциплинах. Однако мы не видим здесь ничего подобного» и, следовательно, у нас нет оснований считать, будто существуют некие «моральные факты»[2].

Автор цитированного текста, как и большинство других аналитиков, затрагивающих ту же тему, понимает под «объективизмом» концепцию, признающую, во-первых, всецело познавательную природу морали и, во-вторых, возможность для моральных суждений быть объективно истинными. Основными типами понятого так объективизма являются, согласно автору, *реализм* и *конструктивизм*. «Реалисты считают, что моральные факты неотделимы от природы вещей» и «независимы от позиции субъекта». «Конструктивисты стремятся построить условия истины для моральных суждений из реакций и заявлений некоторого идеализированного индивида или группы индивидов»[3]. Р. Шейфер-Ландау перечисляет ряд работ современных западных философов, выдвигающих разные версии этического объективизма; к «конструктивизму» он относит, в частности, Дж. Ролза, ссылаясь на его статью «Kantian Constructivism in Moral Theory» (1980)[4]. Что касается этического субъективизма, то это течение в цитированной работе сведено к пунктирно обозначенному «нонкогнитивизму» – теории, отрицающей познавательный статус морали. Правда, в других этико-аналитических публикациях последних лет субъективизм трактуется более широко, к этому направлению принято относить разнообразные школы и концепции, объединяемые некоторым общим признаком, а именно – признанием того или иного вида зависимости критерия добра и зла от людей (индивидов или общностей).

Нельзя не согласиться с приведенными Шейфером-Ландау (и весьма распространенными в аналитической литературе) доводами объективистов в пользу того, что реально существующие моральные коллизии не противоречат признанию объективности морального критерия, поскольку причинами этих коллизий могут быть, например, неодинаковая информированность участников конфликта о спорной ситуации, сбои в рассуждениях и некон-

тролируемые эмоции. К этому можно добавить, что даже одинаковая информация о предмете спора, поступающая к конфликтующим сторонам, не гарантирует того, что данный предмет предстанет перед ними в одном и том же виде, ибо любая информация должна быть еще и интерпретирована, истолкована в соответствии с культурно-мировоззренческими представлениями диспутантов, а эти представления могут значительно различаться. Шейфер-Ландау усиливает объективистскую аргументацию, обратив внимание на то, что многие ситуации обладают особого рода «неопределенностью» («indeterminacy»), которая не позволяет уверенно подвести их под вполне определенный (и предположительно разделяемый обеими сторонами) моральный критерий, и именно наличие такой неопределенности является одной из причин споров по моральным вопросам. В качестве примера дается ссылка на дискуссии по поводу моральной допустимости абортов: стороны расходятся не в том, санкционирует ли мораль «убийство человека» (здесь разногласий нет), а в том, является ли, скажем, восьмимесячный эмбрион «человеком»; и как раз этот последний вопрос содержит в себе неустранимую «неопределенность»[5]. Вместе с тем автор цитируемой работы признает, что указанные причины моральных расхождений оставляют лишь некоторое концептуальное пространство для объективизма, но сами по себе вовсе не являются действительным доказательством существования объективного критерия добра и зла.

В ряде публикаций предпринимаются попытки дать более развернутую номенклатуру объективистских концепций в этике и систематизировать их. Так, в статье М. Чью «Таксономия морального реализма» перечислен ряд общих подходов, характерных для этического объективизма: (1) теистическая ориентация; (2) поиск объективного основания морали; (3) построение этики по образцу других дисциплин (например, естественных наук), которые являются безусловно объективными; (4) моральный (или этический) реализм[6]. Можно встретить и другие типологические варианты объективизма, однако обстоятельному рассмотрению в аналитико-этической литературе подвергаются, по сути, лишь два объективистских

течения – *реализм* и *априоризм* (точнее, *априористский рационализм*). Когда в качестве второго вида объективизма вместо «априоризма» называют «конструктивизм» (как это сделано, например, в представленной выше статье Шейфера-Ландау), то фактически имеют в виду лишь одно из ответвлений объективизма, как раз и совпадающее с априористским рационализмом в этике; большинство же конструктивистских концепций находятся скорее в теоретическом поле субъективизма, поэтому причисление конструктивизма в целом к этическому объективизму было бы ошибкой.

В современной аналитической этике безусловно лидирующей теорией, определяющей в значительной степени тематику исследований в этой области, является «моральный реализм». Эта теория, как отмечает М. Чью, «после периода забвения снова решительно вошла в моду и привлекла внимание современных моральных философов. В последние примерно двадцать лет оживленные дебаты между реалистами и их оппонентами стали центральным пунктом моральной философии, в особенности той, которая идет в русле англо-американской аналитической традиции»[7]. Моральный реализм требует понимать моральные утверждения буквально – как утверждения, описывающие моральные свойства людей, поступков и институтов, – свойства, которые существуют независимо от нашего морального теоретизирования. Моральный реализм – это, упрощенно говоря, точка зрения, согласно которой имеются моральные факты и истинные моральные суждения, чье существование и природа независимы от наших убеждений о том, что́ есть правильное и неправильное. «Моральный реалист считает, что моральные суждения не только предполагают, но часто и излагают факты и ссылаются на реальные свойства и что мы можем иметь и имеем по крайней мере некоторые истинные моральные убеждения и моральное знание»[8].

Нынешний этический (или моральный) реализм сохраняет свою приверженность основному положению традиционного реализма в его платонистской и натуралистической версиях, – положению, согласно которому «доброе» и «злое», «справедливое» и «несправедливое»

суть реалии, независимые от нашего сознания, от того, как мы к ним относимся, и поэтому наши *нормативные* суждения, выражающие моральную оценку или предписание, являются на самом деле *дескриптивными* – фиксирующими определенные «факты», описывающими (правильно или неправильно) указанные реалии. Вместе с тем «реалисты»-аналитики, в отличие от их классических предшественников, основывают свои выводы не на спекуляции, а на тщательном исследовании морального сознания и языка; они весьма критичны по отношению к собственной теоретической позиции, видят ее слабые места, добросовестно вникают в доводы оппонентов, признают их весомость и так или иначе учитывают их путем коррекции своих теоретических выкладок. По-видимому, никто из современных «реалистов» не готов всерьез воспринимать философскую фантастику платонизма; уже Дж. Мур, основоположник аналитической этики, старательно избегал сколько-нибудь определенного ответа на вопрос, где, как и в каком смысле *существует* добро само по себе, – при том что презумпция объективного бытия добра является органической частью его этической теории. Точно так же не пользуется кредитом и наивный натуралистический реализм, приписывающий предметам (поступкам и пр.) объективные моральные свойства. Практически все современные «реалистические» теории вносят те или иные поправки в старые схемы и присваивают себе новые имена.

Одной из попыток отстоять «реалистическую» линию в этике с одновременным очищением ее от одиозных метафизических элементов является так называемая «теория чувственности» (sensibility theory), использующая давно известную (связываемую обычно с именем Дж. Локка) эпистемологическую модель первичных и вторичных качеств. Если классический реализм в этике фактически причисляет добро, зло и пр. к «первичным качествам» – таким, которые объективно существуют именно в том виде, в каком они предстают (или могут предстать) в нашем сознании (это, например, протяженность, плотность, фигура и т. п.), так что субъективные «чувства» не участвуют в формировании их познавательных образов, –

то «теория чувственности» ставит моральные ценности в ряд «вторичных качеств» (вместе с цветом, вкусом, запахом и пр.), полагая, что в них присутствует субъективно-чувственный элемент. Согласно этой концепции, неверно утверждать, что сладость и горечь, красное и черное, доброе и злое объективно существуют именно так, как они нами переживаются; однако этим нашим переживаниям *соответствуют* некоторые другие – непохожие на них, но вполне определенные – объективные реалии[9].

Среди других «скорректированных» реалистических теорий следует отметить разработанный Саймоном Блэкберном *квазиреализм*, представляющий собою парадоксальную попытку сочетать явно выраженный проективистский субъективизм с одновременным признанием правоты тех, кто считает моральные суждения описанием объективного положения дел[10]. В концепции Блэкберна проявляется новая методологическая линия, характерная именно для современной аналитической этики: перенос акцента с вопроса о том, действительно ли моральные оценки и нормы референтны (т. е. действительно ли имеются некие объективные аналоги моральных понятий и суждений), на другой вопрос – какова природа нашей обычной уверенности в существовании подобных аналогов? На чем зиждется эта уверенность?

Сама постановка этих вопросов связана с различением многими аналитиками (начиная, по-видимому, с Дж. Мэйки[11], на книгу которого часто ссылаются современные авторы) двух компонентов в составе традиционного морально-реалистического мировоззрения: (1) *концептуального* (теоретического) положения, представляющего собой «внешнее» по отношению к моральному сознанию утверждение о том, что нашим моральным понятиям соответствуют некоторые объективные свойства, и (2) *субстантивного* положения, выражающего «внутреннее» (не всегда высказываемое явно), непосредственное убеждение морального субъекта в объективной реальности моральных свойств. По поводу этого второго положения Дж. Мэйки писал, что уже в сами понятия доброго, должного, правильного и т. п. каким-то образом встроено представление об их объективности. Этические субъективисты (экспрес-

сивисты, проективисты и пр.) опровергают первый тезис, полагая, что тем самым автоматически дискредитируется и второй. Особенность же квазиреализма – в том, что он считает указанные тезисы реализма вполне автономными, согласие или несогласие с одним из них не влечет с необходимостью согласия или несогласия с другим, – из чего следует, что субъективистская критика морального реализма как *теории* (критика, с которой Блэкберн солидаризируется) не имеет прямого отношения к нашей моральной *практике*, нашим моральным взглядам, необходимым элементом которых является вера в их объективность[12]. Таким образом, признание хотя и не истинности, но все же «правомерности» стихийного реализма моральных индивидов дало основание Блэкберну назвать свою концепцию «квазиреализмом».

Эта концепция встретила сопротивление со стороны более последовательных, нежели Блэкберн, защитников этического реализма, которые подвергли сомнению квазиреалистское утверждение о нейтральности теоретического субъективизма по отношению к практическому (морально-ценностному) объективизму. Пример академически-конструктивной критики квазиреализма дает статья С. Тененбаума (университет Торонто)[13]; язвительными замечаниями наполнены материалы интернет-полемики Блэкберна и Р. Дворкина[14], причем оба эти автора (как и многие другие их сторонники и оппоненты) находятся на самом деле в едином стане моральных «антирелятивистов», различаются же они тем, какой способ обоснования этой антирелятивистской позиции представляется им наиболее эффективным. Вообще, тема морального релятивизма – иногда явно, иногда скрыто – определяет в целом проблематику споров как между объективистами и субъективистами, так и в пределах каждого из этих течений.

Другим, наряду с реализмом, крупным ответвлением этического объективизма является упомянутый выше *априористский рационализм*, укоренившийся в этике в результате распространения соответствующего эпистемологического подхода на сферу морального сознания. Этот подход позволяет представить основоположения или принципы морали как объективно необходимые истины

разума (подобные математическим истинам), не нуждающиеся в эмпирическом обосновании, в обобщении обычного человеческого опыта; каждый разумный индивид может познать (постичь, продуцировать) эти универсальные, единые для всех истины и тем самым стать моральным субъектом. Преимущество рационализма перед реализмом в этике – в том, что он, давая объективистскую трактовку морали, обычно отсекает всякие онтологические построения, которые (в составе реалистических концепций) наиболее уязвимы для субъективистской критики, – хотя, впрочем, нередки и такие рационалистические теории, которые опираются как раз на онтологию этического реализма: они постулируют реальное (трансцендентальное) бытие моральных ценностей, адекватное постижение которых доступно лишь разуму. Следует в связи с этим заметить, что «разум» и «рациональность» понимаются в моральной философии (как и в обыденном сознании) столь широко и размыто, что употребление этих терминов позволяет придать лишь вид завершенности и концептуальности тем построениям, которые в действительности не обладают этими признаками.

Современные этические рационалисты в целом идут в фарватере идей, выдвинутых их предшественниками – философами Нового времени (Декартом, Лейбницем, Р. Прайсом, Кантом и др.), повторяя – иногда, правда, в несколько модернизированном виде – известные классические схемы рационалистического объективизма. «Я считаю, – пишет, например, один из современных авторов, – что этика есть рациональный, априорный корпус знания, по сути сходного с математикой»[15]. Такого рода вторичными (по отношению к классике) утверждениями пестрят работы многих нынешних аналитиков. К числу исследований, отстаивающих идеи этического рационализма и при этом содержащих в себе определенные теоретические инновации, можно отнести, на мой взгляд, книгу Н. Решера «Объективность: обязательства безличного разума»[16]. В этой книге под идею *фактической объективности*, «общечеловечности» моральных принципов, развитую в более ранней работе того же автора[17], подводится методологический фундамент философского рационализ-

ма. Согласно Решеру, «объективность сводится к рациональности»; для некоторого поступка «быть рациональным и совершаться объективно – это две стороны одного и того же»; «объективность есть вопрос о том, как мы должны поступать и как другие разумные люди поступали бы, если бы они находились в соответствующей ситуации»; наша обязанность «стремиться быть рациональными» включает в себя дополнительное обязательство «стремиться быть объективными»[18] и т.п. Подобные высказывания, рассредоточенные по тексту всей книги, не складываются, правда, в сколько-нибудь ясную теоретическую позицию, которую можно было бы принять или оспорить.

Что касается *субъективистских течений* в современной аналитической этике, то они трудно поддаются идентификации и – в особенности – персонификации, поскольку те философы, которые противостоят отмеченным выше объективистским концепциям, обычно не склонны называть себя «субъективистами», – главным образом из-за негативно-осудительного оттенка, сопровождающего это слово, но еще и потому, что они нередко и в самом деле не считают себя сторонниками этого направления. Поэтому нынешние критики субъективизма либо связывают его с именами давно (или не очень давно) ушедших философов[19], либо, что бывает чаще, ведут дискуссии с некими абстрактными «субъективистами», выдвигающими, впрочем, вполне конкретные и полновесные доводы в защиту своей позиции. Краткая сводка этих аргументов (вместе с контраргументами) приведена в статье М. Хьюмера «Моральный объективизм»[20]. Одним из таких аргументов является ссылка на «широкое варьирование моральных кодексов от одной культуры к другой и от одного периода времени к другому», каковой факт трактуется субъективистами как показатель зависимости морали от изменчивых интересов людей и (или) от их произвола. Другой аргумент состоит в том, что субъективизм дает более «простую» картину универсума, поскольку, в отличие от объективизма (в «реалистической» версии последнего), он исключает из рассмотрения метафизические сущности – объективные моральные ценности, существование которых нуждается в дополнительном доказательстве и объяснении. Имеется

еще и «политический» (в терминологии М. Хьюмера) аргумент, суть которого такова: «объективизм ведет к нетерпимости, поскольку побуждает нас считать, что мы правы, а другие люди, которые с нами не согласны, – не правы... Единственный путь гарантировать желательную позицию толерантности – это позитивный релятивизм как моральный постулат, побуждающий нас признать одинаковую легитимность... всех ценностных систем и тем самым дающий возможность людям с разными ценностями жить в гармонии, если они примут этот постулат»[21]. Более подробно основные идеи, выдвигаемые теми авторами, которых в этико-аналитической литературе принято квалифицировать как «субъективистов», изложены в другой моей статье, опубликованной ранее[22].

В этом кратком обзоре упомянуты лишь немногие источники, взятые из весьма солидного массива публикаций по рассматриваемой теме. Тем не менее данную «выборку» можно считать, на мой взгляд, вполне репрезентативной, поскольку в цитированных источниках фигурирует, по сути, тот же самый набор концептуальных положений, что и в прочих, не упомянутых здесь, трудах современных аналитиков, – хотя, конечно, в трактовке этих общих положений разными авторами имеются свои нюансы.

Проблемные контексты этического объективизма

Если признать, что конечной целью объективистских теорий в этике является подкрепление (или рациональное обоснование) общечеловеческих моральных ценностей (а такая цель либо явно прокламируется объективистами, либо подспудно направляет их теоретические поиски), то можно констатировать, что совокупные усилия этиков-аналитиков в этом направлении оказались в значительной степени бесплодными. Такое заключение основывается прежде всего на том, что из поля зрения этих философов совершенно выпала проблема перехода от теоретического *объяснения* моральных ценностей к их *обоснованию*, – проблема, в первом приближении сформулированная еще Юмом. Согласно Юму, из суждения о сущем (в нашем случае это – суждение об объективности моральных ценностей) не вытекает логически никакого суждения о долж-

ном; если же кто-то заявляет, что такое логическое следование имеет место, то он обязан показать, как и в силу чего оно осуществляется[23]. Аналитики-объективисты, как правило, убеждены в наличии связи между теорией, объясняющей мораль, и определенной моральной позицией[24], однако не считают нужным проследить и описать механизм этой связи, из-за чего указанное убеждение выглядит сомнительным для стороннего наблюдателя.

Говорить о каких-либо позитивных практических приложениях аналитико-этических объективистских концепций трудно еще и потому, что и сами они, в своем теоретическом качестве, имеют серьезные изъяны, обусловленные некоторыми общими если не для всех, то для большинства из них ошибочными методологическими установками. Речь идет, прежде всего, о так называемом *лингвоцентризме*, органичном для гуманитарных ответвлений аналитической философии, в том числе для аналитической этики. Я имею в виду не сам по себе «лингвистический поворот», т.е. методологическую ориентацию на *анализ языка* этики и морали, а лишь неоправданно широкое применение этого подхода, его абсолютизацию, следствием чего является фактическое сведение живого морального сознания к словесным формулам, посредством которых выражаются моральные позиции. Эта лингвистическая редукция оборачивается для этической теории серьезными потерями: вне ее поля зрения оказывается все пространство социальной, природной (и – признаваемой многими философами – «сверхприродной») детерминации, без учета которой наши представления о феномене морали неизбежно будут ущербными. Это относится и к объективистским теориям аналитиков: весь потенциально возможный диапазон проявлений объективности морали ограничен в этих теориях по существу «объективной истинностью» моральных высказываний и наличием «объективных референтов» у моральных терминов; при этом совершенно отсутствует упоминание (хотя бы в негативном ключе) об *объективных детерминантах* морали. Указанная методологическая редукция препятствует вовлечению в этический анализ также и психологических механизмов морали, поскольку они далеко не всегда про-

являют себя через моральные слова и высказывания. (Правда, один из психологических аспектов объективности, а именно – вера морального субъекта в объективный статус принятых им ценностей, нашел свое отражение, как мы видели, в «квазиреализме» С. Блэкберна.)

Описанная ситуация связана также с широким распространением в этико-аналитической литературе другого редукционистского принципа – *когнитивизма*, суть которого в том, что моральные высказывания (или, в определенных теоретических контекстах, – моральные ценности, нравственное сознание вообще) трактуются как всецело познавательные феномены. И хотя не все авторы являются «когнитивистами» (ибо противоположный – нонкогнитивистский – подход тоже, как уже отмечалось, имеет представительство в аналитической этике), однако как раз то направление, которое мы здесь рассматриваем, т.е. аналитический объективизм, не выходит за пределы когнитивистской парадигмы. Когнитивизм в еще большей степени, чем лингвоцентризм, повинен в том, что спектр выдвигаемых (или критикуемых) аналитиками объективистских теорий ограничен несколькими вариантами этического реализма и рационализма; другие объективистские концепции, сложившиеся в классической и современной философии морали, остались просто незамеченными в силу их инородности по отношению к указанным аналитическим парадигмам.

Более полный и систематический перечень существующих версий этического объективизма (независимо от наличия или отсутствия для них особых именований) может быть составлен на основе экспликации самого выражения «объективность моральных ценностей», употребляемого в тех философских и научных контекстах, в которых эта проблема ставится и получает то или иное решение. При этом необходимо также принимать во внимание, какой смысл вкладывает тот или иной теоретик в понятие «моральная ценность» (и «мораль» вообще) и в каком аспекте берется этот многосложный феномен при выявлении в нем признаков объективности. Чаще всего специфика моральных ценностей (принципов, норм и пр.) усматривается в их особом содержании, характер-

ном именно для морали и отличающем ее от других форм ценностного сознания. В других случаях специфика морали связывается с ее «формальными» (в широком смысле) признаками: особыми логическими свойствами моральных суждений, особыми социальными функциями, психологическими механизмами и т. д.

Что же имеют в виду исследователи морали, принадлежащие к разным философским и научным школам, когда отмечают ее «объективность»?

В *онтологическом* контексте речь может идти, в частности, об объективности «добра» как некоей особой сущности, т. е. о его реальном – либо трансцендентном, либо естественном, посюстороннем – бытии. Но возможен и принципиально иной онтологический ракурс, в котором «объективность» моральных ценностей рассматривается либо как (а) обусловленность их содержания объективными (природными или социальными) факторами, либо как (б) содержательное единство моральных принципов, их всеобщность, фактическую «одинаковость» для всех.

Эпистемологический контекст присутствует в тех учениях, которые истолковывают моральные ценности или как своего рода «знания», или как нечто производное от «знаний»; соответственно об «объективности» моральных принципов и норм здесь можно говорить только в том смысле, в каком мы говорим об объективности знания.

В *аксиологическом* контексте понятие объективности используется для характеристики ценностных (моральных) позиций и обозначает либо (а) беспристрастность моральной оценки и соответственно автономность содержания моральных принципов и побудительных сил морального поведения по отношению к иным, внеморальным ценностям и ориентирам, в которых выражаются индивидуальные или групповые интересы, склонности, симпатии и пр., либо (б) универсальность морального требования, его абсолютную, безоговорочную обязательность для каждого индивида, либо (в) производность моральных норм от неких «высших», абсолютных (и в этом смысле объективных) ценностей.

Приведенная здесь экспликация понятия «объективность» (применительно к разным философским контек-

стам) может быть положена в основу типологической схемы этического объективизма. Так, *онтологический объективизм* в философии морали, помимо классического платонистского (и современного «аналитического») *реализма*, включает в себя также ряд философско-исторических, социологических, социально-психологических и иных концепций, опирающихся в исследовании феномена морали на (а) *принцип социального или биологического детерминизма* (О. Конт, Маркс, Дюркгейм, Фрейд, К. Лоренц и др.) и/или на (б) идею фактической *инвариантности наиболее общих моральных принципов и норм* в исторически и территориально меняющемся мультикультуральном социуме, – с признанием либо трансцендентной (Н.О. Лосский и др.), либо вполне «земной» природы этой инвариантности, выявляемой к тому же не умозрительно, а путем анализа эмпирических данных[25].

Эпистемологический объективизм в этике – это широкое направление, к которому принадлежат, во-первых, все концепции, признающие возможность «объективной истины» в морали и трактующие эту «истину» в духе той или иной теории познания, и, во-вторых, те этические учения, которые, по мнению их авторов, «обосновывают» определенную моральную позицию, выводя ее из объективно истинных посылок. Первую из этих двух линий представляет уже упомянутый в предыдущем контексте этический *реализм*, поскольку он не сводится только к онтологическому тезису об объективном *бытии добра*, но содержит также теорию *познания добра* – платонистскую, интуитивистскую (Г. Сиджвик, Дж.Э. Мур и др.) или эмпиристскую (этический сентиментализм – Шефтсбери, Хатчесон и др.). Кроме того, идея объективной моральной истины, хотя и в специфическом ее толковании, присутствует в различных версиях *рационализма* (Декарт, Лейбниц, Р. Прайс, Кант, многие современные этики-аналитики – Р. Хэар, А. Гьюэрт и др.), о чем уже говорилось в предыдущем разделе статьи. Вторая линия эпистемологического объективизма – это ряд этических построений, в которых критерий добра и зла, морально должного и запретного выводится из описания тех или иных объективных процессов и событий; например, нечто

признается «добрым», поскольку «заложено в природе человека», или «должным», поскольку «соответствует исторической необходимости», и т. п. Подобные «объективные обоснования» ценностных позиций можно обнаружить в составе многих крупных этических, идеологических, мировоззренческих учений: гедонизма, стоицизма, эволюционной этики, социальной теории марксизма и др.

К *аксиологическому объективизму* могут быть отнесены все те нормативно-этические (моральные) учения, которые отстаивают *абсолютность* принятой (и проповедуемой) ими нравственной позиции, опираясь при этом – явно или неявно – на какую-либо из названных выше объективистских теорий. Философская моралистика, имеющая более или менее выраженную абсолютистскую ориентацию, всегда переплетена или даже «сплавлена» с этими теориями, она не существует в чистом виде. Поэтому номенклатура *аксиологического* объективизма формально совпадает с перечнем тех школ и направлений, которые принадлежат *теоретическому* (онтологическому и эпистемологическому) объективизму, – хотя в каждом случае одним и тем же именем фактически обозначаются две разные, относительно автономные составляющие этики: практически-моралистическая и теоретически-объяснительная.

Каждая крупная объективистская концепция в этике имеет своих оппонентов-субъективистов. Правда, выдвигаемые ими методологические идеи носят, как правило, негативистский характер и редко выливаются в какие-то самостоятельные школы и направления, поэтому *типология этического субъективизма* носит в основном обезличенно-проблемный характер.

В *онтологическом контексте* можно отметить следующие *формы субъективизма*: (1) «антиреализм», т. е. отрицание объективного бытия добра, блага и т. п. как особых сущностей и признание человеческого духа единственной областью существования моральных ценностей; (2) индетерминизм, волюнтаризм, конвенционализм и другие подходы, суть которых – в отрицании обусловленности моральных норм и оценок какими-либо объективными (природными или социальными) факторами и признании

«свободной воли» или интересов людей в качестве подлинного источника этих норм и оценок; (3) теоретический релятивизм, отрицающий общечеловеческое единое содержание моральных ценностей и связывающий наблюдаемое многообразие ценностных позиций либо с упомянутой уже свободной волей, произвольно полагающей те или иные нормы, либо с изменчивостью социокультурных факторов, определяющих содержание этих норм.

Эпистемологический субъективизм в этике – это ряд теоретико-познавательных концепций, ставящих под сомнение возможность достоверного знания вообще и распространивших этот подход на сферу морали, истолкованной в когнитивистском духе. Элементы понятого так этико-эпистемологического субъективизма можно обнаружить в классическом скептицизме, прагматизме, а также в современном антифундаментализме и постмодернизме.

Что касается *аксиологического субъективизма* (или, что то же самое, *ценностного релятивизма*), то он охватывает по существу все названные субъективистские подходы, но взятые лишь в их *нормативно-оценочной* функции, т.е. в качестве учений и позиций, подрывающих идею универсальности и общеобязательности принципов и норм морали.

Квазиобъективистская альтернатива объективизму и субъективизму

Один из методологических принципов аналитической философии, в какой-то степени родственный методологическому сомнению Декарта, ориентирует исследователя на то, чтобы любую традиционную философскую проблему, к постановке и решению которой причастны многие выдающиеся умы, переосмыслить заново, найти некую простую проблемную формулу, которая была и остается действительным отправным пунктом всех размышлений на эту тему. Имея перед собой громадный, наработанный другими философами материал, аналитик, прежде чем солидаризироваться с каким-либо из имеющихся решений или предложить свое, расчищает исследовательское поле и тем самым способствует прояснению данной проблемы и дискредитации тех теорий, которые, по его мнению,

логически непоследовательны и эклектичны. Правда, такая расчистка совсем не обязательно приводит к выдвижению новых, оригинальных концепций; обычно аналитик после всех поисков обнаруживает себя в том или ином давно существующем философском лагере, среди тех, чья мировоззренческая система ему близка.

Следуя указанному методологическому принципу, этики-аналитики, как отмечалось выше, принимают в качестве логически исходной, элементарной ситуации, инициировавшей многовековой спор этического объективизма и субъективизма, неоспоримый факт существования моральных конфликтов, разрешение которых (во всяком случае, разрешение «теоретическое») возможно лишь при наличии объективного критерия добра и зла. Противоположные ответы на вопрос о возможности такого критерия разделили философов на объективистов и субъективистов. Это противостояние, вопреки стараниям многих современных этиков найти точки соприкосновения между ними, устойчиво сохраняется, поскольку оно обусловлено, во-первых, мировоззренческими разногласиями философов и, во-вторых, производимым ими жестким разграничением объективных и субъективных элементов в составе морального сознания. Но если конвергенция в сфере общего миропонимания имеет весьма призрачные перспективы, то аналитическое снятие или смягчение понятийно-терминологических расхождений, а тем самым и определенное сближение враждебных философских позиций, вполне осуществимо.

Мораль – это сложное духовное образование, разные составные части которого в определенных отношениях или аспектах могут трактоваться как безусловно объективные (например, «объективно детерминированное содержание моральных идеалов»), а в других отношениях – как безусловно субъективные (например, «свободный выбор субъектом морально значимого поступка»). Вместе с тем имеются и такие компоненты моральных ценностей, объективный и субъективный аспекты рассмотрения которых неразделимы: указывая то отношение, в котором они «объективны», мы одновременно фиксируем и их «субъективную» природу. Такого рода духовный феномен – правда,

вне сферы *морального* сознания – хорошо известен; это – так называемая «объективная истина». Действительно, называя истину «объективной» (пусть даже с добавлением: *по содержанию*), мы обычно не сомневаемся в ее субъективном бытии именно как *человеческого* знания, – включая и его «форму», и «содержание» (я не беру здесь в расчет те экзотические философские конструкции, в которых местом пребывания «истины» оказывается объективный, внечеловеческий мир). Поэтому более точным определением истинного знания была бы не «объективность», а «*квази*объективность». И если согласиться с упоминавшейся выше когнитивистской (реалистической, априористской) трактовкой моральных ценностей как «знаний», могущих быть истинными или ложными, то и *моральные* «истины», наряду с любыми другими, тоже следовало бы признать *квазиобъективными*.

Впрочем, и отрицание когнитивистской интерпретации морали[26], т. е. понимание ее норм и идеалов как специфических *ценностных установок* (а не «знаний») со своим особым психическим механизмом и особой предметной направленностью, также предполагает включение моральных ценностей в разряд квазиобъективных феноменов. Каковы же *проявления квазиобъективности* в морали?

Прежде всего, сюда относится *имперсональность*, безличный характер морального требования, – то специфическое свойство морали, которое фактически всегда было отправным пунктом философских размышлений, приводящих в итоге к построению той или иной объективистской этической теории. Можно сказать, что в своей системосозидающей деятельности многие выдающиеся мыслители руководствовались в значительной степени стремлением найти законное место для этого объективно-безличного начала морали в целостной картине бытия и познания. Вместе с тем, однако, сам факт имперсональности морального требования признавался далеко не всеми философами, поэтому те концепции, для которых этот факт был существенно важен (например, этика Канта с ее идеей автономии морали и презумпцией безличности нравственного закона), подвергались резкой критике – главным образом со стороны религиозно окрашенного этического персона-

лизма, защищающего ключевую для него идею теономности морали[27]. Некорректность этой критики – в том, что встраивание личностного (божественного или человеческого) начала в фундамент морали означает утрату ею той специфики, которая, собственно, и делает ее «моралью»; ибо предписания, исходящие от любой – даже обладающей «абсолютным авторитетом» – личности, каково бы ни было их содержание, не могут быть *моральными* императивами уже потому, что их принятие людьми является функцией или следствием «авторитетности» их источника, т. е. императивы перестают быть «категорическими» в объективно-логическом (как у Канта) смысле этого слова. Конечно, тут сразу возникает каверзный вопрос о том, что же такое «мораль», каковы ее необходимые и достаточные признаки, на основании которых мы можем судить о принадлежности к морали тех или иных нормативных положений. Разумеется, здесь нет возможности не только рассмотреть имеющиеся в литературе ответы на этот вопрос, но даже просто перечислить их. Я хотел бы только обратить внимание на то, что причисление «безличности» к необходимым признакам морали позволяет специфицировать этот феномен, отличить его от огромного множества других ценностных ориентиров, не обладающих этим свойством и традиционно включаемых в сферу морали.

Безличность моральных норм и оценок непосредственно отражается в логико-грамматических формах соответствующих высказываний. Так, в нормативных высказываниях типа «Дóлжно делать то-то» источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста; точно так же в оценочных моральных высказываниях одобрение или осуждение чего-либо имеет вид безличной констатации наличия или отсутствия у оцениваемого предмета (обычно – поступка) признаков «добра». (Конечно, можно привести примеры столь же безличных по форме высказываний, выражающих иные, внеморальные – утилитарные и пр. – предписания и оценки, однако в подобных случаях уже самый поверхностный контекстуальный анализ легко выявляет «заинтересованную личность», скрывающуюся за этой

безличной формой.) Указанная особенность языка морали является одной из предпосылок объективистской онтологии и эпистемологии в этике. Но если мысленно отвлечься от умозрительных реалистических и априористских теорий, по сути связывающих грамматическую безличность с объективно-реальным бытием моральных ценностей либо объективно-истинным знанием добра и долга, то останется голый *психологический факт*: особое, знакомое каждому социализированному индивиду, *субъективное переживание объективности* морального требования – переживание, органически встроенное в психологический механизм морали. По-видимому, именно это переживание индивидом «объективности» источника морали (в ее прежде всего запретительной функции) и имел в виду Зигмунд Фрейд, отождествляя моральные требования, предъявляемые индивиду и принимаемые им, с неким неперсонифицируемым началом – *Super-Ego*, живущим в бессознательном отсеке человеческой психики.

Можно сказать, что каждый моральный субъект является «стихийным объективистом»: если бы он подверг рефлексии свое непосредственное переживание морального требования или моральной оценки и смог дать теоретическую интерпретацию полученных результатов, то итогом этих процедур явилась бы некоторая объективистская (скорее всего – реалистическая) теория, – хотя в случае религиозно-мистического склада ума данного индивида источник морального требования, по-видимому, персонифицировался бы в Боге или иной сакральной личности. С точки зрения современных теоретиков этического реализма, знакомое любому носителю моральных ценностей *переживание* их объективности достоверно свидетельствует об их реальном *существовании* вне и независимо от субъекта. В свою очередь, этический субъективизм, отвергая тезис об объективном бытии ценностей, объявляет упомянутое переживание объективности «иллюзией». Теоретический компромисс, как было показано выше, предлагают *квазиреалисты* (С. Блэкберн и др.): они солидарны с субъективизмом в его *концептуальном* отрицании внечеловеческой реальности «добра» и пр., но вместе с тем полагают, что это отрицание не имеет прямого отношения

к моральной *практике*, необходимым условием которой является убежденность морального субъекта в том, что нашим моральным понятиям соответствуют некие объективные реалии. Правда, квазиреализм фактически тоже (как и субъективизм) признает подобную убежденность иллюзией, но иллюзией необходимой и полезной, и в этом отношении его позиция близка к так называемому «фикционализму»[28].

На мой взгляд, необходимым элементом бытия и функционирования морали является не убеждение индивида в объективном бытии моральных ценностей, т. е. не некая «точка зрения» на этот счет, а само *переживание* объективности. Речь идет не просто о другом наименовании того же феномена, но именно о другом феномене – не «когнитивном», а особом психологическом, который, как и многие иные (прежде всего – эмотивно-волевые) феномены психики, не находится в «познавательном» отношении с какой бы то ни было реальностью. «Иллюзорными» в принципе могут быть только когнитивные элементы сознания (духовного мира, психики); что же касается «переживания объективности», то оно, не будучи когницией, не может быть ни истинным, ни иллюзорным; это – особая, *квазиобъективная* реалия психики, специфичная для морального сознания и составляющая психический субстрат того, что принято называть «имперсональностью» моральных норм и оценок.

Другое проявление квазиобъективности моральных ценностей – это *содержательная общезначимость* моральных принципов и норм. Слово «общезначимый» в русском языке имеет несколько размытый смысл, ему трудно найти более или менее точный аналог в других языках. В рассматриваемом здесь контексте общезначимость может трактоваться либо как фактическая «общепринятость» определенных моральных норм, либо как их «обязательность» для всех людей (или вообще «разумных существ»), – даже если кто-то из них не принял эти нормы в качестве собственных внутренних установок. Далее я буду иметь в виду только первое из отмеченных значений, поскольку факт «общепринятости» тех или иных норм в принципе поддается эмпирической верификации

или фальсификации, т.е. осмысленному обсуждению, тогда как «общеобязательность» норм морали – это спекулятивная конструкция, являющаяся частью трансценденталистских (реалистических и эпистемологических) учений и не поддающаяся интерпретации в социально-психологических категориях.

Если действительно имеется единое для всех моральных субъектов, принятое ими всеми содержание нравственных ценностей, т.е. если эти ценности являются *надындивидуальными* (и надгрупповыми), то именно в *этом* смысле их можно квалифицировать как «объективные». Признание же их объективными в более строгом смысле слова предполагает в качестве необходимого условия присущность им *надчеловеческого* и вообще *надсубъективного* статуса. А так как наличие у них подобного метафизического статуса недоказуемо без погружения в стихию мифологии и философской спекуляции, остается в силе указанный «смягченный» вариант объективности, т.е. надындивидуальность. Это свойство моральных норм можно рассматривать как показатель их квазиобъективности, поскольку они объективны по отношению лишь к отдельной личности или какой-либо локальной группе, но в то же время субъективны в силу их всецелой принадлежности к духовному миру человека как рода.

Но существуют ли общезначимые (в оговоренном выше ограниченном смысле) моральные принципы и нормы?

Одна из ошибок этического субъективизма и релятивизма – это игнорирование специфики моральных ценностей, чрезмерно широкое понимание морали, в результате чего действительное многообразие *обычаев и нравов*, включающих в себя разные – отнюдь не только моральные – ценностные установки, выглядит как многообразие именно *моральных норм*. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разноголосица вовсе не так значительна, как это представляется при поверхностном, недифференцированном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо стабильность, единообразие моральных норм имеет свои границы в социальном пространстве и времени. Что же в таком случае сле-

дует понимать под общезначимостью (и, следовательно, квазиобъективностью) моральных ценностей?

Для того чтобы признать содержательную устойчивость морали, нет надобности обособлять ее от действительной истории, помещать ее в умопостигаемый мир или в неизменную природу человека. Если общезначимые содержательные признаки морали действительно наличествуют в конкретном разнообразии норм, то обнаружение этих признаков не означало бы доказательство правоты этического объективизма в его реалистической и априористской ипостасях, отрывающего «абсолютную мораль» от «эмпирического человека»; содержательная общезначимость моральных норм вполне объяснима действием естественных – социальных и, возможно, также природных – детерминирующих факторов.

Абстрактно-всеобщее нормативное содержание, специфичное для морали, всегда воплощено в исторически-конкретных формах. В моральном сознании одновременно и разновременно живут и функционируют (а) конкретно-ситуативные предписания и оценки, (б) нормы и принципы «среднего» уровня общности, например, так называемые «простые нормы нравственности», и (в) предельно общие положения типа «золотого правила нравственности» или кантовского «категорического императива». Чем абстрактнее норма, т.е. чем беднее ее содержание, тем шире ее ареал, тем меньше она привязана к ограниченным условиям места и времени, тем ближе она к общезначимости, общепринятости. Более общие нормы обычно используются в качестве «объективного» или, правильнее было бы сказать, *квазиобъективного* критерия правильности частных норм и оценок.

Но опять возникает тот же вопрос: если критерии моральности в конечном счете одинаковы для всех, то почему разнообразные моральные коллизии неизменно сопутствуют нашей жизни? Выше (при изложении дискуссий объективистов и субъективистов в аналитической философии) уже приводились некоторые соображения на этот счет; говорилось, в частности, о том, что моральные споры могут возникать вследствие недостаточной (или неодинаковой) информированности людей

о предмете спора, а также из-за несовпадения культурно-мировоззренческих посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию, и, конечно, из-за того, что «чисто моральный» спор вообще случается крайне редко, обычно в нем присутствуют те или иные интересы, лишь прикрываемые моралистическими софизмами и демагогией.

Общий путь разрешения подобных коллизий – не поиск или изобретение единых критериев морали (эти критерии и так имеются, хотя не всегда рефлексированы и вербализованы), а достижение единого понимания ситуаций, порождающих моральные разногласия, и – что является, несомненно, самой главной и трудной задачей – практическое решение тех социальных (экономических, политических, религиозных, национальных и пр.) проблем, моральная составляющая которых хотя и выдвигается часто на первый план, но в действительности не определяет глубинную суть большинства конфликтов.

Примечания

[1] См.: *Максимов Л.В.* Аналитическая этика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 100.

[2] *Shafer-Landau R.* Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // Philosophy & Phenomenological Research, 54, 1994. P. 331.

[3] Ibid. P. 335.

[4] Ibid. P. 343–344.

[5] Ibid. P. 333–334.

[6] *Chew M.Y.* (Wolfson College). A Taxonomy of Moral Realism (URL = http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthChew.htm)

[7] *Chew M.Y.* Ibid.

[8] *Brink D.O.* Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 7.

[9] См.: *Kirchin S.* Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism // Taylor & Francis Journals Inquiry Issue: V. 43, N. 4 / December 1, 2000. Pages: 413–427; *Tollefsen C.O.* (University of South Caroline). McDowell's Moral Realism and the Secondary Quality Analogy. May 2000 (URL = http://disputatio.com/articles/008-3.pdf); *McDowell J.* Values and Secondary Qualities, In: *T. Honderich* (ed.). Morality and Objectivity. Boston: Routlege and Kegan Paul Ltd., 1985.

[10] См.: *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. Oxford: Clarendon Press, 1993; Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? // Inquiry 42, 1999.

[11] *Mackie J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. New York: Viking Penguin Inc., 1977.

[12] *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. P. 152–153.

[13] См.: *Tenenbaum S.* Quasi-Realism's Problem of Autonomous Effects // The Philosophical Quaterly. V. 53, No. 212. July 2003.

[14] См.: BEARS: Simposium on Dworkin (URL = http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html)

[15] *Felux J.M.* A Defense of Moral Objectivism (URL = http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html)

[16] *Rescher N.* Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Nôtre Dame, Ind.: University of Nôtre Dame Press, 1997.

[17] *Rescher N.* Moral Absoluts. New York etc.: Lang, 1989.

[18] *Rescher N.* Objectivity... P. 8, 16, 32, 13.

[19] Знаковыми фигурами, олицетворяющими субъективистскую линию в аналитической этике XX века, являются – если судить по частоте упоминаний их имен в соответствующем контексте – Б. Рассел, А. Айер и Ч. Стивенсон.

[20] *Huemer M.* (Rutgers University). Moral Objectivism. (URL = http://www.user-friendly.net/articles/objectivism.htm)

[21] Ibid.

[22] См.: *Максимов Л.В.* О субъективистских течениях в современной философии морали // Этическая мысль. Вып. 5. М.: ИФРАН, 2004.

[23] См.: *Юма Принцип* // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 601–602.

[24] Так, Р. Дворкин полагает, что обоснование утверждения «Геноцид безнравственен» зависит от принятия платонистской (объективистской) концепции; поэтому «если платонизм должен быть 'разоблачен' как ложная теория, то и мораль должна быть 'разоблачена' вместе с ним» (*Dworkin R.* Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs 25, no. 2 [1996]. P. 230)

[25] Последний из названных тип объективистских концепций получил развитие лишь в последние годы. Он представлен, в частности, в уже отмеченной работе Н. Решера «Моральные абсолюты» (сноска 17), а также в книге Г.В. Кузнецовой и Л.В. Максимова «Природа моральных абсолютов» (М.: Наследие, 1996).

[26] Антикогнитивистское понимание морали имеет достаточно широкое представительство в современной западной этике. Эта позиция, которую я разделяю, подробно описана в книге: *Максимов Л.М.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.

[27] Основные темы и направления указанной критики приведены в Интернет-публикации: *Frame J.M.* Topics in Apologetics. (URL = http://www.thirdmill.org/files/english/practical_theology/PT.Frame.ProblemsofApologetics.doc)

[28] См. мою статью «О субъективистских течениях в современной философии морали» (сноска 22).

Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму

Во все века проповедовалось много прекрасной морали, но обоснование ее всегда было неудачным.

А. Шопенгауэр. Об основе морали

Повеления без оснований составляют только обнаружение воли сильного, который требует повиновения от беспомощного.

И. Бентам. Из письма Александру I

Может ли нормативная этика – т.е. этика, которая не только описывает и объясняет факты нравственной жизни общества, но и сама постулирует определенные нормы и принципы морали, – быть наукой? Большинство современных философов и логиков дает отрицательный ответ на этот вопрос. По их мнению, нормативная этика не может быть наукой, потому что ее суждения не могут быть научно (логически правильно) обоснованы. Для подобного скепсиса имеется достаточно оснований, и основания эти известны с древнейших времен.

Наверное, софисты первыми стали говорить, что в мире нет ни добра, ни зла, и, следовательно, невозможно выводить нравственные требования из природы вещей. Можно сказать, что с этого утверждения началось самостоятельное моральное мышление, подорвавшее ту стихийную нравственность, которая без всякого размышления связывала индивида с законами, нравами и обычаями его народа. Мысль, что нет ничего, что было бы само по себе хорошо или плохо, явилась у софистов результатом наблюдения за разнообразием и частой сменой того, что до́лжно считать нравственным и справедливым. Если бы понятия о добре и зле, справедливом и несправедливом вытекали из природы вещей, они были бы неизменными, но поскольку это не так, постольку все этические понятия суть человеческие установления и могут быть изменяемы в зависимости от благоусмотрения общества.

Независимость практических решений от теоретических истин была очевидна для Аристотеля. Он упрекает Платона за то, что тот смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе. «Это благо не имеет отношения к добродетели как таковой, – говорит Аристотель. – Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего» (ММ, 1182а, 25–30). Согласно Аристотелю, имеют значение не теоретические обоснования добродетели, а скорее психологические условия ее формирования (представления о счастье как высшей цели; представления о мере как средстве достижения счастья и т.п.), которые, в свою очередь, определяются окружающей человека социальной средой или государством. Поэтому этику Аристотель относил не к сфере теоретического знания, а к сфере политической мудрости.

В XVIII веке Д. Юм советовал обратить внимание на то, что во всех этических трактатах обычно употребляемая связка «есть – не есть» незаметно подменяется связкой «должно – не должно». На самом деле нет никакой логической возможности перейти от утверждений со связкой «есть» к утверждениям со связкой «должно». «Уверен, – писал Юм, – что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познаются разумом»[1]. Познание Юм однозначно связывал с открытием фактов, а поскольку никаких «моральных фактов» не существует, постольку, по его мнению, мораль должна быть отнесена к сфере иррациональных эмоций.

Наконец в XX веке Дж.Э. Мур доказал, что все рассуждения о том, что́ есть истинное добро или в чем состоит подлинное счастье, обречены на провал, так как изначально основаны на ошибочном приравнивании значения этических терминов к свойствам объективных явлений, которые почему-либо уже считаются ценными. Мур назвал эту ошибку «натуралистической»: «Если смешивать “добро”, которое не является в собственном смысле каким-то естественным предметом, с любым естественным предметом, тогда есть причина назвать это натуралистической

ошибкой»[2]. В то же время Мур настаивал, что никаких иных, «безошибочных», способов определить, что́ есть добро, не существует. И хотя сам Мур склонялся к возможности интуитивного знания добра, его последователи среди логических позитивистов (Р. Карнап, А.Дж. Айер, Ч. Стивенсон) пришли к однозначному выводу, что этические термины не обладают значением, являются лишь выражением эмоций и выполняют в языке те же функции, что и междометия.

Итак, софисты, Аристотель, Юм, Мур, а также многие другие мыслители прошлого и настоящего утверждают, что нет никакой возможности совершить логический переход от утверждений о сущем к утверждениям о должном, от дескриптивных (информативных) суждений к суждениям прескриптивного (предписывающего) характера. «Можно считать твердо установленным, – пишет современный автор (Л.В. Максимов), – что правильное логическое обоснование морали, то есть дедуцирование моральных суждений из внеморальных, невозможно. Это – не "точка зрения" Юма или Мура, с которой можно спорить. Это – проявление логических законов, столь же непреложных, как законы природы»[3]. В философском плане этот логический закон говорит о том, что ценности и нормы не являются чем-то объективным и что выражающие их суждения не могут быть ни истинными, ни ложными.

И тем не менее, вопреки «непреложному логическому закону», этическая мысль постоянно возвращалась к попыткам найти объективные основы нравственности. Совершалось это по одной и той же схеме.

Во времена софистов появляется Сократ, который, как и софисты, скептически относится к метафизике, однако, в отличие от них, считает, что в нравственной сфере возможно абсолютное и достоверное знание, и это дает толчок для развития платонизма, в котором нравственные требования выводятся из объективно существующих идей-архитипов.

Вслед за Аристотелем Эпикур полагает, что в основе добродетели лежит стремление к счастью. Однако, в отличие от Аристотеля, он не сомневается, что у всех людей при любых обстоятельствах представления о счастии оди-

наковы. И в философии стоиков это убеждение превращается в идею, согласно которой нравственность есть лишь частное проявление объективного закона природы.

Вслед за Д. Юмом И. Кант утверждает, что нравственные требования нельзя вывести ни из метафизического знания, ни из божественного откровения, ни из эмпирических фактов. Однако, уже в отличие от Юма, Кант полагает, что нравственный закон обладает таким же всеобщим и необходимым характером, как и теоретическая истина. И это дает повод для объективации морали в философии Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, развитие этики можно представить следующим образом: критика нравственного объективизма приводит к идее автономии морали и к нравственному релятивизму; затем в рамках автономной морали философы пытаются найти нормы, обладающие свойствами теоретической истины (всеобщностью и необходимостью); а нравственная норма, которая описана как теоретическая истина, дает повод рассматривать ее в качестве отражения чего-то существующего в объективной действительности. Этическая мысль постоянно возвращается на «круги своя».

В XX веке существенных изменений в этике не произошло. Многовековая критика нравственного объективизма не возымела результатов. По-прежнему влиятельны различные формы натурализма, утилитаризма, интуитивизма. По-прежнему наибольшим авторитетом пользуется религиозное обоснование морали. Таким образом, в современной моральной философии либо вообще отрицается возможность обоснования морали и допускается этический релятивизм[4], либо используются традиционные, известные, по крайней мере, с XIX века формы такого обоснования. Впрочем, существует и третья, промежуточная точка зрения, отрицающая и возможность обоснования морали, и нравственный релятивизм. В нашей литературе эта точка зрения наиболее убедительно изложена в уже цитировавшейся книге Л.В. Максимова.

Согласно Л.В. Максимову, «разумно обосновать моральные принципы невозможно и практически не нужно»[5]. По его мнению, признание необоснованности морали не ведет

к моральному релятивизму, так как единство моральных принципов является не «метафизическим», а фактическим, то есть складывается в повседневной моральной практике, а не доказывается мыслителями-теоретиками. Таким образом, Максимов относит нормативную этику к прерогативе обыденного сознания и признает права теоретического сознания лишь в сфере метаэтики, то есть в сфере логического, лингвистического и социологического анализа уже сложившейся нравственности.

Л.В. Максимов, по-видимому, придерживается того традиционного (романтического по своим истокам) взгляда на культуру, согласно которому развитие культуры идет, так сказать, «снизу вверх», от коллективного сознания народных масс к своему рефлексивному выражению в теоретической и художественной деятельности. С этой точки зрения религиозная проповедь, моральная философия, жизнеучительная литература суть различные формы рефлексии над обыденным моральным сознанием той или иной эпохи. Недостаточность такого подхода, на мой взгляд, состоит в том, что он исключает сознательное творчество в сфере нравственности, делает необъяснимым возможность моральных нововведений и, по сути дела, отрицает существование нравственного прогресса. Но факты истории свидетельствуют, что такой прогресс существует. Будда и Конфуций, Моисей и Иисус Христос не рефлексировали над уже сложившейся в народе нравственностью, а создавали новые принципы и нормы человеческой жизни, «открывали» иную, ранее неведомую людям жизнь. И сейчас у нас нет никаких оснований считать, что нормы и принципы, по которым мы живем, являются наилучшими из возможных. Если бы люди в своей нравственной жизни ориентировались лишь на то, что уже существует в обыденном сознании, они никогда не вышли бы из состояния дикости.

Несколько иную позицию по отношению к обоснованию морали занимает в наши дни А.А. Гусейнов. Согласно Гусейнову, в истории постоянно имеют место нравственные конфликты. Моральные кодексы различных культурных и социальных групп, приходя в соприкосновение друг с другом, неизбежно конфликтуют, и в таких

ситуациях возникает необходимость в, говоря словами И. Канта, «арбитражной функции философского разума». При этом возможны различные этические стратегии: догматическая, которая объявляет истинными одни кодексы и отвергает другие; релятивистская, которая вообще ставит под сомнение существование единой морали. Но главной стратегией в истории европейской морали была критическая стратегия, в результате которой конфликтующие кодексы поведения интерпретировались как равноценные, нравственно нейтральные, и вырабатывалось более широкое понимание морали. Таким образом, нравственный прогресс, согласно Гусейнову, состоит во все большем детабуировании социальных норм, нарастании эмансипации человека от морального диктата и одновременно в выявлении подлинной, всеобще-необходимой сущности морали. «В реальном историческом опыте, – пишет он, – происходил и происходит процесс уточнения собственных границ морали, в ходе которого выясняется, что мораль имеет более всеобщую и устойчивую природу, чем каждый раз принято думать»[6].

С приведенными соображениями нельзя не согласиться. Однако надо заметить, что нравственный прогресс состоит не только в нравственном детабуировании некоторых социальных норм, но и в создании новых «табу», новых кодексов морали. Человечество стало более нетерпимо ко многим явлениям жизни, которые еще несколько веков назад казались само собой разумеющимися: к пыткам, к мучительным видам казней, к уничтожению мирного населения во время войн и т. п. А в наши дни в сфере медицины, экологии, демографии вырабатываются такие нормы, о которых еще сто лет назад никто не мог и подумать. Таким образом, нравственный прогресс состоит не только в расширении морали, но и в ее «сужении», в определенном нормотворчестве.

Итак, не следует отказываться от нормативной этики как самостоятельной теоретической деятельности. Однако именно к этому подводит ситуация, которая сложилась в этой дисциплине, когда либо вообще отрицается возможность существования какой-то дисциплины, либо в этой дисциплине используются методы, логическая несостоя-

тельность которых давно доказана, нельзя назвать иначе как ситуацией кризиса. В XX веке аналогичный кризис пережили многие науки: математика, физика, психология, история. В результате в этих науках произошла революционная смена парадигм. В нормативной этике кризис оказался затяжным. И возможности этой науки в будущем необходимо связать с радикальным изменением характерных для нее методов рассуждения и представлений о своем предмете. Какова может быть общая направленность этих изменений? Попробую сделать некоторые предположения на основе аналогии.

В начале XX века кризисная ситуация сложилась в математике. Казавшийся ранее незыблемым фундамент математического знания был разрушен открытием парадоксов теории множеств. В результате сложились три программы выхода из кризиса – логицизм (Г. Фреге, Б. Рассел, А. Уайтхед), формализм (Д. Гильберт), интуиционизм (Л.Э.Я. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг), и каждая из них представляла собой переосмысление обоснования математики. В рамках настоящей статьи нет ни возможности, ни необходимости рассказывать об истоках этого кризиса, раскрывать суть найденных парадоксов или описывать содержание всех трех программ. Однако на последней программе – интуиционизме следует остановиться, так как высказанные здесь идеи имеют, как мне кажется, некоторое отношение к этике.

Основной тезис интуиционистов гласил, что существование в математике – это то же самое, что конструктивность или «построяемость». «В изучении умственных математических построений, – писал А. Гейтинг, – "существовать" должно означать то же самое, что и "быть построенным"»[7]. Математические объекты не даны все сразу и не существуют реально, подобно, например, физическим объектам. Все они – результаты процессов построения, осуществляемых по средствам определенных конструктивных операций. Всякое иное понимание существования в математике объявлялось интуиционистами «метафизикой», не имеющей никакого отношения к математическому знанию. Причем, по их мнению, эти конструктивные операции являются мыслительной активностью, не зависящей ни

от языка, ни от логики. Поэтому невозможно ни свести математику к логике, что пытались сделать сторонники логицизма, ни истолковать математику как язык математических символов, на что претендовали формалисты. Язык и логика являются, согласно интуиционистам, не средствами обоснования математических истин, а лишь средствами их сообщения. Единственным средством обоснования в математике являются построения. Эти идеи интуиционизма получили развитие в отечественной конструктивной математике А.А. Маркова, Н.А. Шанина и др., где понятие о конструктивных процессах было уточнено с помощью теории алгоритма.

Важнейший аспект интуиционистской (конструктивистской) математики заключался в переосмыслении понятия бесконечности. Бесконечность, утверждали интуиционисты, никогда не должна рассматриваться как законченная целокупность. Например, утверждение, что существует бесконечно много натуральных чисел, вовсе не означает, что все натуральные числа существуют сами по себе в какой-то области «идеальных объектов». Скорее всего, это утверждение означает, что для любого натурального числа мы можем установить большее число, например прибавив к нему единицу. Поэтому интуиционисты отвергли абстракцию *актуальной бесконечности* и заменили ее абстракцией *потенциальной осуществимости*, то есть вместо идеи завершенной бесконечности выдвинули идею бесконечности становящейся.

Хотя интуиционисты не придавали большого значения логике, в 1930 году А. Гейтинг построил формально-логическую систему, которая может применяться в конструктивной математике. Особенность интуиционистской (конструктивной) логики состоит в том, что в ней не всегда действуют некоторые законы классической логики: закон исключенного третьего, закон двойного отрицания, закон приведения к абсурду. Так, закон исключенного третьего, верный для конечных множеств, не действует для бесконечных множеств. По отношению к находящимся в становлении бесконечным множествам невозможно определить, какова будет последующая альтернатива, и, следовательно, если не удалось найти элемента с требуемы-

ми свойствами, ни утверждение о существовании такого элемента, ни отрицание этого утверждения не является истинным. Согласно интуиционистам, логические законы зависят от того, к чему они применяются.

В нашей литературе уже высказывалась мысль, что выводы интуиционизма и конструктивизма имеют значение не только для математики, но и для конструктивных процессов любого рода: технического творчества, искусства, экономической и правовой деятельности и т. д.[8]. А известный отечественный логик и математик А.С. Есенин-Вольпин предлагает использовать некоторые принципы интуиционизма даже в обосновании естественно-научного знания. Согласно ультраинтуиционизму (именно так Есенин-Вольпин называет свою программу), поскольку никакие естественно-научные утверждения не являются абсолютными истинами, в обосновании научного знания понятие *несомненности* должно быть заменено понятием *неоспоримости*. Доказательством суждения является любой «честный прием», делающий это суждение неоспоримым, причем особую роль Есенин-Вольпин отводит применению определений. «При всей логической запутанности этих проблем, – пишет он, – существует, по крайней мере, один честный – т.е. свободный от насилия и обмана – прием, делающий многие суждения неоспоримыми. Это – применение определений, к какой бы области они ни относились. Поскольку *сукой*, по определению, называется самка собаки, а связка есть, тоже по определению, означает названа, утверждение *самка собаки есть сука*, считается истинным в силу этих определений... При всей тривиальности этого примера здесь все же истина принимается на основании честного приема, делающего суждения неоспоримыми, и этот прием... я предлагаю считать доказательством этого суждения»[9]. Из приведенной цитаты видно, что основания наук Есенин-Вольпин усматривает в номинальных, а не реальных определениях. Ультраинтуиционистская программа обоснования научного знания с неизбежностью влечет за собой своеобразный ультраноминализм.

Я не берусь судить, насколько интуиционизм применим в обосновании естественных наук. Но к этике интуиционистские и конструктивистские программы имеют, на мой

взгляд, прямое отношение. Математика и этика схожи, по крайней мере, в одном: объекты обеих дисциплин не являются «метафизическими» сущностями и не существуют в реальности, в отличие от физических объектов. В обоих случаях речь идет о результатах конструктивных процессов. В этике, как и в математике, «существовать» означает «быть построенным». Поэтому допустимо предположить возможность создания *конструктивной нормативной* этики. В свете современных представлений старинная спинозовская идея обоснования этики математическим способом не кажется наивной и абсурдной.

Основная ошибка как сторонников обоснования морали, так и тех, кто в принципе отрицает возможность такого обоснования, состоит в отождествлении обоснования с объективностью и истинностью. Как справедливо отмечает крупнейший представитель современной английской философии морали Р. Хэар, ошибочно считать, что «разум проявляет себя только через познание, т. е. установление фактов или открытие истин», и что «быть рационалистом в понимании морали – значит непременно быть дескриптивистом (т. е. верить в то, что существуют моральные факты, которые подлежат познанию)»[10]. Впрочем, сам Хэар так и не отвечает на вопрос, каким же должно быть рациональное обоснование морали, ограничиваясь общим пожеланием «по мере сил... развивать свои мыслительные способности, ибо у нас нет другого надежного руководителя и авторитета, помимо собственного разума»[11]. Но опыт конструктивной математики как раз и показывает, как возможна недескриптивная наука, наука, в которой не мысли надо привести в соответствие с объектом, а объект в соответствие в мыслями о нем, в которой объект как предмет познания вводится нами посредством определения[12].

Важнейшим положением конструктивной этики должен стать тезис, согласно которому определения основных нравственных понятий являются не реальными, а номинальными определениями. Утверждение «добро есть удовольствие и отсутствие страданий» (И. Бентам) является неоспоримым в том же смысле, в каком неоспоримо утверждение «сука есть самка собаки», т. е. оно является неоспоримым в силу принятых определений. С этой точки

зрения критика Дж.Э. Муром содержащейся в этических рассуждениях «натуралистической ошибки» бьет мимо цели. Ошибка самого Мура состояла в том, что он не учел номинальный характер определений в этике. Как справедливо отмечает Л.В. Максимов, «невозможность реальных определений добра не служит препятствием для номинальных определений. И сколько бы ни иронизировал Мур по поводу никчемных, как ему кажется, дефиниций, фиксирующих «человеческие представления о добре», сам он в своей критике различных этических концепций фактически опирается на общечеловеческое понимание морально доброго»[13]. Неизбежность номинализма в этике более очевидна, чем неизбежность номинализма в естественных науках.

Аналогом математической конструктивности в этике должно стать понятие *выполнимости*. Существование нормы определяется ее выполнением; не может существовать нормы, которая не могла бы быть выполнена. Поэтому выполнимость следует рассматривать как доказательство нормы. Причем речь идет не только о физической возможности осуществления предписанного действия, но и о его согласованности (непротиворечивости) с уже существующими моральными предписаниями. Невыполнимой должна считаться такая норма, выполнение которой исключает выполнение какой-либо уже устоявшейся нормы. А кодекс, в котором выполнение одной нормы исключает выполнение другой, должен считаться противоречивым.

Важнейшим следствием такого подхода к этике должна стать замена традиционной абстракции *всеобщности* (*общезначимости*) и *необходимости* моральных требований абстракцией их *потенциальной выполнимости*. Если абстракция всеобщности и необходимости моральных норм соответствует установкам этического догматизма, призывающего к выполнению долга вопреки обстоятельствам, а ее отрицание ведет к релятивизму, допускающему возможность существования взаимоисключающих нравственных ориентаций, то абстракция потенциальной выполнимости отвечает идеалу *ситуативной этики*, предполагавшей «гибкое» применение норм в зависимости от обстоятельств.

Наконец, особо следует отметить, что в этике, как и в любой другой конструктивной дисциплине, не всегда действует закон исключенного третьего. Часто мы не можем утверждать ни что некое действие всегда является морально хорошим, ни что оно никогда не является таковым. Иными словами, в этике имеют место такие ситуации, когда ни суждение, утверждающее данную норму, ни отрицание этого суждения нельзя считать истиной.

Разработка конструктивной нормативной этики – дело будущего. Сейчас важно подчеркнуть лишь принципиальную идею. Пора перестать смотреть на моральные требования как на объективные законы жизни, «подаренные» нам Богом, Природой или Историей. Никто нас ни к чему не обязывает. Нравственные нормы – такое же изобретение человечества, как, например, велосипед. И нет необходимости ни выбрасывать велосипед на свалку, ни отказываться от создания более совершенных видов транспорта... В свое время Н.А. Бердяев писал: «Свобода есть... не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»[14]. В конструктивной этике эта интуиция Бердяева может получить рациональное выражение.

Примечания

[1] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. I. М., 1965. С. 618.

[2] *Мур Дж.Э.* Принципы этики. М., 1984. С. 71.

[3] *Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали: логико-когнитивные аспекты. М., 1991. С. 81.

[4] К направлениям, отрицающим возможность обоснования морали, следует отнести и основанную Ч. Перельманом школу «неориторики», в которой обоснование морали сводится к риторическому воздействию на сознание, то есть к суггестии. См.: *Perelman Ch.* Justice, law and argument. Dordrecht, Boston, London, 1980.

[5] *Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали. М., 1991. С. 12.

[6] *Гусейнов А.А.* Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 61.

[7] *Гейтинг А.* Интуиционизм. Введение. М., 1965. С. 10.

[8] См.: *Бродский И.Н.* О специфике технического знания // Философские науки. 1981, № 3; его же: Техническое знание и конструктивные процессы // Творческая природа научного познания. М., 1984.

[9] *Есенин-Вольпин А.С.* Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программе оснований математики и естественнонаучном мышлении // Вопросы философии. 1996. № 8. С. 101.

[10] *Хэар Р.* Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 9.

[11] Там же. С. 21.

[12] С точки зрения логической семантики дескриптивные суждения отличаются от суждений прескриптивного характера, к которым относятся все суждения этики, тем, что в случае дескриптивов необходимо слова привести в соответствие с миром, а в случае прескриптивов – мир в соответствие со словами о нем. См.: *Searl J.* Expression and meaning. Cambridge. 1979. P. 3–4.

[13] *Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали. С. 80.

[14] *Бердяев Н.А.* Самопознание. Л., 1991. С.70.

А.В. Прокофьев

Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арендт)

Задача данного исследования – проследить то воздействие, которое может оказать анализ творческого наследия Х. Арендт на прояснение фундаментальной неоднородности целей, нормативов и языка морали, создаваемой соприсутствием в ней социально-дисциплинарных и индивидуально-перфекционистских элементов. Неоднородность, о которой идет речь, неоднократно обсуждалась в отечественном этическом сообществе в особенности в связи с вопросом о возможности моральных аргументов в пользу социального принуждения и прямых насильственных действий. В ходе этого обсуждения возникла определенная и довольно целостная позиция. Она открыто выражена в работе Р.Г. Апресяна «Перфекционистский и дисциплинарный языки морали» и имплицитно присутствует в его публикациях по проблемам этического смысла талиона и содержания принципов справедливой войны[1]. Автор данной статьи в своих работах также неоднократно полагался на нее[2]. Краткое изложение этой позиции выглядит следующим образом.

Социальная этика и перфекционистская нравственность

Перфекционистская система ценностей и совокупность жизненных стратегий нацелены на совершенствование жизни в соответствии с устремленностью к идеалу, на возвышение и кропотливую проработку различных форм духовной практики. Именно эти процессы в рамках перфекционистского подхода делают жизнь достойной того, чтобы ее прожить, делают просто жизнь «благой жизнью». Главным способом приобщения к «благой жизни» является формирование безупречного по своей структуре и способностям сознания. Направленная же вовне деятельность служит только своеобразным критерием для самоконтроля и оценки другими людьми действительной ценности достигнутых состояний сознания.

Так как значение слова «совершенство» связано с полнотой и законченностью проявлений определенного феномена, то это с неизбежностью порождает вопрос о степени интегральности совершенствования по отношению к многообразию объективных благ и ценностей, делающих жизнь человека достойной высокой оценки. Поэтому исследователю-феноменологу противостоит не единая перфекционистская концепция, а целый комплекс специфических перфекционистских учений и стратегий. Речь идет как минимум о моральном, религиозном (или мистическом), эстетическом и теоретическом перфекционизмах. Область утилитарно-прагматической деятельности выпадает из этого ценностного поля, поскольку совершенствование средств выживания или средств увеличения благосостояния носит принципиально инструментальный характер, а их конечная цель – удовлетворение потребностей и предпочтений – не создает особой сферы автономной и ответственной активности.

Среди указанных выше типов перфекционизма моральный оказывается наиболее уязвимым для критики и наименее чистым по структуре. С точки зрения религиозного и эстетического перфекционизма мораль может выглядеть как сомнительная точка приложения усилий по самосовершенствованию в связи с двумя обстоятельствами: неизбежным присутствием рестриктивной нормативности (своеобразной антитезы творчества и свободы) и концентрацией на человеке в качестве высшей цели и ценности самой по себе. Чтобы избежать подобных упреков, перфекционистская нравственность стремится к тому, чтобы формализованные нормы играли в ней довольно ограниченную и вспомогательную роль в сравнении с моральным идеалом, а отношение к другому человеку определялось в свете отношения к трансцендентной реальности. В этом случае появляются глубокие основания для обретения эстетическим и в особенности мистическим перфекционистским опытом этических форм. Однако именно это стремление приводит к значительному расхождению основных целей и средств перфекционистского и социального измерений морали.

Социальная этика, в отличие от перфекционистской нравственности, реализует себя в области организации жизни индивидов в рамках больших и малых сообществ. Согласно формулировке Р.Г. Апресяна, для данного аспекта морали или ее ограниченного прочтения «критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы»[3]. Достижение таких целей возможно только с помощью регулирования индивидуальных предпочтений и направленных на их реализацию поступков. Последнее, в свою очередь, требует создания механизма взаимного ограничения индивидуального произвола в виде норм, обеспечивающих выполнение определенных обязанностей и гарантий прав индивидов. В отличие от этики совершенствования, в сфере социальной этики с ее преимущественно дисциплинарной функцией поступки господствуют над любыми ценными феноменами психики, например над мотивами. Именно поступки составляют основной полезный выход системы социально значимых нравственных норм и санкций. Если же акцент все же переносится на мотивы, то лишь потому, что, формируя и регулируя их, общество может получить более строгий контроль над поступками.

Подчеркнутый нормативизм приводит социальную этику к тесному соприкосновению с областью права, хотя и не все ее нормы могут и должны быть оформлены в виде законодательных актов. При наиболее широком понимании социальная этика совпадает с единой нормативной областью закона и обычая, за исключением некоторых сугубо процедурных или ритуальных предписаний и запретов. В более узком смысле она представляет собой совокупность ценностных оснований законодательства. Но в любом из приведенных случаев традиционный обычай или гарантированный аппаратом государственного принуждения закон выступают как важные и вполне оправданные рычаги достижения социальной этикой ее регулятивных целей.

Если не принимать во внимание философскую традицию холизма (или социологического реализма), то основной целью социальных систем, определяющей нормативное содержание социальной этики, служит создание

благоприятной среды для каждого члена общества или хотя бы его большинства. Под благоприятной средой подразумеваются, прежде всего, безопасность и благосостояние. Однако одновременно она может определяться и соблюдением некоторых фундаментальных прав, обеспечивающих любому человеку возможность беспрепятственной практической самореализации.

Соединение перфекционизма и социальной дисциплинарности в рамках одного и того же явления выглядит довольно противоречиво. Как можно совместить без взаимных потерь пруденциальную нормативность и трансцендентный зов, приоритетный интерес к социально-значимым последствиям поступка и всепоглощающее внимание к состояниям сознания? Список противоречий можно продолжать и далее. На фоне подобной противоречивости морали неизбежно возникают различные предположения о причинах совмещения под одной и той же номинацией столь разных элементов. Это совмещение может восприниматься либо как искусственное, случайное и даже опасное, либо как необходимое и очень продуктивное.

Существует ряд историко-философских контекстов, в которых данная проблематика преломилась наиболее интересным образом. Таковы, например, воззрения Л.Н. Толстого, Ф. Ницше, Н.А. Бердяева, А. Бергсона, М. Фуко. В этом же ряду следует расположить и политическую философию Х. Арендт. Дальнейшая структура статьи предполагает два уровня ее анализа. Во-первых, демонстрацию того, как в текстах Х. Арендт отражается само базовое разграничение социальной этики и перфекционистской нравственности. И во-вторых, выявление того, как специфически арендтианское восприятие этого разграничения могло бы скорректировать или обогатить обрисованную выше теоретическую схему.

Политическая нравственность против абсолютной морали

Х. Арендт являлась мыслителем, которому неоднородность нравственных нормативов, регулирующих человеческую деятельность, была хорошо знакома. Индивидуальное совершенствование и совместное действие имели для нее отчетливо выраженную специфику в том, что касается

аксиологических оснований. Собственно, для Х. Арендт речь шла не просто о специфике, но о настоящем противостоянии. Политический модус человеческого существования, совсем не свободный от нормативности, заданной вовлеченным в него субъектам, находится в глубоком конфликте со стремлением к индивидуальному моральному совершенству. Это особенно отчетливо видно на примере предлагаемой мыслителем оценки политического значения тех индивидуальных свойств и переживаний, которые традиционно считаются ведущими моральными добродетелями. Они, с ее точки зрения, политически деструктивны. Любовь к ближнему, доброта, совесть, жалость и сострадание, как проявления абсолютной морали, блокируют политическую акцию или коррумпируют ее, превращая в собственную противоположность. Они являются прямой антитезой арендтовской *amor mundi* – заботе о коллективно разделяемом (то есть публично обсуждаемом и преобразуемом) мире.

Абсолютная мораль, как мораль, отталкивающаяся от аксиоматики индивидуального самосовершенствования, имеет, согласно Арендт, два основных выражения, каждое из которых по-своему опасно для политической сферы – высшего и наиболее чистого выражения *vita activa*. Во-первых, речь идет о христианском типе абсолютной морали, который построен на обостренной любви ко всему человечеству и каждому его представителю. Любовь (христианская и не только) снимает дистанцию между людьми, необходимую для политического взаимодействия: «срединное пространство мира, через которое мы и связаны с другими, и одновременно отделены от них, словно расплавляется в огне». Отсюда – «любовь не только аполитична, но даже антиполитична – возможно, это самая мощная из всех антиполитических сил»[4]. Одновременно любовь или прямое сострадание, при всех своих достоинствах, таких, как внутренняя цельность, органичность и неподдельное величие, лишены средств для установления эффективного коллективного взаимодействия и создания долговечных институтов. Они, по убеждению Х. Арендт, демонстрируют неспособность к «логически последовательной и дискуссионной речи,

в которой кто-то говорит кому-то о чем-то таком, что представляет собой интерес для обоих, потому что оно *interest*, то есть существует между ними»[5]. Их речь ограничена прямыми ответами на явно выраженное в звуке или жесте чужое страдание, и сама вполне может быть заменена экспрессивным жестом на фоне абсолютной тишины. Яркое свидетельство тому – многозначительное молчание и жест Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского.

Но дело не только в том, что любовь к ближнему, вполне пригодная для выстраивания повседневных индивидуальных отношений, не годится как способ организации общественно-ролевого, публичного взаимодействия. Не менее важно для Х. Арендт и то, что моральная чувствительность христианства, если она отклоняется от бескомпромиссно ненасильственной позиции и вторгается в область социального принуждения, ведет к беспрецедентному возрастанию жестокости. В качестве простейшего примера она приводит сюжет «Билли Бадда» Г. Мелвилла, где моральная правота и абсолютная чистота героя становятся прямой и непосредственной причиной убийства (OR 85). Однако сострадание в чистом виде не представляет собой глобальной опасности, ибо откликается только на конкретные, единичные случаи чужого страдания. Его роль в публичном пространстве изначально ограничена этим обстоятельством. Гораздо опаснее те преобразования, которые происходят в случае его теоретической и идеологической обработки.

Здесь возникает та парадоксальная линия преемственности, которая, по Х. Арендт, ведет от Христа к провозвестникам и участникам современных революций. Сострадание к единичным страдающим субъектам легко перерастает в абстрактную, генерализированную жалость ко всем, чья жизнь наполнена страданием на систематической основе, ко всем, для кого страдание не случается, а обусловлено структурой общественных институтов. В свете такой абстрактной жалости все страдающие люди сливаются в одного страждущего сверхиндивида, чьи мучения требуют глобального и неотложного действия по их искоренению. Так предельная эскалация насилия

получает нравственную санкцию. В то же время неспособность реагировать на тотальное институционализированное страдание начинает восприниматься как самое страшное выражение зла на индивидуальном уровне. Что также оправдывает насилие, но уже как правомерное наказание за повсеместные себялюбие и эгоизм. Важно, что, в отличие от непосредственного сострадания, генерализированная жалость вполне может быть артикулирована в публичной речи и выйти на агору. Именно это, с точки зрения Х. Арендт, происходит в тот момент, когда европейские революции, начиная с Великой французской, оказываются заражены или отравлены социальным вопросом. Морализирующая политика универсального сострадания и счастья народа оборачивается неограниченной яростью и царством террора. Отзываясь на мысль Паскаля о том, что стремящийся действовать как ангел действует как зверь, Х. Арендт замечает: «Любая попытка воплотить добро в публичной сфере заканчивается появлением преступления и преступности на политической сцене» (OR 93).

Второй тип абсолютной морали, выделяемый Х. Арендт, связан с сократовской позицией по отношению к проблеме совершения и претерпевания зла. Знаменитая фраза Сократа о том, что лучше терпеть несправедливость, чем причинять ее, позволяет Х. Арендт вычленить наряду с абсолютной моралью любви абсолютную мораль совести. В этом случае моральная мотивация имеет открыто центростремительный характер, она сконцентрирована на духовных потребностях отдельного индивида, например на заботе о собственной душе и ее спасении. Моделью для этого типа морального сознания является философская трактовка мышления как диалога с самим собой, который ведется ради обретения внутренней гармонии. Исходной посылкой сократовской абсолютной морали является факт неизбежного сосуществования человека с самим собой – продуктом и средоточием всех своих прошлых деяний, а не факт сосуществования с другими людьми в процессе совместного воплощения коллективных проектов. Другие могут быть, хотя бы временно, исключены из поля зрения, в то время как ты сам дан себе постоянно.

В силу этого негативная самооценка превращается в самое страшное несчастье в жизни человека, в его вечную пытку и проклятие.

Ради того чтобы избежать болезненных уколов совести, можно пожертвовать чем угодно, можно восстать против любого общественного авторитета, любой социальной силы. И если главный предмет моральных сожалений – причиненный другим ущерб, то все действия, грозящие причинением ущерба, должны быть тщательно избегаемы. Главный вопрос для индивида, подходящего к общественной практике с позиций совести, состоит в следующем: если я сделаю нечто, требуемое от меня в качестве платы за полноценное участие в коллективных делах и вместе с тем чреватое ущербом другим людям, то как я смогу дальше жить с самим собой, таким злодеем или убийцей?[6] Если же этот вопрос задается на фоне попыток уточнить содержание этически значимого ущерба в сравнении с моралью повседневности и здравого смысла, то есть на фоне стремления получить дополнительные гарантии «чистой совести», то любая вовлеченность в коллективное действие по сохранению и преобразованию мира оказывается для совестливого человека крайне нежелательна или даже невозможна.

Таким образом, сократовская, негативная вариация абсолютной морали также политически деструктивна, как и позитивная вариация, коренящаяся в христианской этике. Однако, в отличие от христианской морали, сократовская мораль подчас бывает необходима в политической практике. В моменты жесточайших политических кризисов, когда публичная жизнь оказывается безнадежно коррумпирована, аполитичная фигура Сократа приобретает политическое значение. Его «нет», то есть отказ от соучастия в коллективной деятельности по соображениям совести, превращается в оправданную позицию как с моральной, так и с политической точки зрения. Сократ как учитель и люди, убежденные им, оказываются единственной преградой тотальной лжи и насилию, захватывающим публичное пространство. Впрочем, и в том случае, когда неспособность общества к совокупному политическому действию сопровождает и обосновывает уклонение

индивидов от участия в совместных делах (как это происходит в случае с утвердившимися тоталитарными диктатурами), над сократовской позицией будет постоянно нависать мысль о субъективности любых выводов о собственном бессилии и бессилии общества (CR 49).

Наконец, последним политически деструктивным следствием абсолютной морали является ее ожесточенная и бескомпромиссная борьба с лицемерием. Ранг добродетели правдивости, понимаемой как абсолютная искренность при презентации своих мотивов, с точки зрения Х. Арендт, крайне завышен в обеих версиях абсолютной морали. Если сократовское требование «будь таким, как ты хотел бы выглядеть в оценках других людей», перенести в публичное пространство, то это приведет к необходимости постоянного публичного покаяния и общественного контроля над чистотой помыслов каждого участника политического взаимодействия. Однако сам характер человеческого «сердца», темного и сокрытого от всех, кроме Господа Бога, таков, что любой человек, поставленный перед необходимостью идентифицировать свои глубинные мотивации и «честно» сообщать о них, автоматически, силой вещей превращается в лицемера (OR 96). Многие отталкивающие эксцессы робеспьеровской политики были обязаны своим появлением именно его стремлению к разоблачению лицемерия. Нескончаемый поиск неискренности в словах и поступках реальных и возможных союзников лишал их статуса политических контрагентов, разрушал все потенции взаимного доверия и эффективного взаимодействия. Именно поэтому Х. Арендт очень высоко оценивает политическую мудрость Макиавелли, сконцентрированную в противостоящей абсолютной морали политической максиме индивидуального существования: «кажись таким, каким хочешь быть» (OR 101). Но ведь и в самом деле, тщательно играть роль добродетельного человека – не самое худшее дело. Именно так созидается и воспроизводится добродетель в успешных человеческих обществах.

Все недостатки абсолютной морали, вынесенной за пределы узкого круга сугубо приватного существования, наиболее ярко оттеняет такое специфическое явление XX века, как тоталитаризм. Все то, что просвечивало в опыте пер-

вых революций, но сохраняло еще возможность для иного, более оптимистического направления развития, а значит, и более оптимистической итоговой оценки, с возникновением тоталитарных диктатур приобрело свои окончательные, отвратительные формы. Содержание позитивной абсолютной морали оказалось бесконечно открытым к идеологическим манипуляциям, а негативная абсолютная мораль продемонстрировала свое бессилие остановить те события, которые в предыдущем столетии показалось бы немыслимыми. «Все моральные нормы западной традиции внезапно разрушились, и могло показаться, что природа морали (*mores* – нравы, манеры) и этики (*ethos* – обычай, привычка) обнаружила себя в своем исходном виде – то есть как обычаи и поведенческие образцы, которые могут быть изменены также легко, как правила застольного этикета. Это порождает подозрение, что мораль никогда и не была ничем большим – как если бы она была сном, от которого мы неожиданно проснулись»[7].

Однако эта печальная констатация не привела Х. Арендт к признанию прямолинейного имморализма. Результатом дискредитации фундаментальных добродетелей абсолютной морали стала попытка сконструировать некую автономную политическую этику, отвечающую по своему нормативному содержанию тем отношениям, которые она регулирует. Это стремление неоднократно фиксировали политические философы – исследователи ее творчества. М. Канован дает следующую его характеристику: «Хотя не существует абсолютных моральных правил, которые могли бы обеспечить основание [для человеческих сообществ. – *А.П.*], и хотя даже наиболее аутентичный персональный моральный опыт не может предоставить их, тем не менее основание для здорового человеческого сосуществования и защита против тоталитаризма могут быть найдены в самой фундаментальной человеческой ситуации плюрализма, в принятии того факта, что мы разделяем землю с другими людьми, которые одновременно похожи и не похожи на нас»[8].

Из общей совокупности текстов Х. Арендт довольно легко извлечь альтернативный список политических добродетелей. Они отчасти пересекаются с моральными

добродетелями, но в числе последних не играют доминирующей роли и, плюс к тому, приобретают в политической сфере дополнительное значение и обоснование. В первую очередь речь идет о мужестве, под которым подразумевается как мужество выйти из тени приватности на всеобщее обозрение в публичном пространстве, так и мужество самопожертвования ради сохранения публичного пространства (мира) и его участников (сограждан). Самопожертвование такого рода Х. Арендт строго отграничивает от универсального морального альтруизма, поскольку оно основано исключительно на уважении к ограниченному кругу людей, соединенных узами одного политического сообщества. Моральное сострадание, которое даже в своих генерализованных проявлениях оставалось эмоцией, или страстью, замещается в этом случае «холодной» и абстрактной, хотя и не универсальной, идеей политической солидарности (OR 89).

Среди политических добродетелей мы встречаем также способность хранить верность обещаниям, которая на фоне исторической изменчивости нравов превращается в «единственное нравственное предписание, которое не навязывает действию мерил и правил, полученных вне его самого и дедуцированных из какой-то якобы более высокой способности или из опыта обращения с какими-то якобы более возвышенными вещами» (VA 326). Схожий характер имеет открытое Христом в его фундаментальном значении для человеческой жизни, но проинтерпретированное в неверном контексте умение прощать. Оно представляет собой чудесную способность отменять уже наступившие последствия человеческих поступков, освобождаться от, казалось бы, неискоренимой реактивности тех действий, которые направлены на людей, являющихся для нас постоянными контрагентами. Способность к прощению сохраняет публичное пространство, пространство коллективного взаимодействия, позволяя нам вновь обещать и полагаться на обещания других. Однако в качестве основы для политически значимого прощения Х. Арендт выделяет не интимно-личное отношение любви, а дистанцированное отношение уважения, аристотелевской «политической дружбы» (VA 322).

Во всем, что было сформулировано выше в виде концентрированного обзора арендтовской трактовки проблемы «мораль и политика», нельзя не заметить, насколько отчетливо Х. Арендт понимала содержательную и целевую неоднородность антиэгоистической нормативности, которая определяет наше поведение. Традиционное обозначение этой нормативности словом «моральная» вполне может служить средством затемнения ее внутреннего раскола, способом искусственного сглаживания противоречий. Поэтому автор стремится упразднить такую возможность путем проведения строгих границ между сферами абсолютной морали и политики.

С моей точки зрения, соединение разнородных по содержанию и цели фрагментов нормативности под единой рубрикой «мораль» имеет не менее глубокое значение, чем последующее осознание этой разнородности. Такое соединение совсем не случайно, а конфликты и моменты противостояния, полемически заостренные Х. Арендт, существенны, но не фатальны. Если вести речь о самой Х. Арендт, то ее позиция также скрывает определенную двойственность в этом отношении. Свойственное ей глубочайшее возмущение тоталитарным «зверством» имеет корни, без сомнения связанные с абсолютной моралью. Ведь даже использование понятия «зверство» возможно только в свете представлений о том, на что имеет моральное право каждый человек, вне зависимости от его принадлежности к какому-либо партикулярному сообществу. В арендтовской концепции политической нравственности, на мой взгляд, экстремистски и гиперболически сформулированы вполне оправданные опасения: озабоченность бездумным, прямолинейным перенесением моральных стандартов в политическую практику, неверие в способность любой, даже самой тонко проработанной вариации морально-правового синтеза реализовать фундаментальные ценности морали.

Однако анализ арендтовской политической этики был проделан мною не просто ради того, чтобы выявить двойственность позиции политического философа или попытаться сформулировать аргументы против столь жесткого

и бескомпромиссного разделения морали и политики. Этот анализ создает очень плодотворный контекст для коррекции и переосмысления того понимания морали, которое было представлено в начале данного исследования. В описании Х. Арендт противостоящие друг другу элементы нравственной нормативности никак не соответствуют простому и, казалось бы, очевидному делению на социально-дисциплинарные и индивидуально-перфекционистские. Ее настойчивые попытки защитить самостоятельность норм и добродетелей политической нравственности указывают на нечто большее: то ли на существование неотраженного в исходной двухчастной схеме третьего элемента, то ли на присутствие особого, не охарактеризованного еще измерения или качества социальной этики.

Обращаясь к личному опыту философских дискуссий, я могу сказать, что чтение текстов Х. Арендт заставило меня пересмотреть свое отношение к тому возмущению, которое вызывает подчас у философов политики стремление рассматривать политическую этику как часть социальной. Как для этика по философской специализации, это стремление казалось мне совершенно оправданным. Чем еще может быть политика, как не полем организационного осуществления фундаментальных интересов общества в целом и отдельных его представителей? Эти интересы могут приводится к общему знаменателю либо в свете соображений суммированной полезности, либо в категориях осуществления неотъемлемых прав. Но разница утилитаристской социальной этики и социальной этики прав человека вторична по отношению к той естественной иерархии, которая существует между политикой и моралью. Любая попытка как-то перевернуть эту иерархию или просто пересмотреть ее казалась мне следствием дисциплинарной зашоренности политических философов. Однако, как я уже отметил, тексты Х. Арендт дают серьезные основания если не для абсолютной автономизации политики, то, уж во всяком случае, для выделения особой роли политического взаимодействия на едином фоне общественных отношений.

Как известно, одним из основных тезисов философии Х. Арендт является отделение политической сферы от

области общих и групповых, но при этом всего лишь социальных интересов, подлежащих реализации через аппарат государственного принуждения. Политика определяется ею совсем не по формальному критерию связи межчеловеческих отношений с публичной государственной властью (да и само понятие власти приобретает у нее особое, неконвенциональное значение). Политическая коммуникация представляет собой для Х. Арендт не инструментальную деятельность, а особую экзистенциальную сферу, в которой находят удовлетворение фундаментальные потребности человека, не связанные с простым поддержанием жизни и технологическим освоением реальности. Существование политики коренится в тех способностях, которые отделяют человека от других живых существ: в способности к речи и способности к совершению поступка. Каждый человек есть уникальная личность, которая способна доводить природное разнообразие, присутствующее во всех вещах и существах, «до выраженности, способна отличать самого себя от других и в конечном счете выделять себя из них, чтобы сообщать миру не просто что-то – голод, жажду, расположение, отвращение или страх, – но во всем этом также и самого себя» (VA 229).

Способность к новому началу, связанная с фактом «рожденности» (*natality*) каждого из нас, дополняется инициативой, стремлением к принятию решений и обеспечивает постоянное «выступание-в-явленность принципиально уникального существа». Этот важнейший процесс обеспечивается через систему действий и слов, обращенных к другому человеку и вплетенных в «ткань общечеловеческой связи»[9]. Именно этой стороне человеческого существования отвечает политика, ведь, с точки зрения Х. Арендт, «выступание-в-явленность» уникальной личности возможно исключительно в ходе самоутверждения среди равных при решении общих вопросов путем взаимного убеждения. Только область коммуникации равноправных граждан позволяет в достаточной мере раскрыться индивидуальности человека или, вернее, определиться ей.

Никакая интроспекция, никакая самая тщательная рефлексия не могут выполнить этой роли. Душа индивида оказывается непроглядно темна для его персональных уси-

лий по самопознанию, по постижению глубинных мотивов и потребностей, поскольку последние хаотичны до их вступления в освещенное пространство публичной коммуникации. С одной стороны, именно под взглядом Другого и в связи со взглядом на него личность человека обретает определенную форму, способную выразиться в связном повествовании о ней (нарративном единстве), с другой стороны, всесторонняя, целостная картина собственного Я сокрыта от самого человека, но при этом явлена окружающим, вовлеченным в совместное с ним действие.

Парадигматическое выражение политического пространства, в котором поступки и слова находятся на первом месте, а прочие проявления человеческой практики и теоретическая деятельность занимают довольно скромное место, Х. Арендт усматривает в древнегреческом полисе. С ее точки зрения, полис, в сравнении с другими системами организации общественной жизни, имел две дополнительных цели, отвечающих экзистенциальному содержанию межчеловеческого взаимодействия, то есть естественному стремлению людей сделать совместное существование не только эффективным, но позитивно смысловым. Во-первых, «полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать «бессмертную славу», соответственно организовать стечение событий, когда каждый мог бы отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности». Во-вторых, «задачей полиса было предоставить сцену, где могла зазвучать, чтобы пребыть в поколениях людей, непреходящая слава великих поступков и речей, и как бы дать таким образом поступку независимость от создающих и поэтических искусств» (VA 261). Конечно, опыт полисной жизни утрачен в условиях современного общества, но он напоминает нам о той стороне человеческого существования, которая по возможности должна быть сохранена и восстановлена в совершенно ином культурном контексте.

Пути устранения политики из публичного пространства

Столь ярко и смело обрисованный Х. Арендт экзистенциальный аспект политики испаряется, по ее мнению, при

наличии малейшей примеси социально-дисциплинарного или производственно-экономического содержания, равно как и малейшей примеси корыстного группового интереса. Дж. Катеб в работе о политической этике Х. Арендт попытался определить ряд формальных критериев, по которым она очерчивает ту сферу, где возможна политическая деятельность. Его очень удачная и лаконичная сводка выглядит следующим образом. Политическое действие «должно включать отношения равных, оно должно быть связано с убеждением, а не принуждением; оно не должно быть инструментальным; оно не должно иметь дела с интересами или жизненными процессами; оно должно быть связано с вопросами, которые неопределенны и не допускают одного и только одного правильного ответа; оно должно получать свой порядок из серьезных и даже неотложных проблем, и, наконец, оно должно состоять из великих и раскрывающих индивидуальность разговоров, свободных от жаргона и технического лексикона»[10].

Эти жесткие и бескомпромиссные критерии отсекают основную часть современного политического процесса, своего рода «нормальную» политику, от политики полисной и революционной, воплощающей в себе экзистенциальное значение политического. В силу этого Х. Арендт так легко обесценивает и переговорный процесс, который приводит к согласованию частных социально-экономических интересов, и социально-экономическую реформаторскую деятельность. И в первом, и во втором случае содержание человеческих поступков безнадежно привязано к поддержанию порядка в социальных системах и увеличению их продуктивности, а способ решения этих вопросов требует утилитарной калькуляции потерь и приобретений, а не агонистического столкновения суждений.

Не случайно, само понятие «социальный» воспринимается Х. Арендт как продукт порочной практики эпохи Нового времени. Его возникновение знаменует собой умирание наиболее ценных элементов политической жизни и грубое вторжение в сферу публичного того, что раньше было приватным. Слово «социум» для философа не просто нейтральное обозначение совокупности всех мыслимых взаимодействий, происходящих в каком-то сообществе.

Это «та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собой лицо публичного пространства» (VA 61–62).

Но если быть до конца точным, то не только экономика и администрирование оказываются вне экзистенциального измерения политики. Внимательный анализ текста работы «О революции» показывает, что деятельность по обеспечению фундаментальных прав, выходящих по своему содержанию за пределы простого сохранения жизни, будет иметь тот же самый статус. Речь идет о таких правах и свободах, как право на владение собственностью, свобода передвижения, свобода слова, свобода ассоциаций, свобода совести и т. д. Их обеспечение Х. Арендт называет «раскрепощением» (*liberation*) в противоположность действительной политической «свободе» (*freedom*). Предметом «раскрепощения» является ряд «неполитических видов деятельности, которые данное государство дозволяет и гарантирует тем, кто его составляет» (OR 30). Сами по себе они находятся в пределах социального, и их сугубо юридическая или административная защита имеет мало общего со свободой в аутентичном смысле этого слова. И если право на их осуществление рассматривать как изолированную и самодостаточную ценность, то политическая свобода – свобода совместного принятия решений – автоматически обесценивается.

Если вспомнить конечные цели социальной этики, приведенные выше, такие, как безопасность, благосостояние, обеспечение некоторых фундаментальных прав, то деятельность, связанная с ними, равно как и нормы, ее предписывающие, будут либо чужды, либо враждебны политической коммуникации между людьми. Но в то же время политическая этика не может совпасть по своему смыслу и с индивидуально-перфекционистской нравственностью, для которой коллективное действие выступает в виде безразличной или угрожающей стихии. Любопытно, что, по мнению Х. Арендт, между аполитичной абсолютной мора-

лью и общим интересом в устойчивости и продуктивности социальных систем вполне могут создаваться неравноправные союзы. Они направлены на снятие парадоксов, связанных с нисхождением идеалов индивидуального нравственного совершенствования в область социальной организации, и одновременно нацелены на устранение политического измерения человеческого существования.

Первый пример – «политическая нравственность платоновской чеканки». Этическая система, выражающая этот союз, построена на приложении к сфере межчеловеческих отношений тех «нравственных критериев», которые взяты из области обращения с самим собой, из области «самоовладения». Структурное подобие между индивидуальным совершенствованием и деятельностью по организации общества обеспечивается за счет объяснения любой человеческой практики по образцу процесса изготовления вещей. Именно в нем центральной фигурой является индивид, который обладает предвосхищающим образом конечного результата своих действий, который знает их безошибочный алгоритм и который, «обособившись от нарушений со стороны других, от начала и до конца остается господином своего деяния» (VA 292). Если такая аналогия оправданна, то и в первом, и во втором случае успех (как волевое преобразование самого себя или как рациональная организация и «гладкое» функционирование общества) зависит исключительно от точности применения заранее обретенного знания. Практика межчеловеческих взаимодействий приобретает характер компетентного повелевания ради обеспечения всеобщего блага, которое понимается как порядок и относительное благосостояние для всех и интеллектуально-нравственное совершенствование для избранных. Повелевающий субъект в рамках такого подхода выявляется очень легко: это сам интеллектуально-нравственный виртуоз, безупречно владеющий собой (VA 315). Ведь знание о совершенстве души и совершенстве социальных институтов есть две стороны одной и той же высшей мудрости.

Другой вариант неравноправного союза двух аспектов морали является специфическим продуктом Нового времени и наследует робеспьеровской политике сострадания.

Речь идет об экономической модели государства всеобщего благосостояния и политической системе представительной демократии. Здесь также присутствует базовая аналогия политической практики и деятельности по изготовлению вещей. Главным инструментом политики всеобщего благосостояния является рациональное, или «грамотное», управление, чему совсем не препятствует существование представительных демократических институтов, поскольку те обеспечивают не реальное участие граждан в решении общих вопросов, а их простое «согласие быть управляемыми» (OR 280–281). Естественно, что субъект управления меняется в сравнении с позднеантичной моделью. В него превращаются многочисленные эксперты в области свойств вещей и закономерного человеческого поведения. Но, что не менее важно, меняются и его цели. Теперь это порядок и максимальное благосостояние для всех, сопровождаемые успешным обеспечением целей «раскрепощения». С точки зрения двухаспектного понимания морали перед нами очевидная редукция индивидуального нравственного совершенства к тем добродетелям, которые отвечают целям социальной этики[11].

Для оценки представленных выше комбинаций моральной дисциплинарности и перфекционизма чрезвычайно важен вопрос о том, какие режимы власти (слово берется в широком, неарендтовском значении) будут морально допустимыми в их пределах? При сохранении нравственного значения исключительно за узкосоциальными и индивидуально-перфекционистскими интересами моральная система оценок оказывается совершенно индифферентна к возникновению тех вариантов тирании, которые гарантировали бы всем «повышение общественной производительности, безопасность внутриполитической ситуации, стабильность правления» (VA 293). Благодетельная, то есть «мудрая», тирания дает устойчивую рамку упорядоченных взаимоотношений между индивидами и одновременно предоставляет им свободу для развития частной инициативы, профессионального прилежания или нравственного совершенствования, кому что заблагорассудится. Аналогом добродетельной тирании в условиях современного государства всеобщего благосо-

стояния является благодетельная власть бюрократического «никто» (VA 60). То есть с точки зрения социальной этики благотворная тирания, формальная представительная демократия, представительная демократия, построенная на гражданском участии, или прямая полисная демократия имеют одинаковую исходную ценность, которая может изменяться только в свете соображений их эффективности в деле осуществления порядка, благосостояния и реализации индивидуальных прав. Причем известно, что «работающая» демократия не всегда эффективна в этом отношении.

Социальная и политическая этика: поиск должного соотношения

Что же следует из последнего наблюдения? Вероятно, принципиальная неполнота уравнения: мораль = социальная этика + перфекционистская нравственность. По крайней мере, в том виде, как оно было представлено в начале данного исследования. Определение «социального», на которое оно опиралось, во многом совпадает с описанием «социума» у Х. Арендт и, как это неоднократно подчеркивалось ею, игнорирует экзистенциальное содержание политики. Даже если не считать самовыражение индивидов в коллективном действии и убедительной речи по его поводу как вершины в ценностной иерархии, то, во всяком случае, следует признать его самостоятельное значение среди ценностей, наполняющих человеческую жизнь смыслом. Обеспечение этого аспекта самореализации необходимо превращается в нечто этически значимое, в предмет моральной озабоченности. Это, на мой взгляд, тот вывод из философских размышлений Х. Арендт, который сохраняет свое значение – как для ее прямых идейных наследников, так и для тех, кто смотрит на ее тексты со значительной дистанции, связанной с различием теоретических установок или философских дисциплин. Определяя общественно значимое содержание морали, необходимо рассматривать человеческие сообщества не только как инструмент достижения индивидуального благосостояния, обеспечения индивидуальной безопасности и реализации индивидуальных прав, но и как сферу

такого коллективного взаимодействия, в котором люди воспринимают себя в качестве запечатлевающих свою личность участников, в качестве реальных акторов политического процесса. В таком случае приходится вести речь не просто о социальной этике, как дисциплинарном аспекте морали, но и об этике социально-политической, имеющей разные измерения и неоднородные предельные цели, несмотря на общую обращенность к большим сообществам людей, воплощающим в своей деятельности коллективные проекты.

В этом случае понятие демократии приобретает фундаментальное моральное значение и оказывается тесно связано с вопросами о смысле и ценности человеческой жизни. Оно не лишается того контакта с высшими ценностями, сохранение которого заботит многих мыслителей[12]. Выводы арендтианской политической философии принципиально ориентированы на то, чтобы не могла повториться ситуация, зафиксированная в горькой констатации Ф. Степуна, касающейся судьбы России после 1917 года: «Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была только революционная программа, а у большевиков – миф о революции; потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков – о последнем, о самом главном, самом большом. Пусть они всего только наплевали в лицо вечности, они все-таки с нею встретились, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей»[13]. Х. Арендт многократно и небезуспешно пыталась доказать, что защита демократии может быть «последним», предельным по своей моральной значимости вопросом.

Естественно, использование основных тезисов политической философии Х. Арендт в данном исследовании является достаточно вольным и нарушающим некоторые строгие арендтовские разграничения. Кроме того что оно опирается на идею принципиальной (хотя и парадоксальной) совместимости абсолютной морали и политики, оно разрушает антиномичное разделение социального и политического, которое Дж. Шкляр справедливо назвала «манихейским»[14]. Ведь стремясь сохранить непорочную чистоту политики, Х. Арендт, по сути, убивает ее,

превращая в столь же редкое в истории человечества явление, как, например, абсолютная и беспримесная святость. Одновременно она лишает политическую активность подобающего ей содержания, т. е. отрывает ее от большинства серьезных и неотложных, коллективно значимых вопросов. В итоге, список возможных точек приложения для сугубо политической деятельности оказывается чрезвычайно узок: процесс конституирования публичного пространства и борьбы с неизбежной эрозией политических институтов (в «Vita activa» и «О революции») и осуществление справедливого суда (в поздних выступлениях). Не случайно один из оппонентов Х. Арендт на конференции, посвященной ее творчеству, проходившей незадолго до смерти философа, заметила, что после того, как основания политического сообщества сформированы, предметом политики остаются лишь внешние войны и бессодержательные речи. Все прочее будет хотя бы отчасти социальным[15].

Конечно, Х. Арендт не находилась полностью в плену своих теоретических определений. Некоторые фрагменты ее текстов отчетливо свидетельствуют об этом. Так, описывая в работе «О революции» открытие американскими революционерами публичного пространства, то есть пространства политики, она замечает: «Поступки и деяния, которые раскрепощение требовало от них, вбросили их в область публичного дела, где намеренно или чаще неожиданно для самих себя они начали создавать то пространство явления, где свобода может развернуть свое очарование и стать видимой и осязаемой реальностью» (OR 33). Уже гораздо позднее, на закате собственной философской карьеры, Х. Арендт замечает также, что одна и та же коллективная проблема, например проблема улучшения жилищных условий населения, может совмещать в себе и политические, и социальные аспекты (ОНА 318–319).

Мне представляется, что именно на этом пути можно прийти к более реалистичному описанию соотношения социального и политического. Политическая по своей экзистенциальной значимости деятельность довольно часто надстраивается над социальными вопросами, придавая процессу их решения дополнительное качество.

Это приходится принимать как неизбежность и, более того, это можно только приветствовать. Причин у неизбежного смешения социальной и политической активности довольно много. Во-первых, только очень небольшое количество социальных проблем подлежит сугубо экспертному и бюрократическому способу разрешения. Ведь любая экспертиза должна быть направленной, определенным образом ориентированной в связи с набором целей, которые должны определяться в ходе свободного столкновения мнений, то есть в ходе политического процесса. Во-вторых, проведение границ между политической и сугубо бюрократической сферами деятельности само является постоянным предметом перманентной политической дискуссии. В-третьих, любое продвижение частных интересов, приобретая гласный характер, неизбежно сталкивается с проблемой самообоснования на нормативном фоне идей справедливости и общего блага, и это придает пресловутой «политике интересов» политическое звучание в арендтианском понимании. Наконец, как утверждает Дж.М. Шварц, политика не сможет сохранить свою девственную чистоту уже только потому, что ее институты должны быть субсидируемы, а это «немедленно затягивает материальные и распределительные вопросы обратно в область политического»[16].

В связи с этим мне кажется вполне оправданным вывод Дж. Катеба о том, что вне зависимости от того, с чем «политические дискуссии имеют дело... они могут быть неподдельно политическими, если ведутся в правильном духе... Каждый публичный вопрос может рассматриваться как имеющий политический аспект, [в том случае если. – *А.П.*] ударение падает на такие агонистические элементы, как соперничество, соревнование, маневрирование, так же как и на комплиментарные элементы общей принадлежности соперников к сообществу и преданности ему»[17].

Последняя вольность в интерпретации Х. Арендт, которая должна быть допущена, или последняя поправка, которая должна быть сделана, на мой взгляд, касается уровней существования политического. Из основных текстов философа следует, что приоритетным фокусом политической активности является решение вопросов на уровне

самостоятельного политического сообщества или суверенного государства. Феномены полиса и революции недвусмысленно указывают на это. Однако есть и иные уровни, способные и в современном обществе воспроизводить черты арендтовского полиса и приобщать к политической деятельности максимальное количество граждан. Речь идет о локально-коммунитарном уровне существования политики. Именно он находится в центре внимания коммунитаристской традиции в социальной и политической философии. Признание возможности политики на уровне внутренней жизни самоуправляющихся локальных сообществ спорадически также присутствует у республикански, а не коммунитарно ориентированной Х. Арендт. Оно проглядывает и в ее очарованности советами, созданными на волне революций XX века, и в ее позднем утверждении о том, что процесс разрешения вопроса о месте строительства нового моста в одном из городских муниципальных собраний Нью-Гемпшира носил подлинно политический характер (ОНА 317). Хотя, конечно, этот акцент мог бы звучать более отчетливо и явственно.

Примечания

[1] *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали: Сб. науч. ст. К 70-летию профессора Ю.В. Согомонова. М.; Тюмень, 2000. С. 38–53; *Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 155–171.; *Апресян Р.Г.* Метанормативное содержание принципов справедливой войны // Полис, 2002. № 3. С. 56–70.

[2] Наиболее развернутый вариант: *Прокофьев А.В.* Идея нравственного совершенства в социальной этике // Человек, 2004. № 3.

[3] *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 43. Общее определение социальной этики, предложенное Р.Г. Апресяном, выглядит следующим образом: «...Совокупность тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. Но также и те моральные нормы и ценности, которые действуют на уровне социального взаимодействия людей» (Там же. С. 44).

[4] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 322 (далее в тексте VA).

[5] *Arendt H.* On Revolution. Harmondsworth: Penguin books, 1977. P. 89 (далее в тексте OR).

[6] *Arendt H.* Collective Responsibility // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt / ed. by *J.W. Bernauer*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 49 (далее в тексте CR).

[7] Цитата из лекционных записей М. Денени приведена по: *Denneny M.* The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World / ed. by M.A. Hill. NY: St. Martin's Press,

1979. P. 254. Тема «абсолютная мораль при тоталитаризме» развернуто представлена в работе А. Грюненберг (*Grunenberg A.* Totalitarian Lies and Post-totalitarian Guilt. The Question of Ethics in Democratic Politics // Social Research. Vol. 69, № 2. 2002. P. 359–379).

[8] *Canovan M.* Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge: CUP, 1994. P. 190.

[9] Подробно о роли понятия «рожденность» в философии Х. Арендт см.: *Bowen Moor P.* Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt // *Amor Mundi.* Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt. P. 135–156; *Schell J.* A Politics of Natality // Social research. Vol. 69, № 2. 2002. С. 461–471.

[10] *Kateb G.* Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. Oxford: Martin Robertson, 1983. P. 21.

[11] Довольно точным теоретическим отображением этой редукции является политическая теория либеральной нейтральности по отношению к нравственным ценностям, оставляющая вопросы о содержании «благой» человеческой жизни за пределами публичных споров (См. очерк нейтралистской социальной этики в моей статье «Идея нравственного совершенства в социальной этике» (*Прокофьев А.В.* Указ. изд.).

[12] См. интересный обзор того, как эта тема была представлена в философской традиции русской эмиграции, в работе В. Кантора «Феномен русского европейца» (М.: Московский общественный научный фонд, 1999. С. 298–308).

[13] *Степун Ф.* Мысли о России // Современные записки. 1928. Кн. 35. С. 328 (цит. по: *Кантор В.К.* Указ. соч. С. 300).

[14] *Shklar J.* Rethinking the Past // Social Research. Vol. 44. № 1. 1977. P. 80–90.

[15] On Hannah Arendt // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World / ed. by *M.A. Hill.* NY: St. Martin's Press, 1979. P. 254. P. 316 (далее в тексте OHA).

[16] *Schwartz J.M.* The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics. Princeton: PUP, 1996. P. 183.

[17] *Kateb G.* Ibid. P. 21–22.

Бытие, логос и нрав

Нравственность является неотъемлемой стороной человеческого бытия. Именно в ней выражена сущность человека. Особенности поведения того или иного вида животных заложены в его генетическом коде, подкреплены его морфологией и физиологической организацией. В отличие от всех остальных живых существ, люди устанавливают себе правила жизни сами; по крайней мере, в рамках своих генетических программ они обладают гораздо большей степенью свободы. Животные просто существуют, а человек способен понимать свое существование, делать его предметом *логоса* (слова и мысли). Жизнь по самостоятельно установленным правилам и есть нравственность в ее важнейшем значении.

Человек может осознать горизонт собственных возможностей и создать себя как некое целое. «Присутствие, – специфически человеческое бытие, по Хайдеггеру, – только тогда может быть *собственно оно само*, когда само от себя делает себя к тому способным»[1]. Экзистенциалистское представление о том, что человека делает человеком сознание своей смертности, с нашей точки зрения, представляется несколько односторонним. На самом деле смерть и смертность – только один из мотивов размышления, ведущего к очеловечению человека. В целом же человек возвышается над животным миром благодаря осознанию и полаганию особенности своего жизненного пути. Человек начинается не тогда только, когда он понимает смерть как самую необходимую для себя возможность, разворачивает и выдерживает ее; но всегда, если принимает решение о том, что не может вести себя как животное. В понимании сущности человеческого бытия для нас особенно значителен тот поворот, который ведет от Хайдеггера к Леви-Стросу, усмотревшему одну из важнейших культурных способностей человека в *классификации* – распределении сущего на роды и виды. Основатель структурной антропологии настойчиво обращал внимание на то, что понятие вида всегда и везде производит на людей смутное обаяние[2].

Это касается вида вообще. Понятие же *собственного* вида является конститутивным для нравственности. Последняя не исключает из своего состава ни отношения к тому, что ниже человека (к животным, растениям и артефактам), ни отношения к тому, что выше его (Богу, ангелам и т. п.), но эти формы бытия окрашиваются в нравственности человеческим светом. Нравственность – это способ ориентации в мире, специфический для вида Homo sapiens.

Такое понимание подразумевает, что род человеческий представляет собою единство. Нравственность не будет призрачною только в том случае, если это единство существует, хотя, может быть, лишь в потенции, а не актуально. Это означает, что нравственность и есть та культурная сила, которая делает человека человеком, иными словами, выводит его на такой уровень бытия, на котором он действует не как отдельное изолированное существо, а как орган обширного целого, называемого человечеством. В нравственности человеку открывается его неразрывная связь с другими людьми, принадлежность к человечеству и способность быть активным творцом этой связи[3]. Безнравственность (моральное зло) начинается, с одной стороны, там, где творчество превращается в разрушение; с другой стороны, там, где человек отказывается быть активным субъектом действия, низводит себя до уровня пассивного объекта внешних сил.

В бытии общее и единство присутствуют ничуть не менее реально, чем отдельное и разобщенность. Современное естествознание открыло в природе явление *когерентности*, которое служит самым весомым доказательством существования универсалий как общих структур бытия. Достаточно ярко и подробно это явление описано в работах Ильи Пригожина и других представителей Брюссельской школы.

Способность к самоорганизации, переходу от хаоса к порядку присуща любому уровню бытия, а отнюдь не только человеческому сообществу. В состоянии термодинамического равновесия, например, отдельные молекулы движутся каждая сама по себе, независимо друг от друга и взаимодействуют только при столкновениях. Но при переходе в неравновесное состояние частицы начи-

нают действовать как согласованный ансамбль. Они как бы приобретают особую чувствительность, необъяснимую способность реагировать друг на друга, причем на весьма значительных расстояниях[4]. Аналогичные явления наблюдаются при образовании колонии амеб, постройке гнезда термитами и во многих других случаях.

По нашему убеждению, нравственность возникает в процессе эволюции жизни, а когерентность как способность к самоорганизации является ее важнейшим онтологическим основанием. Такая мощная культурная сила не могла бы возникнуть на пустом месте. Однако в мире существует не один только хаос, но и порядок; не только рост энтропии, но и самоорганизация. Она и составляет бытийную почву для нравственного развития. Само бытие вкладывает в человека стремление к совершенствованию: усилению энергетического потенциала, чувствительности и согласованности с другими людьми.

Отличие нравственности от самоорганизации вообще в ее намеренно целенаправленном характере. Это отличие возникает благодаря тому, что мораль является продуктом *культивирования*. Культура способна создавать совершенно новые когерентности. Она открывает такие универсалии, такие общие структурные компоненты, которые уже присутствуют в самом бытии, но только в качестве возможности, а сами по себе никогда не актуализируются. В нашем понимании, развитие культуры – это выстраивание связей или прокладывание путей между различными элементами мира, между живыми организмами и, преимущественным образом, между людьми. Культура связывает разрозненные группы людей не только в пространстве, но и во времени, причем способов связывания у нее множество. Соединение людей в человечество есть одновременно их преображение. Согласно идеям Брюссельской школы, материальные частицы, переходящие из равновесного состояния системы в неравновесное, претерпевают какие-то неизвестные и непонятные нам структурные изменения, обостряющие их «*чувствительность*». Нечто подобное происходит и с человеком, на которого воздействует культура. Он становится более чувствительным ко всем аспектам мира, прежде всего, к другим людям. Благодаря

культуре человек получает возможность черпать вещество, энергию и информацию из самых разных источников, на всех уровнях бытия. Многократно расширяется диапазон продуктов питания, потому что к растительному и животному рациону добавляются искусственные продукты. Познавая мир, человек обращает в свою пользу деятельность других существ: либо прямо, заставляя их работать на себя, либо косвенно, подражая чужим поведенческим стереотипам. В результате умножается число возможных путей и способов поведения. Культура осуществляет грандиозный синтез. Она соединяет действительной связью то, что было связано только в беспредельном поле возможностей. С ее помощью размывается и перемещается граница, отделяющая одного человека от всех остальных, а также, хотя и в меньшей степени, между человеком и природой.

Первым, наиболее простым средством, которым действует культура, выступает *язык*. Ведущая роль языка в культуре вообще и нравственной жизни в частности была осознана еще в XIX веке. Сложилось убеждение, что через язык во внутренний мир человека входят самые глубинные связи бытия. Вот как толковал эту животворную роль языка, например, П.А. Флоренский: «Невидимые нити могут протягиваться между словами там, где при грубом учете их значений не может быть никакой связи; от слова тянутся нежные, но тонкие щупальца, схватывающиеся с таковыми же других слов, и тогда реальности, недоступные школьной речи, оказываются схваченными этою крепкою сетью из почти незримых истин»[5]. Языковая культура делает прочным и явленным многообразие связей между различными элементами и сторонами действительности. В этом смысле язык – это «дом бытия», его «просветляюще-утаивающее явление»[6]. В первую очередь он позволяет бытию прорасти нравственными побегами.

Величайшим достоинством языка является его способность быть универсальной знаковой системой. Слово рождается для того, чтобы передать информацию от одного человека к другому и таким образом связать их. Поэтому в развитии нравственности язык играет огромную, пожалуй, ни с чем не сравнимую роль. Он является строитель-

ным материалом, из которого мораль возводит множество своих сооружений. Базовые нравственные структуры имеют *диалогическое* происхождение, т.е. предполагают наличие речи и языка[7]. Область прямого соприкосновения языка и нравственности, пути, по которому эти две великие культурные силы устремляются навстречу друг другу, представляет значительный исследовательский интерес. Прежде всего, речь идет о двух взаимосвязанных проблемах: 1) что дает язык для развития нравственности; 2) какое содержание нравственности является языковым, а какое – неязыковым и как соотносятся друг с другом эти содержания.

Благодаря вербальным знакам люди устанавливают границы между вещами и фиксируют то, что является для них наиболее значимым. Понятие *границы*, вероятно, является коренным для нравственного отношения к миру. Оно имеет наглядный пространственный образ (борозда, стена, межевой столб) и блокирует посягательства одного субъекта на то, что принадлежит другому. Граница есть диалектическое единство общего и индивидуального и в этом смысле – непременное условие диалога, то, что делает двоих единым. В понятиях границы и определения (словесного полагания границы между вещами) человеку дается первый опыт осознания должного и не должного (запретного). С помощью терминов пробуждающееся человеческое сознание фиксирует *различия между людьми*, прежде всего, *различия социальных статусов*. С установления таких различий, собственно говоря, и начинается нравственность. Там, где все ведут себя одинаково, не может возникнуть представление о нравах. Оно появляется только там, где есть контраст и противоположность. Классификационная способность языка питает дифференцирующую способность нравственного сознания. Речевые правила, нормы словообразования и словоупотребления, по всей видимости, выступают прототипом нравственных норм.

Важнейшим для возникновения нравственности выступает представление о *родственных* связях, позволяющее различать «свое» и «чужое». Нравственность начинается с того момента, когда один человек признает ценность другого человека, пусть пока только кровного родственника

или брачного партнера. Ее формирование протекает одновременно с образованием таких социальных структур, как род, семья и территориальная община. Возникают когерентности совершенно нового типа, не имеющие аналогов в животном мире.

Прежде всего, слово создает условия для согласованной деятельности. Чтобы действия одного лица были когерентными действиям другого, эти лица должны сообщить друг другу свои намерения, добиться максимального совпадения намерений. Речь и язык – не одно и то же, хотя и состоят в очень тесном родстве. Язык – универсальная знаковая система, устанавливающая соответствие между произносимыми звуками или записанными значками, с одной стороны, объектами и событиями действительности, с другой. Речь – использование данной системы в общении между людьми или с самим собой. Для возникновения морали необходимы и язык, и речь, но роль их различна. Речь обеспечивает реальное моральное взаимодействие, а язык создает глубинные структуры нравственности, в первую очередь систему родственных отношений, на которой покоятся значимые для нравственности сходства и различия между людьми.

Важнейшими функциями речи в общении выступают *номинативная* и *императивная*. Первая заключается в назывании вещей и действий, *именовании* их, вторая – в *побуждении* к совершению каких-то действий или к прекращению их. Из синтеза этих основополагающих речевых функций формируется способность к *оценке*, весьма важная для морали. Номинация сама по себе не содержит оценочного момента, но предполагает его, поскольку называются не все, а лишь значимые объекты. То же относится к приказу и запрету.

Первые человеческие слова едва ли имели моральную оценку. Они приобрели ее только после того, как в них появился оценочный момент, причем достаточно специфический. Различать то, что вызывает боль, и то, что доставляет удовольствие, способно и животное. Элементарная психическая оценка доступна и ему, но только человек может сделать ее критерием *значимость не для себя, а для другого*, точнее говоря, не *только* для себя, но и для

другого. Этот перенос точки отсчета возможен как раз благодаря речевому общению: услышанному и понятому слову. Слово научает человека воспринимать себя и мир глазами другого, делает его сознание «бинокулярным», собственный угол зрения встречается с чужим, выраженным в слове. Тогда простейшие эмоции приобретают моральную окраску.

Нравственность возникает в синтезе языковых и неязыковых поведенческих схем. Ряд элементарных эмоций имеет неязыковое происхождение. Для их появления слово не обязательно. Важнейшими в этом ряду выступают *гнев, страх, голод, эротическое влечение.* Они являются психологической надстройкой над базовыми органическими влечениями к *нападению, бегству, питанию* и *спариванию.* Когда в сознании человека благодаря языку собственный угол зрения совмещается с чужим, элементарные эмоции превращаются в кардинальные нравственные чувства: гнев становится *негодованием* или *обидой*, страх – *стыдом*, голод – *стремлением к добру и совершенству*, эрос – *любовью.*

Если вникнуть в содержание этих нравственных переживаний, легко убедиться, что обида представляет собой частный случай, вернее, дальнейшее развитие гнева. Она возникает в том случае, когда кто-то причинил субъекту боль или вред, нарушив при этом совместно принятые правила. Обида побуждает к ответным действиям – *мести* обидчику. Проявление гнева вполне возможно на доязыковой стадии. Обида без языка немыслима, ибо она предполагает правила, формулируемые на знаковой основе. В дальнейшем из этого чувства кристаллизуется сложная система представлений о справедливости. Точно так же обстоит дело и со стыдом. Стыд – это страх перед общественным мнением. Вместо физического бегства он побуждает к бегству в себя, удерживает от активных действий, которые слишком сильно раскрыли бы того, кто стыдится, перед окружающими. Стыд, таким образом, вырастает из базового органического влечения, но только под влиянием словесных реакций поношения и высмеивания. В последующем своем развитии это чувство порождает феномен мистерии, т. е. *тайны.*

Положительные нравственные чувства – стремление к добру и любовь – более сложны, чем обида и стыд. Стремление к добру – это нравственная модификация чувства голода, точнее сказать, его аналог. Однако голод указывает на одностороннее движение от внешнего мира к человеку, т.е. на потребность в определенных веществах, которые могут быть приняты извне вместе с пищей. То, что человек испытывает потребность в добрых поступках по отношению к нему, не составляет проблемы. Не вызывает сомнения, что эта потребность является первичной и исходной в его нравственном устройстве. Проблема заключается в другом: испытывает ли человек потребность в совершении добрых поступков самих по себе или он совершает их только из расчета на ответное добро, в котором одном он и испытывает действительную нужду. На наш взгляд, бытийная организация человека исключает подобную односторонность. Как элемент бытия человек испытывает потребность не только в приобретении вещества, энергии и информации, но и в расходовании их, *самоотдаче*. Потребность творить добро столь же фундаментальна, как и потребность принимать его. В стремлении к добру выражается исконная тяга человека к совершенству, преображению, переходу на более высокий уровень бытия. Самым глубоким внеязыковым основанием этого нравственного переживания выступает незавершенность человека. Дефицит готовых поведенческих схем побуждает людей искать новые способы действия, т.е. совершенствоваться. Язык добавляет к этому основанию сначала пищевые запреты тотемического характера, а потом и социальный институт *инициации* – исторически исходную форму целостного преображения человека.

Последним, но, пожалуй, наиболее важным краеугольным основанием нравственности выступает *любовь*. В этом переживании бытие и благо другого человека становится условием и целью собственного бытия и блага. Один человек начинает жить для другого, ради него. Любовь прокладывает дорогу к соборности, единству с другими людьми – сначала с теми, кто связан узами кровного родства или совместной жизни, а потом и со всеми остальными. Можно ли любить не одного человека, а сразу двоих, нескольких

или все человечество? В принципе можно, но внутренняя логика любви требует исключительности, незаменимости того, кого любят. Рассеивание чувства неизбежно ведет к его ослаблению. Язык влияет на избирательность любви через институт *экзогамии* и запрет на инцест.

Итак, нравственность представляет собой систему, объединяющую четыре названных кардинальных чувства и множество производных. Процесс формирования этих чувств и объединения их в целостность разворачивался постепенно на протяжении тысячелетий параллельно с развитием языка. Мы предполагаем, что к числу самых древних нравственных терминов относятся именно те, которые обозначают названные кардинальные переживания. На древность происхождения таких слов, как «обида», «стыд», «добро», «зло», «любовь», указывает то обстоятельство, что они практически не поддается этимологическому анализу. Подобный анализ можно производить только со словами, которые образованы из других слов. Но в языке непременно должно присутствовать некое лексическое ядро, неразложимое на составляющие. Слова «вода», «дерево», «мать», «отец», «идти», «давать», «брать» не могут быть редуцированы к другим. *Они исконны.*

Но основной массив нравственных терминов образовался из тех, которые принадлежат лексическому ядру. Процесс словообразования, как известно, отдельными своими сторонами воспроизводится в поэтических приемах («тропах»). Поэзия в целом как бы возрождает пути, которыми двигалась культура в своем становлении[8]. Поэтому поэтические средства можно использовать для теоретического анализа тех процессов, которые давно завершились и не могут быть непосредственно созерцаемы. Важнейшими тропами, которые раскрывают для нас процесс формирования нравственных терминов, выступают *метонимия* и *метафора*.

Метонимия – переименование, т.е. называние объекта другим именем. Как правило, она основана на пространственной или временно́й смежности тех объектов, между которыми происходит обмен именем. Метафора – перенос имени одного предмета на другой по аналогии, на основе какого-либо сходства между ними. При этом тот, другой

предмет условно наделяется качеством, принадлежащим первому предмету. Когда Гомер называет Ахиллеса «прямодушным», он не намеревается говорить о геометрических свойствах души героя. Речь идет только об аналогии между моралью и геометрией. В творении метафор к слову присоединяется зрение.

Синтетические возможности метафоры огромны. С ее помощью можно связать друг с другом практически любые аспекты реальности. Уникальность творческого потенциала метафоры в свое время подчеркивал Х. Ортега-и-Гассет: «Все прочие потенции удерживают нас внутри реального, внутри того, что уже есть. Самое большее, что мы можем сделать, – это складывать или вычитать одно из другого. Только метафора облегчает нам выход из этого круга и воздвигает между областями реального воображаемые рифы, цветущие призрачные острова.

Поистине удивительна в человеке эта мыслительная потребность заменять один предмет другим не столько в целях овладения предметом, сколько из желания скрыть его. Метафора ловко прячет предмет, маскируя его другой вещью; метафора вообще не имела бы смысла, если бы за ней не стоял инстинкт, побуждающий человека избегать всего реального»[9]. Конечно, бегство от реальности не является единственной побудительной силой использования метафоры, а может быть, – и не главной. Испанский философ видит источник метафоры в табуации, практике сакральных запретов и в необходимости обходить эти запреты окольными путями. Такая линия в родословной метафоры действительно присутствует – чистым продуктом это лингвистического тропа выступают загадки. Но основное в метафоре заключено все же в стремлении *преобразить* реальность, а не убежать от нее. Путь к преображению лежит через соединение отдаленного. По наблюдению Леви-Строса, одним из самых фундаментальных в культуре выступает полагание связи между пищевым и половым влечениями. Во всем мире человеческое мышление усматривает весьма глубокую аналогию между соитием и потреблением пищи, причем «до такой степени, что в очень большом числе языков эти два процесса обозначаются одним и тем же словом»[10]. Правда, ни русский,

ни древнегреческий языки в это число, насколько нам известно, не входят.

Метафорическое происхождение во многих языках имеют термины «правда» и «справедливость». На область нравственных отношений переносятся свойства правой руки человека, доминирующей в его операциях с вещами. В результате переноса характеристик предметной деятельности на отношения между людьми возникли и многие другие нравственные термины. Известный фольклорист А.Н. Афанасьев отмечал специфический способ формирования нравственных понятий в русском языке: «Понятиями *движения, поступи, следования* определялись все нравственные действия человека; мы привыкли говорить: *войти* в сделку, *вступить* в договор, *следовать* советам старших, т.е. как бы идти по их следам; отец *ведет* за собою детей, муж – жену, которая древле называлась *водимою,* и смотря по тому, как они шествуют за своими вожатыми, составляется приговор о их *по-ведении*, нарушение уставов называем *про-ступком, преступлением*, потому что соединяем с ним идею совращения с настоящей дороги и переступления законных границ: кто не следует общепринятым обычаям, тот человек *бес-путный, не-путевый*; сбившийся с дороги, он осужден блуждать по сторонам, идти не прямым, а окольным путем. Выражение "перейти кому дорогу" до сих пор употребляется в смысле повредить чьему-либо успеху, заградить путь к достижению задуманной цели. Отсюда примета, что тому, кто отправляется из дому, не должно *переходить дороги*, если же это случится, то не жди добра. Может быть, здесь кроется основа поверия, по которому *перекрестки* (там, где одна дорога пересекает другую) почитаются за места опасные, за постоянные сборища нечистых духов»[11]. Если русские нравственные термины в основной массе восходят к движению и обращаются к телесному образу ног, то немецкий язык, наоборот, ищет опору для нравственности в ручной работе с вещами. «Die Handlung» (поступок), бесспорно, образовано от «der Hand» (рука).

Выбор переносимого материала не случаен. В движениях и манипуляциях с предметами развивается способность к *произвольному* поведению, а она для нравственности

является решающей. Только на ее основе преображение человека становится направляемым и контролируемым. Люди совершенствуют произвольность поведения, пользуясь знаками. Зачатки произвольного поведения имеются у животных. В случае опасности ими подавляются крики боли или наслаждения. Пра-воля – это способность преодолевать боль, страх или жажду наслаждения. Основанием для волевого действия выступает предвидение последствий. Опираясь на идеи бергсоновской творческой эволюции, П.А. Флоренский толковал возникновение сознания как результат задержки непрерывного потока психической жизни. Поведение человека непроизвольно, пока он не столкнется с внешним или внутренним препятствием. «Мы живем нравственно; у нас нет в сознании мысли о нравственности; наша нравственность качнулась – и возникает этика; в горячем увлечении этическими проблемами не скрывается ли обычно личной неэтичности?»[12] Препятствие останавливает непроизвольные психические процессы и призывает заглянуть в будущее. Чем более отдаленные последствия принимаются во внимание, тем выше степень произвольности действия. Уже простой вещественный знак выводит произвольность поведения на качественно новый уровень. Делая какую-либо вещь знаком, человек вырывает ее из системы естественных связей и наделяет своим собственным значением. Обычная игральная кость становится метафорой, с помощью которой овладевают *судьбою*. Ее бросание подобно той незначительной флуктуации, которая определяет путь эволюции системы в точке ветвления.

Слово выступает средством сублимации элементарных влечений через объединение различных побуждений и стоящих за ними аспектов действительности в целостную систему. Предвидение последствий собственного действия определяется постижением глубинных связей бытия, внутренних противоречий, которые обусловливают его изменение. Классифицируя мир посредством синонимов и антонимов, язык существенно расширяет горизонты произвольного поведения.

Существует связь между грамматическими наклонениями и глубинными структурами нравственного сознания.

Наряду с изъявительным наклонением, которое нравственно нейтрально, в классических языках имеются императив и оптатив. Первым выражаются необходимые действия, вторым – желательные. Через императивное наклонение обозначается деонтология нравственного сознания, представления о *должном*; через оптативное – его аксиология, представления о *ценном*. Доисторическое формирование нравственности – это установление системных связей между речевыми категориями приказа, просьбы, обещания и совета. Нравственность направлена на то, чтобы соединить эти фазы произвольного поведения, сделать необходимое желательным, а желаемое необходимым. Нарушение баланса между этими составляющими морали ведет либо к деспотическому диктату и манипулированию сознанием (когда гипертрофируется императивный момент), либо к утопическому сознанию (если преувеличивается оптативность). Нравственность разрушается, если происходит полное разъединение этих компонентов: если выполнение приказа ведет к превращению человека в раба или, наоборот, от субъекта перестают что-либо требовать и он теряет стремление к преображению.

В нравственном поведении важно не столько предметное, сколько знаково-символическое содержание. Поступки, которые считаются нравственно-положительными, не обязательно приносят кому-либо прямую материальную пользу. Они направлены на совершенствование человека и связей между людьми. Слово также является поступком. Оно выступает простым знаком, если предписывает человеку определенное действие или фиксированный комплекс действий. Оно же служит символом, если приобщает человека к непосредственно не воспринимаемым аспектам реальности, ведет его в глубину и тайну бытия.

Всякий символ указывает на слияние и гармонию противоположностей. Он является не просто метафорой, но как бы принципом порождения неограниченного множества метафор. Уже простой словесный знак, даже сигнал существенно повышают степень произвольности поведения, поскольку уменьшают зависимость от непосредственного воздействия и усиливают предвидение последствий. Соприкосновение с символом дает человеку ту

способность, которую традиционно именовали *«свободой воли»*. Перекресток символизирует множественность пути и необходимость выбора наилучшей дороги. В центральных культурных символах («крест», «инь – ян» и т.д.) стягивается бесконечное множество бинарных оппозиций, и поэтому свобода воли возвышается до творческого отношения к миру. По нашему убеждению, свобода воли – это и есть *способность определяться к действию символом*, который каждый понимает со свойственной лишь ему степенью глубины. Иными словами, свобода воли – это способность определяться будущим.

Способность к свободному преображению – это одна сторона стремления к добру. Другой его стороной выступает желание сблизиться с лучшим и удалиться от худшего. Языковое облачение этого желания ведет к мифу и ритуалу. Превращение знака в символ происходит как раз в движении от слова к мифу. По всей видимости, в самом языке есть нечто такое, что предрасполагает его развертываться в миф. Не случайно греческое μῦθος значит одновременно и «миф» и «слово».

Знак вообще и слово как языковый знак почти никогда не означают индивидуального предмета. Возможность применять одинаково звучащие слова к множеству различных объектов содержит мистифицирующий момент, который побуждает тех, кто вслушивается в слово, представлять наглядно и образно некое единство, стоящее за этим словом. От индивидов они восходят к видам и родам, а для некоторых, как для Платона, перед умственным взором открывается само Благо – вершина царства идей. В реальности же значение слова – совокупность контекстов-ситуаций, в которых оно употребляется. Говорящим и слышащим они воспринимаются с различных точек зрения. Произнесенное слово пускает в ход не только мышление слушающего, но и воображение. По замечанию Р. Барта, «вокруг окончательного смысла всегда потенциально клубится некая туманность, где зыбко колеблются другие возможные смыслы, то есть смысл почти всегда может быть *интерпретирован*. Язык предоставляет мифу «пористый смысл», легко способный набухнуть просочившимся в него мифом: язык здесь похищается посред-

ством его колонизации»[13]. В момент упомянутого интерпретирования и происходит трансформация слова в миф. Очевидно, сначала словом «миф» называлось любое сообщение, а потом – только вымышленное. В данном случае *история развития термина отражает реальное движение* культуры. Овладев знаковой деятельностью, в том числе языком как наиболее простой и совершенной ее формой, человек приобрел способность не только *усматривать* значение объектов действительности, но и *устанавливать* его. Самыми колоритными продуктами этой способности выступают мифология и религия. Миф устремлен не к познанию действительности, а к наполнению ее смыслом. В нем устанавливаются новые связи между вещами и вводятся существа, ответственные за такие связи. По этой причине мифологическое мышление неотделимо от культуры. Как полагал К. Леви-Строс, оно запускается всякий раз, когда сознание вопрошает себя о том, что есть значение[14]. Иными словами, сознанию в целом присущи две разные интенции. Та, что направлена на объективную связь вещей, в своей развитой форме дает *науку*; та, которая направляется к человеческому значению вещей, – *мифологию*. Религия интегрирует и систематизирует то, что в мифологии дано случайно и фрагментарно. Если миф, по Р. Барту, является вторичной знаковой системой по отношению к языку, то можно предположить, что религия является вторичной знаковой системой по отношению к мифу.

Потенциально стать символом и войти в миф может любое слово, реально это происходит только с теми из них, которые имеют особую эмоциональную окраску, нагружены экспрессией. «Момент возникновения мифологической ситуации всегда характеризуется особенной эмоциональной интенсивностью: словно в нас затронуты никогда ранее не звеневшие струны, о существовании которых мы совершенно не подозревали»[15]. Эмоциональность слов определяется их связью с ключевыми событиями человеческого бытия. Двумя фокусирующими центрами событий выступают переход от небытия к бытию (рождение) и от бытия к небытию (смерть). Рядом с этими фокусами существуют еще два предваряющих события: соединение

полов как прелюдия к рождению и болезнь как преддверие смерти. Слова, относящиеся к этой тетради ключевых событий, имеют наибольший эмоциональный и энергетический потенциал.

Культура вырабатывает разнообразные способы активного отношения к жизненным ситуациям. Слово как символ представляет собой один из таких способов. Знать имя объекта или действия – значит, в определенной степени владеть ими. Называнием очерчивается граница, отделяющая их от других предметов и действий. Ограничение – обязательное условие овладения. В мифе производится «приручение» объектов через знакомство с порождающими их принципами. Поэтому овладевающая роль слова оказывается здесь большей, чем в реальном общении, и еще большей, чем в манипулировании вещами. В мифических образах человек воспринимает не внешние контуры объектов мира и не их динамическую структуру саму по себе, а проецирует в них силы и потенции, составляющие его собственный внутренний мир. Где, как не во внутреннем мире человека, конструктивные и деструктивные возможности слова наиболее значительны? Миф – это не голая выдумка, а попытка облечь в слово и образ наиболее сильные движения человеческой души.

Пока нравственность не выделилась в относительно самостоятельную культурную силу, мифология выполняет часть ее функций, определяет эквивалентность значимых контрастов и для нее. Мифологические образы имеют бóльшую или меньшую ценностную окраску, располагаются на шкале жизни и смерти ближе к тому либо другому полюсу. Ценностную иерархию сущего в мифологии можно вывести анализом метаморфоз – благоприятных или неблагоприятных превращений, изменений внешней формы и внутренней сущности. Она состоит из 7 ступеней и включает в себя богов, демонов, героев, людей, животных, растения и неживые предметы. Каждая ступень иерархии – это определенная степень совершенства. Универсальным критерием совершенства выступает мера приобщения к жизни. Боги, стоящие на верхней ступени, в пределе совсем не причастны к смерти, а предметы, находящиеся внизу, – к жизни. Жизнеспособность мифо-

логическое сознание отождествляет с благом, что явствует из самой этимологии русского слова «Бог». Оно восходит к иранскому «baga» и санскритскому «bhaga», указывающим на благо и подателя, распределителя благ. Согласно мифическим представлениям, для людей открыт путь вверх, в пределе – *обожествление* (апофеоз), и путь вниз – к вечным страданиям и смерти без возрождения. Избрание пути отчасти зависит от самого человека (главным образом от его поведения), отчасти определяется внешними для него силами – в основном теми, что располагаются на более высоких ступенях бытия.

Следовательно, своими образами и сюжетами мифология строит динамическую структуру мира: устанавливает значимость объектов, предписывает систему действий, необходимых для того, чтобы сохранять и усиливать положительное значение объектов или снижать отрицательное. Структура мира задается в мифах через образы богов, совершающих определенные действия и вызывающих определенные явления. Первоначально нравственное воздействие мифа не является системным и последовательным. Мифология начинается не с идеи о благом мироустроителе, который создал Вселенную на основе прочных законов и сообщил эти законы человечеству, чтобы те стали для него правилами жизни. В исходной форме мифы учреждают и обосновывают *ритуальную* практику – совокупность установлений, регулирующих диалог со сверхъестественными силами: богами и существами, приближенными к ним. Для этого, как подметил К. Леви-Строс, используется особый язык учтивости, который активно прибегает к метафорам, а не буквальным названиям частей тела, отношений родства и обычных действий[16]. В развитой форме мифология воздействует на моральное развитие человечества через а) построение фрагментарной картины мира, в которой жизнь отдельного человека поставлена в связь с жизнью других людей и существ; б) создание своеобразного способа мотивации поведения, состоящего в том, что субъект действует на основе своей причастности к символическому миру; в) выстраивание духовного мира личности как некоего поля значимостей (ценностных ориентаций) и определенной конфигурации

положительных качеств (добродетелей); г) предъявление наглядных образцов поведения в отдельных сюжетных линиях, образах богов и героев; д) мировоззренческое обоснование преимущества нравственного образа мыслей и действий над безнравственным (идея соответствия между деянием и воздаянием) и т. д.

По К. Леви-Стросу, логика мифа основана на бинарных оппозициях, которые вытекают из особенностей восприятия (наличия признака или отсутствия его). Сама по себе бинарность ценностно нейтральна. Но в человеческом сознании она неизбежно приобретает ценностную окраску. Там, где возникают противоположности, действует предпочтение. Последнее вызывает оценку – обобщенное представление о добре и зле. В мифе мужское возвышается над женским, свет над тьмой, верх над низом, правое над левым и т. д. Ценностная дифференциация подчиняет себе все образы, созданные мифологией. Собственные представления о добре и зле люди облекают в фантастические формы. Вместе с идеей сверхчеловеческой мощи появляется понятие о недочеловеческом; рядом с богами, которые крупнее и могущественнее людей, появляются карлики, уступающие людям и в силе, и в величине. В дальнейшем дифференциация переходит на богов и духов. Среди них различаются небожители, несущие добро, и обитатели преисподней, специализирующиеся в различных видах зла и порчи. В греческой мифологии небесные боги – олимпийцы антропоморфны, т. е. представляют собой идеализированные подобия человека. Обитатели подземного мира, наоборот, тератоморфны, т. е. чудовищны, являют собой нагромождение звериных или фантастических признаков. В мифологических сюжетах между богами и людьми размещаются *герои* – потомство от смешанных браков. Они сражаются с чудовищами, освобождая землю, и наделяют человечество культурными благами: огнем, ремеслом, земледелием, письменностью и т. д. Герой, особенно ставший богом, – это символ осуществимости стремления к добру. Мифическая медиация происходит также вблизи противоположного полюса. Между людьми и хтоническими силами зла посредниками выступают *трикстеры* – жулики, ловкачи и обманщики, – своеобразные антиподы

героев, которые нарушают мировой порядок, несут людям разнообразные беды, но одновременно и развлекают их, вносят в жизнь комическую струю. В нравах они исполняют роль негативного примера.

Важная роль медиации в культуре с появлением философии приводит к тому, что середина вообще приобретает особое ценностное значение. Это очень заметно в античной Греции, но не только в ней одной, а всюду, где пробивает себе дорогу представление о том, что следует удерживаться на определенной дистанции как от хтонических, так и от небесных сил. Греки считали ὕβρις (дерзость, наглость, гордыню) – стремление соперничать с богами, ставить себя на один уровень с ними – одним из самых дурных и опасных человеческих качеств. Мифический образ прохождения между Сциллой и Харибдой оказался для них символом правильного жизненного пути. На этой основе формируется античное убеждение в ценности *меры*, а потом и аристотелевский вывод о том, что добродетель – золотая середина между двумя пороками, один из которых составляет крайность недостатка, другой – избытка. Золотую середину можно понять как сдерживающий себя логос, как напоминание о том, что в стремлении к преображению есть опасность уйти от истоков бытия и потерять себя.

Примечания

[1] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 263

[2] См.: *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 1999. С. 220

[3] Подобный онтологический поворот намечен уже самим Хайдеггером. Подвергая феноменологическому анализу бытие к смерти, он признавал, что «смерть уединяет лишь чтобы в качестве необходимой сделать присутствие как событие понимающим для бытийной способности других» (Указ. соч. С. 264). Но в целом, конечно, смерть конститутивна для собирания самости, а не для разворачивания бытия с другими.

[4] См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс. С. 240.

[5] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 251.

[6] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 199.

[7] «Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума» (*Флоренский П.А.* Указ. соч. С. 234). Здесь обращено внимание на то, что речь как индивидуальное пользование языком соединяет личность с этносом; к этому

мы добавим от себя, что логическая структура мысли, инвариантная для всех этносов и независимая от языковой грамматики, устанавливает связь с человечеством. В этих точках соединения и реализуется когерентность нравственности.

[8] В русском символизме, напр., творческие потенции поэзии даже гипертрофируются. Она не возрождает языковое творчество, а просто является таковым. По Андрею Белому, «цель поэзии – творчество языка; язык же есть само творчество жизненных отношений» (*Белый А.* Магия слов // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 135). Эта позиция опирается на буквальное значение греческого «ποίησις», но все же преувеличенна в обеих своих констатациях. На самом деле язык не столько *создает* жизненные отношения, сколько *открывает* их, проявляет. То же делает и поэзия с языковыми процессами. Гипертрофия конструктивных возможностей поэзии подвигает Белого к парадоксальному, а без обиняков говоря, ложному, эпатирующему заключению о том, что большинство употребляемых слов разлагается и заражает нас трупным ядом.

[9] *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 243.

[10] *Леви-Строс К.* Указ. соч. С. 195.

[11] *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М.: Советская Россия, 1988. С. 73–74.

[12] *Флоренский П.А.* Указ. соч. С. 225.

[13] *Барт Р.* Мифологии. М.: Сабашниковы, 1996. С. 258.

[14] См.: *Леви-Строс К.* Ревнивая горшечница // Путь масок. М.: Республика, 2000. С. 166.

[15] *Юнг К.Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1994. С. 117.

[16] См.: *Леви-Строс К.* Ревнивая горшечница. С. 236.

ИСТОРИЯ ЭТИКИ

Г.А. Ткаченко

Формирование этических идей в Китае

Одним из наиболее сложных вопросов при описании этических учений Китая является традиционное отождествление китайской этики, как теории морали, с учением Конфуция (551–479 до н.э.). Действительно, наиболее развитой этико-политической концепцией отличается именно конфуцианство, в котором детально разработан категориальный аппарат того раздела философского знания, которое отождествляется с учением о моральных основаниях жизни в человеческом обществе. Именно конфуцианство может претендовать на статус универсального этико-политического учения, в котором исключительное внимание уделено проблеме ценностей, аксиологии. Однако конфуцианские идеи появились в определенном культурно-историческом контексте и потому должны рассматриваться в связи с некоторыми событиями предшествующей китайской истории, оказавшими существенное воздействие на их формирование.

Многие исследователи называют важнейшим из таких событий произошедшую, по современным взглядам, около 1027 года до н.э. смену династии Шан-Инь другой, чжоуской династией, основанием для чего послужило, как это было отражено в последующей историографической традиции, некое моральное превосходство чжоусцев над иньцами. Это превосходство было обусловлено упадком династии Шан-Инь, якобы порочностью ее поздних правителей, особенно последнего по времени – Ди-синя (Чжоу-

синя), который, по свидетельству позднейших историографов, окончательно утратил право на власть в силу личных отрицательных черт характера, выражавшихся в отходе от традиции и пристрастии к разного рода новшествам и излишествам.

Разумеется, следует иметь в виду, что описание событий, связанных с утверждением новой династии, имеет источником в основном «Исторические записки» Сыма Цяня (ок. 135–86 до н.э.), так что речь идет о сложившейся к эпохе Хань схеме[1], в которой явно прочитывается уже конфуцианский морализирующий взгляд на эти события, но именно это обстоятельство дает возможность составить представление о генезисе основных этических идей, разрабатывавшихся классическим умозрением. Согласно Сыма Цяню, к концу правления дома Инь участились случаи пребывания у власти неудачливых правителей, при которых народ терпел различные бедствия. Пытаясь исправить положение дел, один из правителей, а именно У-дин (традиционные даты правления 1324–1266 до н.э.), три года не говорил ни слова, а затем занялся поисками мудреца, которого мог бы сделать своим советником. Поиски привели к успеху, и иньское государство стало хорошо управляться. Сравнительное благосостояние означало, что Инь находится под покровительством неба, как высшей инстанции, следящей за деяниями людей, и один из мудрецов при дворе У-дина, высказываясь по поводу некоего знамения, взволновавшего правителя, сформулировал взгляд на небо, как абсолют, в следующих выражениях: «Небо следит за тем, как те, кто внизу, соблюдают свой долг, и ниспосылает годы длинные и недлинные... Когда же народ не следует добродетелям (дэ) и не повинуется наказаниям, тогда небо ниспосылает свою волю (мин), выправляя его поведение (дэ) и говорит ему как поступать. О! Государь, наследуя власть, должен почитать дела народа и не отвергать установления неба, должен приносить обычные жертвоприношения и не совершать неположенных обрядов». У-дин внял этому наставлению, «усовершенствовал управление (сю чжэн), творил добро (син дэ), и Поднебесная вся радовалась, а добродетели (дао) дома Инь вновь расцвели»[2].

В процитированном отрывке встречаются все основные термины, в которых формулируется так называемая «теория небесного повеления» (тянь мин), о которой пойдет речь ниже, однако обращают на себя внимание и некоторые трудности, связанные с переводом этих категорий на русский язык. В частности, как видим, в небольшом фрагменте один и тот же термин – дэ – переводится как «добродетель», «поведение» и «добро», причем словом «добродетель» передается и значение другого важнейшего термина – «дао». Исследователь, специально занимавшийся значениями иероглифа «дэ», обнаружил в различных, не только словарных, источниках 43 таких значения, включая значение «этика», однако и этот список нельзя считать исчерпывающим[3]. Все же можно представить себе, что под «дэ» в данном контексте понимается некое качество жизни, позволяющее династии существовать, причем это свойство присуще как правителю, так и народу, и может характеризовать как способ правления, так и народные нравы. Небо, как высшая инстанция, поощряет именно это качество у «тех, кто внизу», продлевая их существование как на индивидуальном уровне, так и на уровне государства. Соответственно утрата этого качества ведет к упадку и гибели, причем небо в данном случае выступает скорее как нейтральная сила, так как в речи того же мудреца утверждается, что «не небо приводит народ к ранней смерти и прерывает его существование» (фэй тянь яо минь, чжун цзюэ ци мин)[4]. Следовательно, народ или индивид сами навлекают на себя все напасти.

У Сыма Цяня находятся многочисленные подтверждения этому выводу. В частности, один из правителей дома Инь (традиционные даты правления 1198–1194 до н.э.) был настолько безрассуден, что впрямую бросал вызов небу: «Император У-и был совершенно лишен добродетелей (дао). Он приказал сделать фигурку человека и назвал ее “духом Неба” (тянь шэнь). Затем он стал играть с этой фигуркой в азартные игры, заставляя приближенных играть за нее. Когда же “дух Неба” проигрывал, император поносил и оскорблял его. У-и приказал сделать кожаные торбы, наполнял их кровью и, подвесив, стрелял по ним, называя это “стрельбой по Небу” (шэ тянь)»[5]. В конце кон-

цов краткое правление У-и закончилось тем, что его убило громом во время охоты.

Это грозное предупреждение осталось, по-видимому, без должного внимания, так как при потомках У-и дела пошли еще хуже. Император Ди-синь оказался последним в династии, это и был Чжоу-синь (традиционные даты правления 1154–1122 до н.э.), о котором Сыма Цянь сообщает, что он «отличался красноречием, живостью и остротой, воспринимал все быстро, а способностями и физической силой превосходил окружающих»[6]. Все эти дарования Ди-синь употреблял во зло себе и окружающим, он «любил вино, распутство и развлечения, питая пристрастие к женщинам»[7]. В описании Сыма Цяня некоторые действия Чжоу-синя носят настолько эксцентрический характер, что поверить в реальность его деяний не представляется возможным; здесь мы явно имеем дело с позднейшими чжоускими описаниями иньских излишеств: «Чжоу пренебрежительно относился к духам людей и небесным духам. Он собирал большие увеселительные сборища в Шацю, вином наполнял пруды, развешивал мясо, из туш как бы устраивая лес, заставлял мужчин и женщин нагими гоняться друг за другом между прудов и деревьев и устраивал оргии на всю ночь»[8].

Честные подданные пытались не раз увещевать Чжоу-синя, но он не только не слушал их, но и вводил все новые наказания для непокорных и, наконец, придумал «пытку огнем» (паоло), которая состояла в том, что расположенный горизонтально медный столб намазывали жиром, а под ним разводили огонь, заставляя обвиняемого в преступлении пройти по этому столбу, так что он, поскальзываясь, падал на раскаленные угли[9].

Положить конец преступлениям Чжоу-синя был призван один из его приближенных (гунов), по имени Цзи Чан (Си-бо Чан), происходивший из племени чжоусцев. Чжоусцы обитали на северо-западных границах иньского государства, были его союзниками в борьбе против более «варварских» племен и отчасти приобщились к шанской культуре и цивилизации, так что уже отец Цзи Чана, Цзи Ли получил от иньского вана титул «си-бо», то есть «властитель западных земель». Хотя отец Цзи Чана был каз-

нен, а сам он одно время был заключен в Юли, в конечном счете ему удалось не только выйти на свободу, но и объединить вокруг себя недовольных действиями Чжоу-синя владетельных князей (чжухоу)[10]. Цзи Чан, известный в последующей традиции под посмертным титулом Вэнь-вана, не успел завоевать Шан-Инь (он умер), эту миссию завершил его сын Цзи Фа, то есть У-ван, фактический основатель чжоуской династии. Однако в ходе этого завоевания, закончившегося битвой при Муе в окрестностях шанской столицы, когда войска Чжоу-синя были разбиты, а сам он погиб, У-ван постоянно ссылался на «небесное повеление» (тянь мин), полученное его отцом, от имени которого он и действовал. Смысл этого «повеления» заключался в том, что небо повелело Вэнь-вану и У-вану отрешить от власти порочного (хотя и вполне легитимного) Чжоу-синя и взять на себя всю полноту власти в Поднебесной, поскольку именно они обладали совершенной добродетелью (дэ), которую Чжоу-синь полностью утратил.

Ход рассуждений при этом был таков: небо искало достойную замену правителю Шан-Инь, но не нашло таковой среди иньцев, и тогда оно обратилось к чжоусцам, среди которых и был им найден Вэнь-ван, носитель совершенной добродетели (дэ). Таким образом обосновывалось право чжоусцев на гегемонию в Поднебесной, причем, согласно Сыма Цяню, тенденция к переходу власти к более достойному была ясна и для некоторых подданных Чжоу-синя. В частности, видя успехи Вэнь-вана, один из приближенных говорил следующее: «Небо уже установило предел жизни нашего Инь, мудрые люди и большие черепахи не осмеливаются давать счастливые предсказания и не потому, что наши предки, ваны, не помогают нам, их потомкам, а потому, что вы, ван, распутничая и тиранствуя, губите себя. Вот почему небо покинуло нас, и народ не имеет возможности спокойно существовать. Вы не заботитесь о том, чтобы узнать волю Неба, не руководствуетесь постоянными правилами. Ныне среди народа нет никого, кто не желал бы вашей гибели...»[11] Понимал свою зависимость от воли неба и сам Чжоу-синь, который воскликнул в ответ на увещания: «Разве я живу не по повелению, исходящему от неба?»[12]

Таким образом, в изложении Сыма Цяня, благополучие династии и каждого отдельного правителя зависит о ряда факторов. Прежде всего, правитель должен обладать особыми качествами (дэ), что поощряется небом, однако как будто бы не небо как высшая инстанция является источником этих качеств, и они не связаны со способностями, вроде тех, что были у Чжоу-синя. Скорее это некое добро, распространяемое правителем на своих подданных, так что они охотно оказывают такому правителю поддержку. В том же случае, когда совершенные качества у правителя отсутствуют, на помощь призываются мудрые советники, которые управляют от его имени, восстанавливая утраченный было порядок. И наконец, если правитель не слушает увещеваний приближенных и идет против воли неба или же горделиво полагает, что его судьба (мин) решается небом вне зависимости от его конкретных деяний, небо обращается к другому носителю социально значимых качеств, предопределяя смену династии, утратившей способность передавать «добродетель» (дэ) из поколения в поколение. Все это и есть «теория небесного повеления» (тянь мин), и, как видим, у исследователей есть основания полагать, что эта теория разрабатывалась постфактум, с целью оправдать чжоуское завоевание[13].

Однако, независимо от того, с какой целью, когда и кем создавалась эта теория, она сыграла исключительную роль в формировании этических представлений чжоусцев и оказала огромное влияние на последующую традицию. Важно отметить, что небо должно было поощрять не просто способных или добродетельных претендентов на трон, а именно тех, кто проявлял некие особые качества, характеризовавшиеся как дэ, но не имевшие точного определения. Исследователи сближают дэ с полинезийской маной, европейской харизмой или индийской кармой[14], но все эти понятия объединяются только по некоторому динамическому признаку, именно тому, что все эти свойства могут приобретаться, сохраняться, возрастать или утрачиваться. Что же касается содержания дэ, то и в современной историко-философской литературе не прекращаются споры по этой проблеме[15].

Попробуем все же рассмотреть действия тех исторических (или мифологических) персонажей, которые были

носителями этого качества с точки зрения мотивов, побуждавших их к тем или иным поступкам. В частности, Вэнь-ван, по общему признанию, во всех отношениях образцовый носитель совершенной дэ, согласно Сыма Цяню, следовал деяниям предков, был неизменно милосерден, чтил старых, заботился о малых, уважал мудрых и склонялся перед ними, целыми днями принимал служилых, не имея времени на еду и т. д. Уже после выхода из заключения он преподнес Чжоу-синю земли и просил его об отмене «пытки огнем», на что тот согласился. Он скрыто творил добро, и все владетельные князья прибывали к нему решать споры по справедливости, а некоторые выдающиеся личности, такие, как Бо И и Шу Ци, «отправились в Чжоу и покорились ему»[16]. Однажды между жителями царств Юй и Жуй возникла тяжба, которую они не смогли разрешить самостоятельно и отправились в Чжоу, но, прибыв туда, увидели, что «землепашцы все уступают друг другу межи, а в народе царит обычай во всем уступать старшим»[17].Тогда эти люди устыдились и вернулись в свои царства, также во всем уступив друг другу. Таким образом, за время правления (а он правил около 50 лет) Вэнь-ван сумел создать такие порядки на своих землях, что они служили примером и наставлением даже для чужаков. И вполне очевидно, что наставлял Вэнь-ван всех своих подданных, равно как и тех, кто к нему приходил, прежде всего в самоотверженности, в умении жертвовать своими интересами ради интересов других людей. Так что даже объявление им себя ваном, что было в известном смысле нарушением ритуальных норм, так как у власти все еще находился Чжоу-синь, традицией приурочено к году прекращения им тяжбы между жителями Юй и Жуй, и может рассматриваться как естественное следствие достижения им совершенной добродетели.

У-ван, взошедший на трон после смерти Вэнь-вана, как уже отмечалось, вообще действует от его имени и даже возит табличку с именем отца в повозке в средней колонне своих войск. Он тем более не решается ничего делать так, чтобы это кому-либо могло показаться самостоятельным шагом, даже явные знамения не решаясь принимать за повеления неба. Когда владетельные князья, собравшие-

ся по собственной инициативе, настаивают на том, чтобы он выступил против Чжоу-синя, У-ван отвечает: «Вы не знаете воли неба, еще нельзя». Решается он на поход, только когда в Чжоу бегут, захватив с собой музыкальные инструменты, употребляемые при жертвоприношениях, иньские астрологи-историографы, то есть когда ритуал в Инь окончательно разрушен. И в этом случае он действует весьма самоотверженно, так как преимущество в военной силе все еще на стороне Чжоу-синя. Однако привлекательность деяний Вэнь-вана и У-вана уже настолько велика, что даже часть иньского войска в битве при Муе обращает свое оружие против тирана Чжоу-синя. Тем не менее после победы над своим противником У-ван жалует сыну Чжоу-синя «оставшееся население Инь», распускает, после соответствующих торжественных жертвоприношений, войска своих союзников, а сам возвращается обратно в западные земли[18]. У-ван как бы не только не решается воспользоваться в полной мере плодами своей победы, но даже высказывает своему брату, Чжоу-гуну, сомнения в прочности небесного благоволения к нему лично: «Как же я могу беспечно спать, не упрочив еще покровительства неба ко мне?»[19]

Со своей стороны, Чжоу-гун не только не помышлял о самостоятельной политике, пока был жив У-ван, но даже предлагал себя небу как жертву вместо него, когда У-ван заболел. Когда же У-ван умер, Чжоу-гун взял на себя роль регента при малолетнем наследнике трона, сыне У-вана, Цзи Суне, известном впоследствии под именем Чэн-вана. Это было тем более непросто, что другие младшие братья У-вана, подозревая Чжоу-гуна, как выяснилось, совершенно безосновательно, в стремлении захватить власть, подняли мятеж, выдвигая в качестве альтернативы Чэн-вану иньского потомка У-гэна. Чжоу-гуну потребовалось три года для того, чтобы вернуть всех к повиновению. Ему пришлось казнить У-гэна и одного из младших братьев У-вана, а другого сослать. Всего же он ведал делами управления семь лет, а когда Чэн-ван стал взрослым, передал ему бразды правления, а сам «занял место среди чиновников»[20]. В качестве наставника Чэн-вана он продолжал помогать ему в покорении различных племен и уста-

новлении мира в Поднебесной, так что в конечном счете Чэн-ван «возродил правильные обряды и музыку, и тогда изменились установления и порядки, народ зажил в мире и согласии, и повсюду слышались хвалебные песни»[21]. Таким образом, Чжоу-гун действовал совершенно бескорыстно, и эта его самоотверженность стала эталоном благородного поведения для всех последующих поколений. В частности, Конфуций, считавший себя потомком Чжоу-гуна, всячески подчеркивал его моральное превосходство и говорил о себе: «Как я пал! Мне давно уже не снился Чжоу-гун» (Лунь юй, 7.5).

Можно сказать, что Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун руководствовались в своих действиях идеей общего блага, которая обозначается термином «гун», в противоположность идее частного интереса, которую обозначают термином «сы». Общезначимое (гун) и частновыгодное (сы) как бы составляют края спектра, в котором располагаются различные мотивации реально действующих людей и небо как высшая инстанция поощряет тех, кто движется в этом спектре от «полюса сы» к «полюсу гун». Такое движение требует определенных волевых усилий (чжи), так как естественным признается скорее движение, направленное на достижение частных выгод, но в том-то и состоит специфика небесного благоволения, что оно распространяется именно на тех, кто действует в интересах общего блага, в чем и проявляется их сила (дэ). А то, что небо поощряет именно силу дэ, вне зависимости от родственных отношений, было сформулировано уже в «Шу цзине», где излагается следующая история. За провинность правитель княжества Цай был лишен своего звания и владения, но его сын по рекомендации Чжоу-гуна за примерное поведение был восстановлен в своих правах. По этому поводу в главе «Веление Чжуну из княжества Цай» (Цай Чжун чжи мин) гун «формулирует одну из важнейших аксиом традиционной китайской системы представлений: «Священное Небо не имеет родства, оно помогает лишь тем, кто обладает силой дэ»[22].

Иными словами, небо помогает лишь тем, кто руководствуется в своих действиях известной этической нормой, основным содержанием которой является стремление к общему благу (гун). Не случайно и титул владетельных

князей, в частности Чжоу-гуна, записывается тем же знаком, обозначающим, как уже говорилось, «общее благо». Это стремление к общему благу, возможно, в большей степени соответствует представлению об этическом детерминанте, обусловливающем все действия «благородного мужа» (цзюньцзы), чем собственно дэ, о котором один из исследователей пишет: «Превращение дэ в этический детерминант колоссальной силы и непререкаемого значения было обусловлено тем, что именно эта категория стала решающим критерием, обусловливавшим реакцию Неба на жизнь людей. И в первую очередь на поведение правителей. Весь внутренний смысл и гигантский потенциал теории о мандате Неба сводился к тому, что Великое Небо не только одобряет добродетельных и не одобряет порочных правителей, но и, вмешиваясь в дела людей, решительным образом отбирает власть у тех, кто утратил дэ, и вручает ее тем, кто приумножил его и именно этим стал выделяться среди прочих. Отсюда следовал однозначный вывод: власть по воле Неба находится и должна быть не у сильного и ловкого, но у благородного и добродетельного. Это и растолковывал Чжоу-гун, обращаясь и к шанцам, и ко всем владетельным князьям Поднебесной, вассалам чжоуского вана. Но как было доказать всем, что добродетель и благородство, что наивысшее дэ – именно в доме Чжоу? Собственно как раз для того, чтобы создать такого рода систему доказательств, лучшие чжоуские умы во главе с Чжоу-гуном и начали решительно разрабатывать историзованные легенды и переинтерпретировать историю, подчиняя факты и события идеологической априорной схеме»[23].

Собственно мы уже познакомились с результатами этой деятельности, может быть не столько Чжоу-гуна, сколько последующих поколений и в особенности ученых-конфуцианцев, однако же было бы неправильно считать, что эта деятельность по историзации легенд и вообще чжоуского эпоса была столь уж односторонней. В исторических преданиях сохранились и следы неприятия единой «генеральной» схемы истории, в рамках которой Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун выступали как безальтернативные носители этического начала. В труде Сыма Цяня, в частности, имеются сведения о неприятии некоторых действий У-вана его

современниками. В частности, в главе 4 «Ши цзи», посвященной деяниям дома Чжоу, говорится, что упоминавшиеся выше Бо И и Шу Ци из царства Гучжу переселились ко двору Си-бо, будучи наслышанными о его почтительном отношении к старшим. Но в другой главе, 61, называемой «Жизнеописанием Бо И» (Бо И ле чжуань), содержится более подробный рассказ об этих двух мудрецах. Согласно Сыма Цяню, Бо И и Шу Ци были сыновьями правителя, но не захотели наследовать власть в государстве, уступая ее друг другу. Поскольку покойный отец хотел видеть на троне Шу Ци, Бо И, отвечая на попытку вручить власть ему, сказал: «Это не соответствует воле отца», – и сразу же удалился. Шу Ци тоже не захотел править и последовал за братом, а подданные возвели на престол среднего сына»[24]. Далее события развивались следующим образом: «Бо И и Шу Ци услышали, что Си-бо по имени Чан заботится о престарелых, и направились к нему. Но когда добрались туда, Си-бо уже умер, а У-ван, прихватив поминальную дощечку с титулом отца "Вэнь-ван", отправился на восток покарать иньского Чжоу-синя. Бо И и Шу Ци, остановив лошадь вана, стали увещевать его: "Когда скончавшийся отец еще не погребен, хвататься за щит и копье – это ли зовется сыновним благочестием? Убийство подданных государя – это ли зовется человеколюбием?" Свита хотела зарубить их, но Тай-гун сказал: "Это люди долга". Их взяли под руки и увели. Когда же У-ван усмирил иньскую смуту и Поднебесная признала главенство Чжоу, Бо И и Шу Ци устыдились совершенного чжоусцами и из чувства долга и справедливости не стали есть чжоуский хлеб. Укрывшись на горе Шоуян, они собирали дикие травы и тем питались. Уже едва живые от голода, они сложили такую песню:

Мы укрылись в Западных горах
И кормимся дикими травами.
Одно насилие сменилось другим,
Но не понимают люди, что это неверный путь»[25].

Так Бо И и Шу Ци предпочли умереть от голода, но не «есть чжоуский хлеб», поскольку они «устыдились совершенного чжоусцами». Интересно, что их нравственный

выбор был впоследствии одобрен Конфуцием, благодаря которому, как полагал Сыма Цянь, только и могли прославиться их имена. Действительно, в «Лунь юе» содержится диалог, отчасти цитируемый Сыма Цянем, где Конфуций одобрительно отзывается о двух мудрецах: «Они стремились к человеколюбию (жэнь) и обрели его – чего им было роптать?» (Лунь юй, 7.15). Но у Сыма Цяня основная тема – превратности судьбы, из-за которых даже совершенные личности могут остаться в безвестности, если на них не обратит внимания знаменитый муж. Поэтому, по Сыма Цяню, свидетельства достойного поведения могут и не дойти до сведения потомков, о чем он сожалеет: «Как это печально! Даже люди из захолустья стремятся облагородить свое поведение и утвердить свое имя в обществе. Но без опоры на уже прославившегося мужа разве могут они надеяться на сохранение своего имени в последующих поколениях?»[26]

Представления об этике формируются, таким образом, в контексте нескольких уровней лояльности участников исторического процесса по отношению друг к другу и к высшей инстанции – небу. При этом лояльность по отношению к высшим изменяет своего адресата в зависимости от конкретной политической ситуации, что явно проблематизирует этическую составляющую в мотивах, которыми руководствуются действующие персонажи. С одной стороны, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун проявляют лояльность сначала по отношению к легитимному иньскому правителю, затем эта лояльность поколеблена его действиями, которые в данном контексте можно расценить как нарушение самим Чжоу-синем лояльности по отношению к предкам и небу. Это означает, что нравственным становится утверждение лояльности по отношению к небу, что подтверждается получением «небесного повеления». Однако некоторые подданные Чжоу-синя, в частности Бо И и Шу Ци, не принимают такого понимания лояльности, настаивая на неизменности принципа безусловной преданности правителю, даже если он ведет себя явно неподобающим образом. Вокруг этой коллизии как раз и начинает формироваться представление о ритуальной чистоте как принципе деятельности тех, кто находится

у власти (так как Чжоу-синю и его предшественникам вменяется в вину именно нарушение ритуальной нормы) и безусловной лояльности тех, кто находится в положении подданного (так как слишком легким может оказаться путь провозглашения лояльности небу как альтернативы принципу лояльности конкретному носителю власти). Наконец, из этой коллизии возникает возможность трактовки различных действий подданных как соответствующих неким нравственным принципам, таким, как жэнь (человечность), ли (благопристойность), чжи (разумность), и (чувство должной справедливости) и другим, которые постепенно оформляются в систему взаимосвязанных категорий этики. Следует признать, что нравственный выбор совершается всеми участниками описанных выше событий свободно, что и дает возможность говорить об этическом характере их действий. Вэнь-ван вначале свободно подчиняется иньским правителям, несмотря на то что его собственный отец был казнен, по-видимому, по какому-то обвинению в нарушении верности трону. Затем он также свободно принимает «небесное повеление» (шоу мин), ставя лояльность по отношению к небу выше лояльности по отношению к вану, которого он свободно перестает считать легитимным правителем. У-ван проявляет лояльность по отношению к своему отцу и тем самым выступает как почтительный сын, хотя Бо И и Шу Ци находят возможным упрекать его в отсутствии сыновней почтительности. В то же время он свободно избирает метод военной экспедиции против легитимного правителя и выступает в качестве вождя оппозиции в лице владетельных князей, которые таким образом тоже выбирают лояльность по отношению к небу, Вэнь-вану и У-вану. Чжоу-гун свободно выбирает лояльность по отношению к отцу, брату и племяннику и обосновывает это при помощи «теории небесного повеления». Однако к себе он небесное повеление опять-таки свободно не относит, предпочитая вторые роли в государстве, что и создает ему ореол совершенно бескорыстной личности. Все эти действия в совокупности составляют «добро» (дэ) чжоуских властителей, но Бо И и Шу Ци, свободно отдавшие предпочтение Си-бо Чану, когда он еще только готовился к своей миссии по освобождению народа от тира-

нии Чжоу-синя, столь же свободно отказывают в лояльности победившему У-вану, считая его поступки нарушением важнейших нравственных норм. Конфуций, свободно одобряющий деятельность чжоусцев, например в лице Чжоугуна, столь же свободно одобряет и действия Бо И и Шу Ци, которые чжоуские образ действий и порядки не приняли по этическим соображениям. Таким образом, в действительности нравственный выбор совершается в каждой конкретной ситуации в зависимости от многих обстоятельств, а не неизменных принципов, которые невозможно сформулировать в виде непротиворечивой системы критериев, если исходить из действий чжоуских вождей, как они представлены у Сыма Цяня. Единственными последовательными деятелями, неизменно следующими, невзирая на угрозу голодной смерти, своим этическим принципам, вроде бы выступают Бо И и Шу Ци, о которых Сыма Цянь говорит, что они, скорее всего, остались бы безвестными, если бы не авторитет Конфуция, который о них упомянул, но в действительности они тоже в свое время сменили лояльность по отношению к иньскому правителю на лояльность по отношению к Си-бо Чану.

Неудивительно, что Сыма Цянь впрямую ставит вопрос и о небесном дао (тянь дао) как о высшем принципе, согласно которому небо поощряет достойное, самоотверженное поведение. «Некоторые говорят: "У Небесного Дао нет родственных привязанностей, Небо обычно благоволит достойным людям". Но можно ли усомниться в том, что Бо И и Шу Ци относились к достойным людям? И вот такие люди – полные человеколюбия и чистых помыслов – в конце концов умирают от голода!»[27] Далее Сыма Цянь приводит в качестве примера несправедливости судьбы, с одной стороны, любимого ученика Конфуция Янь Юаня, который терпел лишения и умер молодым, с другой – напоминает историю знаменитого разбойника Чжи, который, несмотря на все свои злодейства, умер в глубокой старости. И далее пишет: «Если же обратиться к более близким временам, то обнаружим людей, которые грубо нарушают правила поведения, самовольно отвергают любые запреты и табу, однако всю жизнь пребывают в покое и довольстве, из поколения в поколение накапли-

вают богатства. Но есть и такие, кто выбирает свое место и идет своей дорогой, люди, которые заявляют о себе только тогда, когда приходит время. Они не сворачивают на узкие дорожки, любая несправедливость вызывает у них негодование. Но именно среди них несть числа испытавшим все беды и несчастья. Поэтому я пребываю в крайнем сомнении: неужели это и есть то, что называют Небесным Дао? Или это не является Небесным Дао?»[28]

Сыма Цянь подвергает сомнению принцип, согласно которому небо оказывает содействие достойным людям, но он не сомневается в достоинстве Бо И и Шу Ци. Для него эти персонажи воплощают в себе высокие нравственные принципы, которым они неизменно следовали, невзирая на все опасности. Однако открытым остается вопрос о содержании нравственности в применении ко всем описанным выше персонажам и связанным с ними событиями мифоистории. По-видимому, все же приходится признать, что никто из перечисленных персонажей не отвечал в полной мере провозглашаемым конфуцианством этическим принципам (этот тезис активно разрабатывался впоследствии даосизмом), все они так или иначе нарушали основополагающий принцип иерархии.

Дело в том, что конфуцианство, разрабатывая теорию морали, исходило из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими. Отсюда вытекает концепция «трех основ и пяти постоянных» (сань ган у чан), составивших основание конфуцианской морали. Согласно концепции «трех основ», в парах правитель–подданный, отец–сын, муж–жена первый элемент является «ведущим» (ган). Что касается «пяти постоянных», то это «человечность» (жэнь), «должная справедливость» (и), «соблюдение ритуальных норм» (ли), «разумность» (чжи), «надежность» (синь). Носителями «пяти постоянных» выступали преимущественно старшие в естественной иерархии, и в их задачу входило обучать этим добродетелям «ведомых». Сами же отношения старшинства хотя и возникали, с точки зрения конфуцианских моралистов, вроде бы в виде «естественной» иерархии, все же должны были воспитываться, так что и в «естественности» усматривался некий «небесный» (природный) порядок,

который мог нарушаться волей человека. Однако если эта воля располагалась в правильном направлении, а именно – в стремлении к общему благу (гун), высшие в иерархии, осуществляя «должную справедливость», обеспечивали в обществе порядок.

Такой порядок и рассматривался в качестве «этического» благодаря концепции «постоянных взаимоотношений» (лунь) между людьми, которых Мэн-цзы (ок. 372–289 до н.э.) насчитывал пять и называл законами, свойственными человеческому обществу. При этом он полагал, что этим законам обучают так же, как обучают земледелию, и без такого обучения люди превратились бы в животных: «Хоуцзи научил народ посеву, уборке и возделыванию 5 видов хлебных растений. Когда хлеба созревали, то народ имел пропитание. Люди имеют нравственные основы (дао), – и если они, сытно кушая, тепло одеваясь и живя в покое, не будут обучаемы, то приблизятся к животным. В заботливости об этом мудрец (Шунь) назначил Ци министром просвещения для преподавания людям законов человеческих отношений (жэнь лунь) – любви (цинь) между отцом и сыном, справедливости (и) между государем и чинами, различию в обязанностях (бе) между супругами, порядку (сюй) между старшими и младшими и искренности (синь) между друзьями» (Мэн-цзы, 3А.4). В том случае, если в обществе правильно воспитаны названные качества, в отношениях между людьми наступает гармония (хэ), а порядок правления в таком обществе может быть назван «человечным» (жэнь чжэн) или «правлением на основе дэ» (дэ чжэн).

Таким образом, в традиционной культуре Китая этические идеи выводились из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими, однако же в применении к героям мифоистории, как мы видели, эта идеальная схема оказывалась неприменимой. Поэтому и понадобился институт «небесного повеления», как бы отменяющий, при необходимости, существующую иерархию и ставящий выше всех возможных лояльность по отношению к небу. Небу же приписывалось поощрение альтруистического поведения индивидов, причем даже в том случае, когда они действовали фактически против

высших, но в интересах большинства людей – Поднебесной. Небо в этом отношении приобретало статус высшей моральной инстанции, оценивающей поступки людей по их возможным последствиям для большинства. Дальнейшее развитие этических идей приводило к необходимости не только называния «качеств» (дэ), присущих нравственному индивиду, но и конкретизации (у Конфуция) этих качеств в соответствующей системе категорий. Так, в зависимости от положения в «естественной» иерархии универсальный принцип «человечности» (жэнь) формулировался для младших как необходимость хранения «верности» (чжун) по отношению к высшим, а для высших – как необходимость быть «снисходительными» (шу) по отношению к низшим. В более позднюю эпоху особое внимание стало уделяться воспитанию во всех подданных правильных отношений в семье, конкретизировавшихся (у Мэн-цзы) в систему постоянных отношений (лунь) между членами социума. Однако наличие явных примеров социальной успешности при полном игнорировании нравственных норм, вело, в том числе, к скепсису, выраженному, в частности, у Сыма Цяня, относительно универсального характера законов, регулирующих этическую сферу.

Примечания

[1] По мнению К.В. Васильева, «все те сведения о ранней истории Чжоу, которые заимствованы современными авторами из «Записей историографа» Сыма Цяня, представляют собой историзированные и хронологизированные элементы магического ритуала или мифологических схем, содержащих реликты древних моделей поведения». *Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 115.

[2] *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1. Перевод с китайского Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М., 1972. *С.* 173–174.

[8] *Блюмхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 118–120.

[4] *Сыма Цянь.* Ши цзи. Чанша, 1988. С. 18.

[5] *Сыма Цянь.* Исторические записки... Т. 1. С.174.

[6] Там же. С. 175.

[7] Там же.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 296.

[10] Подробнее об истории завоевания чжоусцами государства **Шан-Инь** см.: *Блюмхен С.И.* Указ. соч. С. 121–126.

[11] *Сыма Цянь.* Исторические записки... Т. 1. С. 176–177.

[12] Там же.

[18] *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995. С. 208.

[14] Там же. С. 235–236.
[15] *Калюжная Н.М.* Современные авторы КНР о категории дэ // От магической силы к моральному императиву. С. 294–328.
[16] *Сыма Цянь.* Исторические записки... Т. 1. С. 182.
[17] Там же.
[18] Там же. С. 188–189.
[19] Там же. С. 189.
[20] Там же. С. 190.
[21] Там же. С. 191.
[22] *Мартынов А.С.* Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 277.
[23] *Васильев Л.С.* Древний Китай... С. 237.
[24] *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 7. М., 1996. С. 31–32.
[25] Там же. С. 32.
[26] Там же. С. 33.
[27] Там же. С. 32.
[28] Там же. С. 33.

Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах

Хотя в обычном языке «нравственное сознание» и «этика», как правило, являются синонимами, в исторической перспективе между ними существует то взаимоотношение, что если первое присутствует во всех культурах и всегда, то второе не во всех и начиная только с определенного времени. В сравнении с нравственным сознанием этика является мыслительной реальностью уже второго порядка – в виде теоретической рефлексии над проблемами и понятиями нравственного сознания – и потому соотносится с ним примерно так же, как языкознание с языком, поэтика с поэзией или эстетика с памятниками искусства. И подобно тому как языкознание, поэтика или эстетика необходимо предполагают уже наличные язык, поэзию и памятники искусства в качестве своих предметов, но последние как таковые еще никак не гарантируют того, что они станут предметами теоретизации (доказательство чему – вся история культуры), так и этика – одна из областей философского дискурса – появляется лишь там и тогда, где и когда складывается этот дискурс как таковой.

Контрарные оценки

Нравственное сознание в индийских религиях (атеистического нравственного сознания в Индии мы не знаем – знаем только без-нравственное – см. ниже) и этика как область индийского философского дискурса оцениваются существенно по-разному. Так, уже начиная с А. Шопенгауэра, открывшего, по существу, индийскую мысль для европейцев, и его последователя П. Дойссена, открывшего ее в известном смысле для самих индийцев, стало распространяться мнение, что именно религиозная мысль браминов открыла самое глубокое из известных в мире оснований нравственности и альтруизма уже начиная с тех древних времен, когда один из них, великий мудрец-риши Удалака Аруни провозгласил знаменитое

«великое речение» (mahāvākya) «То еси ты» (Tattvam asi), означавшее, что все существа, населяющие мир, находятся в абсолютном бытийном единстве как искры единого пламени или капли единого океана и лишь неведение относительно этого факта ответственно за их отчуждение друг от друга и от Всеединого, а также за все следующие из него страдания и неприятности. Последователями Шопенгауэра и Дойссена были такие несхожие мыслители, как искуснейший стратег от религии Свами Вивекананда и философствующий мечтатель Г. Гессе, да и в настоящее время представление о том, что именно индуистский панэнтеизм наилучшим образом гарантирует основания нравственности, считается непроверяемым положением как неоиндуистов, так и многих «неформальных» почитателей индийской мудрости. Еще более высоко оцениваются нравственные измерения буддизма, который в очень широком диапазоне его почитателей – от культуролога и историософа А. Тойнби до активиста современного «суперэкуменизма» Г. Каурда – противопоставляется христианству как этическая религия религии «догматической» (со всеми, разумеется, вытекающими из этого противопоставления преимуществами первой религии и недостатками второй). Более того, уже с начала научной индологии и нередко даже в современную эпоху (примером может служить едва ли не наиболее авторитетный труд по буддийской этике Х. Саддхатиссы «Буддистская этика: Сущность буддизма», 1970) классический буддизм оценивается не столько как религия, сколько как вид духовной терапии, основной составляющей в котором было именно нравственное учение, буддизм же махаяны – как религия космического сострадания.

Что же касается существования в индийской философской традиции этики как специальной философской дисциплины, то оно, напротив, неоднократно подвергалось самому решительному отрицанию. Э. Хопкинс, автор одной из наиболее авторитетных монографий по этической мысли Индии «Этика Индии» (1924), отмечал, что нравственность, ее происхождение и выражение в различных предписаниях и дистинкциях слишком часто принималась за нечто данное, чтобы стать предметом обсуждения,

а также что изучение этики как таковой не привлекало ни юриста, ни философа. Известный историк индийской философии П. Раджу констатировал отсутствие общего интереса к этической проблематике как таковой в индийской философии, Н. Дэвараджа – почти полное отсутствие какой бы то ни было значимой этической теории в индийской мысли. По мнению Дж. Мак Кензи, предмет нравственности не был в Индии отдельным объектом философского рассуждения, а Г. Панде отмечал, что индийцы уделяли внимание лишь практическому культивированию нравственных принципов, вместо того чтобы сделать их предметом «рационализации».

Обе эти позиции оказываются, при обращении к аутентичным источникам, достаточно некорректными. А именно эти источники позволяют скорректировать как неудержимый оптимизм в связи с нравственной составляющей индийских религий, так и крайний пессимизм в связи с местом этики в индийском философском дискурсе.

Нравственное в индийских религиях

Брахманистские тексты не оставляют сомнения в том, что нравственные добродетели считались неоспоримым и необходимым условием духовного самоусовершенствования человека. Так уже в «Брихадараньяка-упанишаде» царь всех созданий Праджапати завещает своим сыновьям – и богам, и людям, и демонам – три «заповеди»: подавление страстей, подаяние бедным и сострадание ко всем (V.2). В наиболее популярном памятнике дхармашастр «Законах Ману» (I–II вв.) в число десяти компонентов *дхармы* включаются мужество, терпение, самоконтроль, честность, чистота, обуздание пяти чувств, благоразумие, стремление к познанию, правдивость и негневливость (VI.92). Список добродетелей несколько более позднего текста того же жанра «Яджнявалкья-смрити» включает в него невреждение (*ахимса*), целомудрие, обуздание чувств, щедрость, милосердие, сдержанность и терпение (I.122), а другой перечень того же текста – мужество, прямоту, благоразумие, негневливость, стремление к познанию, скромность, честность и обуздание чувств (III.65). Составитель «Гаутама-смрити» считает важней-

шими добродетелями милосердие ко всем существам, терпение, отсутствие враждебности, целомудрие, умиротворенность, благожелательность, равнодушие к почестям, отсутствие алчности (VIII.22–24). Еще более полный аналогичный список знаменитой «Бхагавадгиты» включает бесстрашие, сдержанность, совершение жертвоприношений, изучение Вед, аскезу, честность, неповреждение, правдивость, безгневие, отвержение всего мирского, умиротворенность, отсутствие зависти, милосердие, отсутствие алчности, мягкость в обращении с другими людьми, скромность, «устойчивость», энергию, незлопамятность, мужество, чистоту, незлобивость и скромность (XVI.1–3). В не менее знаменитых «Йога-сутрах» восьмеричный путь йоги начинается также с выполнения нравственных предписаний, которые записываются здесь значительно более кратко – базовыми добродетелями считаются неповреждение живым существам, правдивость, честность, целомудрие и нестяжание (II.30).

Однако нравственные предписания составляют лишь начальный этап тренинга адепта на его пути восхождения к высшей цели, которая, в свою очередь, со всей определенностью располагается по ту сторону добра и зла. Нет никаких свидетельств в пользу того, что хотя бы один контекст многократно воспроизводимого речения «То еси ты» из «Чхандогья-упанишады» (VI. 8.7; 9.4; 10.3; 11.3; 12.3; 13.3; 14.3; 15.3; 16.3) давал повод видеть в нем обоснование альтруизма. Речь в них идет вовсе не о нем, а об обнаружении истинной реальности, которое как раз оставляет за скобками любые проявления какой-либо положительной эмоциональности и, главное, саму возможность альтруизма, означающего даже этимологически определенное отношение к *другому*, поскольку примеры, иллюстрирующие эту реализацию Всеединства, означают как раз ликвидацию и «я» и «другого» (аналогии с соками разных деревьев, сливаемые пчелами в общий сок; с реками, втекающими в единое море; с кусочками соли, растворяющимися в воде). В «Брихадараньяка-упанишаде» однозначно ясно указывается, что достигший высшего знания (познания Атмана) уже не беспокоится о том, почему он совершил зло и не совершил добро (IV. 4. 22),

а в «Тайттирия-упанишаде» утверждается, что того, кто познал «блаженство Брахмана», уже не мучат мысли: «Почему я не совершил добро?», «Почему я совершил зло?» (II. 9). Внеморальный конечный пункт «восхождения» вполне понятен из того, что путь к «освобождению» проходит через «снятие» индивидуального самосознания и соответственно иллюзии чужой индивидуальности; и именно это «видение» считается симптомом истинного прозрения. Так по той же «Бхагавадгите» истинно мудрый видит одно в украшенном знаниями и нравственностью брахмане, в корове, слоне, собаке и «даже» в том, кто «варит собаку» (V.18), и, разумеется, в этом апофеозе высокомерия очень затруднительно обнаружить какую-либо нишу для нравственного сознания.

Сходным образом обстоит дело и в классическом буддизме. Начальная нравственная практика соответствует начальным базовым обетам *панча-силы*: воздержанию от убийства, от нечестности, от сексуального невоздержания, от лжи и от спиртных напитков. Для желающих «продвинуться» дальше к пяти названным обетам добавляются еще три – воздержание от вневременного питания, от развлечений, а также от украшений. На следующей стадии самоусовершенствования мирян добавляются еще два обета – в виде отказа от предметов роскоши и сребролюбия. Для монахов же предполагается дисциплина *патимокха-самварасила* – 311 правил по «уставному» тексту Виная-питаки «Патимокха» (жизнь монахинь регулируется 272 правилами). Помимо этих основных «групп» в систему предписаний включаются некоторые дополнительные обеты, в числе коих «похвальные деяния», культивирование умеренности в желаниях, чувства удовлетворенности тем, что есть, и т. д. Однако нравственный тренинг подобен здесь лодке, которая нужна для переправы на другой берег стадий «продвинутого сознания», при реализации которых – посредством целой иерархии нравственных и медитативных упражнений (ср. Саманнапхаласутта – Дигха-никая I.43 и т. д.) — поэтапно и сознательно демонтируется само индивидуальное самосознание, являющееся «субстратом» нравственности, а конечная цель – избавление от страданий (*нирвана*) – означает при этом демонти-

ровании (основанном на основном «догмате» буддистов в виде учения об отсутствии «я») ликвидацию болезни бытия вместе с самим «пациентом».

В буддизме махаяны тренинг вступившего на путь бодхисаттвы также начинается с аккумуляции нравственных добродетелей, составляющих первые четыре ступеньки «восхождения» (*парамиты*), в числе коих, помимо нравственного поведения в специальном смысле (*шила*) числятся щедрость (*дана*), терпение (*кшанти*), мужество (*вирья*), однако эти компоненты нравственной составляющей постепенно «снимаются» посредством культивирования более «высоких» трансэтических добродетелей, кульминирующих в самообожествлении адепта (ср. «Дашабхумикасутра»). О ситуации с состраданием (*каруна*) в буддизме махаяны лучшим образом свидетельствует знаменитый стихотворный трактат Шантидэвы (VII–VIII вв.), который открывается прославлением мысленного стремления к «просветлению», решимости стать буддой ради «освобождения» всех существ. Обращаясь к самому себе, как ставшему на путь бодхисаттвы, поэт торжественно обещает использовать накопленную им «заслугу» (*пунья*) для облегчения страданий живых существ и служить лекарством, врачом и сиделкой всем, кто не избавился еще от болезней сансары. Он хочет быть защитником тех, кто нуждаются в защите, инструктором блуждающих в пустыне, кораблем, пристанью и мостом для ищущих берега в море сансары, светильником для слепых, ложем для уставших и слугой для всех, кто в нем нуждается. Тот, кто желает добра другим, делает его буддам и бодхисаттвам, которые сами неоднократно сходили в ады ради блага живых существ. Бодхисаттва с самого начала не должен различать себя и других, и именно полное отождествление себя с другими является тем духовным упражнением, в коем он должен особенно прилежно подвизаться. Подобно тому как человек любит свои руки и ноги, как члены его тела, так он должен любить и другие существа – как «членов» общего с ним мира. С неподдельным вдохновением Шантидэва доказывает, что для благочестивого «ученика просветления» должно быть очевидно единство себя и других и, более того, он должен стремить-

ся к «превращению себя в других». «Опьянение состраданием» завершается, однако, холодным отрезвлением под действием мировоззрения мадхьямики. Все в мире тщетно и преходяще, и поскольку все сущее пусто и преходяще и некого почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть. Если на уровне условной, «эмпирической» истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютном нет ни тех, ни других, а потому и само деятельное сострадание является «условным», полезным или вредным в зависимости от точки отсчета. Но еще за шесть столетий до Шантидэвы один из самых ранних текстов цикла праджняпарамиты уже не завершает, но предваряет учение о сострадании знаменитым положением о том, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но на деле нет ни тех, кого следует к ней вести, ни тех, кто мог бы их вести (I.1). Такова истинная природа всех феноменов, которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантому большой толпы людей, которую может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в мгновение превратить в ничто. Поэтому в буддизме махаяны в наибольшей мере обнаруживается очевидное противоречие между нравственностью и онтологией – идеалом неустанного культивирования добродетелей и стратегия избавления условного субъекта от условного зла ради условного добра в контексте безусловной пустоты-*шуньи*. В сравнении с этим базовым противоречием снижается даже значение того нравственного релятивизма, при котором вступивший на путь бодхисаттвы подчиняется особым нравственным нормам, которые вполне могут противоречить общепризнанным и потому не подлежат критериям морали «обычных людей», следуя особой стратегии их «освобождения» (*упаякаушалья*).

Этическое в индийских религиях

Что же касается негативных оценок существования в Индии этики как области специализированной философской предметности, то их следует признать в значительной мере оправданными потому, что в индийской

философской традиции действительно не было той философской дисциплины, специальным предметом которой была бы мораль, нравственность как таковая в качестве принципа жизнедеятельности индивида. Справедливо и то, что собственно этическая проблематика оказалась своего рода «ничейной землей»: ею не занимались составители дхармашастр, которые рассматривали этические нормы в чисто прескриптивном, но не в дескриптивном плане, ни представители философских школ, уделявшие из «практической философии» почти исключительное внимание не добру и злу, а «освобождению» (в том числе, и от того и от другого). Однако при всей ограниченности «этического» в собственно философском наследии Индии абсолютизировать его «внеэтический характер» было бы неправомерно. Во-первых, потому, что в Индии специальных философских дисциплин как таковых вообще не было (этика здесь вовсе не исключение), и это составляет одно из важных отличий индийского философствования от «дисциплинарной» структуры классической европейской философии. Поскольку же отсутствие в индийской философии отделенных друг от друга «логики» и «физики» не заставило никого ставить под сомнение присутствие в ней реальных гносеологии и онтологии, то аналогичное положение с «этикой» также не может иметь решающего значения. Во-вторых, ввиду того, что, не будучи никогда приоритетным предметом исследований всех индийских философов, собственно этические проблемы все же некоторыми из них и ставились, и решались. Помимо этого, в-третьих, не учитывается сложная эволюция индийской философской мысли, которую и рассматривать следует стадиально, учитывая, что на разных ее этапах различные проблемы становились в разной степени приоритетными. Одним из явлений данной стадиальности является и то обстоятельство, что на начальной стадии индийской философии этическая проблематика оказалась достаточно актуальной.

Начиная с рубежа VI–V веков до н.э., в так называемый шраманский период индийской культурной истории, появляется множество «диссидентских» религиозно-аскетических учений, оппозиционных брахманскому тра-

дионализму. Большинство этих течений проповедовали фаталистическую доктрину, обращенную против брахманистского ритуализма (по их учению, участие в жертвоприношениях не может ничего изменить для индивида, если настоящая и будущая его жизнь предопределены). Помимо этих философов (чья позиция находилась в явном противоречии с их же аскетической практикой, предполагающей, что изменить что-то можно) уверенно себя чувствовали и материалисты, также учившие (хотя и с других позиций), что человеческие деяния, по существу, не результативны для самого человека, а потому и характер этих деяний значения не имеет (согласно их лидеру Аджита Кесакамбале, только «глупцы разглагольствуют о пользе щедрости», ибо все одинаково погибают с разрушением тела и после смерти не существуют – Дигханикая I.55). Им оппонировали философы, отстаивавшие значимость человеческих деяний. Попытки аргументирования этой позиции и поиски философского определения блага и зла (а также в связи с оценкой тех или иных поступков в качестве благих и злых) засвидетельствованы в одном пассаже палийской «Брахмаджала-сутты», где содержится изложение позиций и тех «уклонистов» (амаравиккхепики – букв. «скользкие угри»), которые отказывались определить что-либо в качестве блага или зла, что само уже свидетельствует о популярности философских дискуссий на эту тему.

«Допустим, монахи, – излагает составитель текста от лица Будды сведения об этих философах, – какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И он рассуждает: "У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или, [наоборот], нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то будет иметь место досада, а если досада, то и препятствие [для моего "прогресса"]. Так он, боясь

[произнести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: "Это не мое [суждение]. Я не говорю, что [дело обстоит] так, не говорю, что иначе, что не так или что не так". Эта позиция весьма близка установке греческих скептиков, которые также отказывались выносить суждения по «этическим» причинам, следуя воздержанию от суждений (*эпохэ*) ради самоусовершенствования. Во второй позиции рассматриваемые философы воспроизводят практически ту же аргументацию с тем лишь незначительным различием, что здесь акцентируется нежелание подвергнуться воздействию чувства «привязанности» в случае категорического ответа на те же вопросы. Помимо этой мотивации составитель текста в случае с другими «уклонистами» приводит и третью позицию в их нежелании определять добро и зло: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной что то-то благое, а то-то неблагое, то есть шраманы и брахманы – образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, расхаживающие, скашивая своей мудростью безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и «допросят» меня. Когда же они со мной это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего "прогресса"]» (Дигха-никая I.24–26). Затруднения «уклониста» этого типа свидетельствуют о масштабе профессиональных дискуссий по этическим проблемам в начальный период индийской философии.

Тексты Палийского канона дают, однако, представление о тех перспективах рассмотрения моральных высказываний, которые могли быть реализованы и в начальном буддийском философствовании. Однажды Будда заметил в беседе со своим ближайшим учеником Анандой, что он принял бы два высказывания любого шрамана и брахмана, а именно что: 1) имеются благие дела, которые ведут

к лучшей будущей жизни; 2) тот или иной индивид, воздерживающийся от причинения вреда другим существам, от присвоения чужого, от незаконных чувственных удовольствий, от лжи, от поношения, от резкостей и сплетен, от алчности и обнаруживающий благожелательность к другим и придерживающийся правильных взглядов, обрел лучшую «форму» и возродился на небе. Но Будда не принял бы в качестве законных такие высказывания, как: 1) всякий, воздерживающийся от причинения вреда другим существам и т. д., обретает лучшую «форму» и возрождается на небе и 2) те, кто придерживаются такого мнения, правы, а знание тех, кто такого мнения не придерживается, ложно (Маджджхима-никая III.213). Если перевести сказанное на язык профессиональной философии, то можно полагать, что Будда считает легитимными гипотетические суждения в связи с последствиями нравственных действий, но не категорические, и предлагает здесь опираться на «эмпирические данные», избегая общих априорных презумпций.

К той же шраманской эпохе восходят и дискуссии Джины Махавиры с популярными в его эпоху философами натуралистической и фаталистической ориентации, прежде всего с аджівиками. По его мнению, те, кто следуют за учителями, отрицающими ответственность человека за свои поступки, подобны тому, кто потерялся в чужом лесу и следует за проводником, также не знающим дороги. По джайнским преданиям, Джина однажды встретился с учеником лидера аджівиков Маккхали Госалы по имени Саддалупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, потребовалось ли для того, чтобы сделать этот горшок, усилие, или нет. Тот ответил, что это усилие не потребовалось, ибо, по мнению его учителя, в мире не совершаются никакие действия, так как все «установлено» само собой. Но Джина ответом не удовлетворился и спросил дальше, что стал бы делать сам Садаллупутта, если бы кто-то из его слуг провинился. Когда горшечник признался, что обязательно наказал бы его по всей справедливости, Джина резонно заметил, что он не имеет морального права так поступать, если в мире все «установлено», не совершаются реальные действия

и ни к чему не прилагаются никакие старания (Увасага Дасао VII. 196–200). Здесь очевидным образом «практический аргумент» – от вменяемости индивиду его поступков к заключению о наличии у него свободы воли – становится обоснованием морали.

О работе с этической проблематикой у первых философов-брахманистов можно судить по попыткам прояснения некоторых понятий пилигримами-паривраджаками, засвидетельствованным в текстах Палийского канона. Так, один из них, по имени Уггахамана Саманамандикапутта, пытался определить понятие «осуществивший все благо» (*сампаннакусала*). Таковым, по его мнению, является тот, кто воздерживается от причинения кому-либо какого-либо зла телом, словом, намерением и всем образом жизни. Будда резонно возражает, что этому определению соответствует даже новорожденный младенец (Маджджхиманикая II. 22–29). Некоторые паривраджаки, один из коих носил имя Самандака, работали над определением понятия «счастье» (*ниббана*). Другие же шраманы и брахманы отстаивали возможность достижения высшего блаженства уже в этой жизни.

В последующие периоды индийской философии, когда в значительной мере под влиянием буддийской проповеди безначальное страдание всего сущего (*дуккха*) стало рассматриваться всеми философскими направлениями как исходный факт, определяющий положение человека в этом мире, а доктрина реинкарнации – учение о безначальных перевоплощениях индивида как реализации закона кармы – стала общим «догматом» индийской мысли, проблема зла и добра, которые и различаются только относительно, будучи одинаково «сансарными», оказалась маргинальной в сравнении с дискуссиями о природе «освобождения» и стратегии его реализации, в которой этическому тренингу уделялось значение лишь самой начальной ступени (см. выше). Тем не менее дискуссии на этические темы отнюдь не завершились.

Среди предметов философской полемики школ классического буддизма можно выделить дебаты на предмет характеристики скрытых, латентных «страстных» диспозиций менталитета (*анушая*) и активных проявле-

ний аффектов (*парьявастхана*). Махасангхики, андхаки и махищасаки настаивали на возможности их строгого разграничения, тогда как «ортодоксы» тхеравадины, а также сарвастивадины отстаивали тезис о том, что они являются лишь различными аспектами страстей. Тхеравадины и сарвастивадины были также солидарны в том, что и тенденции, и активные проявления сопряжены с мыслью, тогда как махасангхики, ватсипутрии, самматии и махищасаки считали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей. Для буддийской «практической философии» представлял интерес вопрос об аффектированности и обычного опыта. По мнению сарвастивадинов, пять способов чувственного восприятия вещей всегда связаны с аффектами. Махасангхики и махашасаки полагали, что чувственные восприятия по временам связаны и по временам не связаны с ними. Ватсипутрии же отвергали оба этих мнения, полагая, что результаты чувственного восприятия морально нейтральны и не могут быть сами по себе благими или дурными.

Среди буддийских источников, релевантных в связи с этической проблематикой, выделяются абхидхармические памятники сарвастивадинов, посвященные классификационному анализу элементов «практической философии» – «Джнянапрастхана», «Сангитипарьяя» (III в. до н.э.), но более всего созданный в первой половине II века во время третьего собора сарвастивадинов под эгидой знаменитого царственного покровителя буддизма Канишки «Великий комментарий» («Махавибхаша»), свидетельствующий о положениях различных школ классического буддизма. В тексте различаются эмоции, «окрашенные» привязанностью (алчность) и не «окрашенные» ею (вера), а также два способа служения – посредством предложения милостыни и дхармы. Пять «уз» (*бандха*) включают 37 компонентов, охватывающих 30 разновидностей «загрязнений» (*клеши*) страстей, 5 – гордости, а также зависть и себялюбие. Согласно вибхаджьявадинам, сущность действия включает привязанность, ненависть и ложные взгляды. Различаются четыре символических разновидности кармы: черно-черная, черно-белая, бело-черная и бело-белая. Мнения различных школ раз-

делились в связи с вопросом, какое из «великих злодеяний» – убийство матери, отца, бодхисаттвы, причинение вреда Будде или раскол в общине – наихудшее. Некоторые же философы в противоположность им всем считали, что хуже всего перечисленного преступный ментальный акт. В «Великом комментарии» выявляется немаловажное разномыслие ранних саутрантиков и сарвастивадинов. Согласно первым, помимо действий и слов следует признать специфику правильного и неправильного образа жизни. Вторые предлагают рассуждать более «экономно»: и правильный, и неправильный образы жизни складываются из соответствующих действий и слов. Обсуждаются и 12 разновидностей деятельности, которые предполагают «необузданную активность», а также три способа устранения подобных «жизненных стилей». В главе 3 рассматриваются действия, имеющие последствиями существование в аду, первое из которых – убийство. В этой связи развертывается дискуссия относительно самого механизма реинкарнации: некоторые школы придерживаются взгляда, что между двумя воплощениями можно «вставить» еще и некоторое «промежуточное существование». Сторонники данной точки зрения видят ее подтверждение, в частности, и в том, что это промежуточное состояние предполагается самим «вызреванием» плодов пяти вышеназванных «великих злодеяний».

Если буддийские дискуссии помещались в поле пересечения этики и аскетики, то джайнские философы исследовали уже чисто этическую проблему критерия оценки тех или иных поступков в качестве благих или злых и полагали, что их непосредственно наблюдаемые результаты – в виде удовольствия или страдания – не могут служить подобным критерием. Им скорее может быть сам мотив действия, а не его результат (и хирург, и убийца причиняют боль, но их побуждения различны).

Философские диспуты брахманистов были посвящены проблеме относительности и соответственно безотносительности основных нравственных норм. Дискуссия в философских текстах развернулась в связи с важнейшей категорией индийской этики – ахимсой. Если санкхья настаивала на том, что эта абсолютная нравственная норма

должна соблюдаться безусловно и даже необходимость нарушения ее при совершении жертвоприношений не может быть оправдана, но, напротив, именно это и является свидетельством против последовательных ритуалистов, то мимансаки (отчасти и ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия *дхармы*. Дхарма – это набор правил, которые изложены в священных текстах и рассматриваются в зависимости от времени, места и особых условий, то есть контекстно, а потому не могут быть дедуцированы из общезначимых предписаний. Над священными текстами нет стороннего арбитража, даже в виде общезначимых норм, потому что эти тексты являются «источником дхармического сознания»: обет бодхисаттвы, при всей его «этичности», по мнению авторитетнейшего мимансака Кумарилы Бхатты, есть лишь самообман и нарушение дхармы (Тантра-варттика, 114). Поэтому, согласно тому же Кумариле, умозаключение, что жертвователь должен страдать из-за того, что страдает жертвенное животное (по закону воздаяния) есть логическая ошибка (Шлока-варттика 86, ст. 234, 235). Таким образом, мимансак отрицает закон всеобщей казуальности ради утверждения особой казуальности – сакральной. Критерий удовольствия или страдания вообще не является релевантным при наличии критерия в виде самих предписаний священных текстов (87–88, ст. 236, 244–245). Тогда как основатель второй школы мимансы Прабхакара считал, что запрет на убийство распространяется лишь на сознательное желание лишить кого-то жизни, Кумарила считал, что запрета как такового нет: некоторые виды убийства запрещаются, а другие предписываются одними и теми же священными текстами (Тантра-варттика 135–137). Поэтому только сама Веда и ее предписания (codanI) спасают дхарму из «челюстей небытия» (Шлока-варттика 150).То обстоятельство, что элементы этической проблематики стали объектом дискурса практически только в мимансе, не должно вызвать удивления – речь идет о системе, в которой мир человеческих деяний (ввиду ее ритуалистического характера) был предметом специального внимания. Дискуссия развернулась и между двумя школами мимансы относительно правильной моти-

вации самого следования этим предписаниям. Если школа Кумарилы видела ее преимущественно в «плодах» действий, то школа Прабхакары – в совершенно особом чувстве долга, побуждающем выполнять предписание ради него самого (*нийога*). Во второй позиции русский историк индийской философии и компаративист Ф.И. Щербатской не без основания видел аналогию кантовскому принципу категорического императива (при всех частных различиях обеих позиций), тогда как первая позиция ассоциируется с гипотетическим императивом. Но можно привести аналог рефлексии школы Прабхакары и в рассуждениях предшественников Канта – у английских философов XVIII века, разрабатывавших концепцию нравственного чувства (moral sense).

А.В. Смирнов

Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция

Материал

Наш предмет потребует от нас обращения к двум аспектам того, что можно назвать классической арабо-мусульманской культурой: религиозному и философскому. В том, что касается первой стороны вопроса, ориентиром для нас будут служить два авторитетных текста исламской традиции, Коран и сунна. Коран признается мусульманской традицией «речью Бога», переданной людям пророком Мухаммедом. Сунна – это предание о словах и деяниях Мухаммеда, пророка ислама, которое стало в средневековой арабо-мусульманской культуре и продолжает оставаться по сей день законом для мусульман (собственно, таково значение самого слова *сунна*). Иначе говоря, религиозный Закон представлен не только коранической божественной речью, но также и конкретным примером конкретных поступков и оценок, совершенных или высказанных конкретным человеком. А в том, что касается нашей темы, темы нравственности, этот источник, быть может, играет даже бóльшую роль, нежели Коран. Ведь хадисы («рассказы», корпус которых, весьма обширный – авторитетные сборники включают их до нескольких тысяч, – и составляет сунну), повествующие о том, как действовал Мухаммед в разных ситуациях и какие решения он принимал в тех или иных конкретных случаях, дают гораздо больший материал для того, чтобы очертить нравственные ориентиры рядового человека, нежели текст Корана. На основе Корана и сунны сформировалась наука, именуемая *ʻақӣда* «вероучение». «Вероучение» представляло собой весьма уважаемую отрасль знания, обладавшую собственным статусом, имевшую свой предмет, который отделял ее от смежных наук, прежде всего *фикха* (религиозно-правовая наука). В числе прочего в вероучении разбирались и вопросы нравственности. Хотя наше рассмотрение будет ориентировано прежде всего на Коран и сунну, тезисы, развитые

в исламском вероучении, также будут служить для нас ориентиром, даже если они чаще всего останутся за скобками текста.

Что касается классической арабо-мусульманской философии, то она представлена пятью основными течениями. В условно-хронологическом порядке, т. е. в порядке их возникновения, они могут быть перечислены следующим образом.

Первым следует назвать калам с его двумя основными этапами развития, мутазилизмом и ашаризмом. Мутазилизм еще не представляет собой школы; его единство конституировано скорее способом задавать вопросы и приверженностью рационализму в поиске ответов, нежели самим содержанием находимых ответов. Это очень интересное течение в арабской философской мысли весьма схоже с досократическим периодом философствования своим духом полемики и исследованием возможности постановки самых разных вопросов об окружающем мире, о его начале, о месте в нем человека. Вопросы этики стояли, в числе прочих, в центре внимания мутазилизма.

Вторая школа классической арабской философии – арабоязычный перипатетизм, представленный именами ал-Фāрāбӣ, Ибн Сӣны, Ибн Ţуфайла, Ибн Рушда и других. Эти философы прославились не только у себя на родине, в арабо-исламском мире, но и оказали влияние на Запад.

Исмаилизм как философское направление был развит исмаилитами, одной из шиитских сект ислама. Его наиболее ярким представителем является Ҳамӣд ад-Дӣн ал-Кирмāнӣ, автор «Успокоения разума» (*Рāҳат ал-'ақл*), основного философского сочинения исмаилизма.

Менее всего мы будем упоминать ишракизм, или «философию озарения», родоначальником которой считается Шихāб ад-Дӣн Йаҳйā ас-Сухравардӣ (основное произведение – *Ҳикмат ал-ишрāқ* «Мудрость озарения»).

И наконец, суфизм – мистическое течение в исламе, создавшее собственное философское учение. Суфизм оказал значительное влияние на позднесредневековую арабоязычную философию и продолжает властвовать над умами многих мусульманских (и не только мусульманских) мыслителей, философов и литераторов нашего времени.

Наше рассмотрение философской «составляющей» классической арабо-исламской культуры будет ориентировано на эти пять течений и школ. Мы не будем затрагивать период позднего Средневековья и современность – отчасти потому, что этого не позволяет ограниченное пространство статьи, отчасти же по той причине, что современный период развития арабской философии (если понимать под ним середину XIX века и XX век) представлен в своей наиболее оригинальной и интересной части реформаторством, которое так или иначе опирается на классическое наследие, составляющее основу как для него, так и для других направлений современной арабской философской мысли, не являющихся подражанием модной философии Запада.

Сказанным определяются и хронологические рамки предстоящего разговора. Ислам возникает в VII веке; с VIII–IX веков начинается развитие вероучения, тогда же составляются сборники хадисов, зафиксировавшие сунну. В VIII–IX веках отмечается и начало философствования: в это время возникает калам и начинают развиваться в той или иной мере другие школы. Концом творческого развития классического периода арабо-исламской философии следует считать XIV–XV века. Оговоримся, что такое определение временны́х границ нашего предмета не означает, что мы помещаем его целиком в прошлом; классическое исламское наследие не стало еще вполне *наследием*, отодвинувшимся и объективированным *прошедшим*, оно входит в настоящее не просто как традиция, но прежде того – как живое настоящее, как то, что вовсе не ощущается как в значительной степени утраченное или преодоленное, требующее восстановления. Это верно во всяком случае постольку, поскольку речь идет о понимании человека и его нравственности: говоря об этой далекой от нас эпохе, мы будем говорить и о современном сознании значительной части мусульман.

Тема как вызов

Сама тема статьи, как она сформулирована, представляет собой *вызов*. Вызов в тойнбианском смысле этого слова: вызов, предполагающий необходимость мобилизации ради нахождения ответа. Ведь она сформулирована

так, как если бы сама ее возможность была совершенно очевидной; как если бы разговор о «нравственной природе человека», будь то в китайской, индийской или мусульманской традиции, безусловно мог состояться, то есть как если бы сама возможность такого разговора была априори несомненной. Но так ли это?

Безусловно, в любой традиции, тем более в традиции религиозной, идет речь о нравственности и морали, о том, что человек должен соблюдать определенные нормы поведения и взаимоотношений с людьми. В немалой степени традиция конституирована необходимостью – или желанием – поддержать такие нормы в обществе. Однако «нравственная природа человека» как понятие представляет собой нечто иное. Действительно ли с точки зрения классической исламской культуры человек имеет нравственную *природу*, т. е. является по сути своей *нравственным существом*? Наши сомнения не станут меньше, если мы вспомним, что для классической арабской философии, прекрасно знакомой с платоническим, перипатетическим и неоплатоническим наследием (хотя и усвоившей это наследие с разной степенью глубины и адекватности), «человек» является «разумным живым» существом. «Разум» и «жизнь» (иногда с добавлением, по Платону, «смертности») – такова как будто универсально признаваемая исламскими мыслителями (и не только философами) природа человека. Какое отношение к так понятой природе человека имеет нравственность? И можно ли в таком случае ставить вопрос о понимании нравственной природы человека в исламе; оправдана ли, иными словами, такая постановка вопроса?

Попытаемся, однако, взглянуть рефлективно на само наше сомнение. Пусть рефлексию первого порядка – рассмотрение возможности и оправданности темы – сменит рефлексия второго порядка: рассмотрение оправданности нашего сомнения. Почему, собственно, оно возникает как сомнение в оправданности постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе; чем вызвана сама возможность сомнения? Иначе говоря, почему эта тема воспринимается нами как вызов?

Говоря о необходимости взглянуть на это сомнение рефлективно, я предполагаю, что оно вызвано не просто

и не только теми факторами, которые как будто лежат на поверхности и достаточно хорошо известны; есть нечто, что не столь отчетливо осознается и тем не менее (или даже тем более) должно быть нами учитываемо.

В самом деле, авторы, которые активно пишут по проблемам этики в исламе[1], отмечают, как правило, следующее. Наиболее выдающиеся представители исламской философии, скажем, Ибн Сина, не высказываются систематически по вопросам этики, как если бы этическая проблематика вовсе выпадала из их поля зрения; так, в капитальном авиценновском «Исцелении» (*аш-Шифа'*), содержащем развернутое изложение учения практически по всем философским дисциплинам, вовсе отсутствует этика. Поэтому даже само описание этической составляющей средневековой арабо-мусульманской философии представляет определенную проблему. Но дело не только в скудости материала. Дело еще и в том, что совершенство человека понимается в средневековой арабской философской и религиозной мысли, кажется, не как этическое и не как нравственное, и это служит еще одним объяснением того, почему проблемам нравственности уделяется столь неоправданно малое внимание.

Конечно, средневековая арабская культура была знакома с античным наследием, в том числе и в той его части, которая касается этики. Достаточно сказать, что была переведена и стала предметом изучения и комментирования «Никомахова этика» Аристотеля. На основе античного наследия возникла традиция сочинений по вопросам этики, которые носили общее название «Исправление нравов» (*Тахзиб ал-ахлак*; так назывались классические произведения Ибн 'Ади, Мискавайха, Насир ад-Дина ат-Туси). И тем не менее высказанный тезис остается верным: этическая составляющая арабской философской мысли, если вычесть из нее то, что представляет собой воспроизведение тезисов заимствованных античных учений, кажется слишком незаметной в сравнении с сопоставимым периодом развития западной философии.

Однако только ли поэтому формулировка темы нашего рассуждения как «нравственная *природа* человека в исламе» воспринимается нами как вызов? Нет. Дело, иначе

говоря, не только в том, что мы находим (или чего мы ненаходим) в традиции арабо-мусульманской мысли. Дело еще и в том, в каком отношении стоит находимое (или ненаходимое) нами в этой традиции к тем интуитивным, априорным ощущениям того, что *должно было бы* присутствовать, чтобы заявленная тема возымела свое право на существование. Эти смутные, но от того не теряющие своей властности представления почерпнуты нами «из воздуха» собственной культуры. Вот здесь и проявляется неоценимая роль рефлексии, о которой было сказано чуть выше: лишь рефлективное рассмотрение *собственных* оснований понимания «нравственной природы человека» даст возможность прояснить суть того сомнения в оправданности формулировки темы, с которого мы начали наше рассуждение.

Ведя речь об исламской традиции, мы говорим не просто о некотором предмете, который предстает перед нами как объект изучения. В ходе этого – как будто бы объективного – исследования мы неизбежно, невольно, даже если того не желаем, соотносим и сравниваем его с чем-то, что характерно для нас как для носителей определенной культуры. Не будем пытаться определить, что представляет собой «наша» культура, как не будем и вступать в спор по поводу определения самого понятия «культура». Для наших целей в рамках данного исследования будет достаточно ограничиться указанием на то, что вряд ли вызовет чье-то возражение против характеристики этого как «оснований нашей культуры». Это те глобальные мировоззренческие универсалии, которые были заданы христианством, разработаны почти двухтысячелетней традицией и восприняты, осознанно и неосознанно, нами, носителями «нашей культуры», независимо от нашей то ли подчеркнутой атеистичности, то ли религиозного безразличия. Именно этот, независимый от осознанности характер принятия таких универсалий и делает их составляющим элементом культуры, как это слово будет пониматься в дальнейшем.

Однако не «наша культура» служит для нас предметом внимания; мы собираемся говорить о ней лишь постольку, поскольку она соотносима с непосредственной темой

нашего разговора. И вместе с тем сама эта тема и сам этот разговор возможны только в таком соотнесении. Они, таким образом, возможны на фоне *контраста*, обнаружение которого и составляет сейчас нашу непосредственную задачу. Разъяснив его, мы, возможно, лучше поймем и основания нашего сомнения. Тот факт, что мы восприняли тему нашего разговора как вызов, тогда предстанет для нас оправданным не только «материалом» нашей беседы, то есть самой арабо-исламской культурой, но и не менее того – нашей собственной культурой, привычным для нас способом видеть и воспринимать те вопросы, которые попадают в круг заявленной тематики. Вызов, о котором идет речь, предстанет тогда как результат *контраста* двух культур, как вызванный особенностями одной не более чем особенностями другой, как произведенный в полном смысле этого слова не одной, но обязательно – двумя культурами в их взаимном несходстве.

Эта черта составит вместе с тем тот предел рефлективного осмысления темы, у которого следует остановиться, чтобы, оттолкнувшись от достигнутого результата, начать обратное движение. Высвеченный нами контраст позволит более ясно представить, в чем конкретно заключается *вызов* возможности нахождения оснований для постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе, ощущавшийся нами. Это будет означать его принятие: ведь принять вызов значит осознать его истоки и его суть. В нашем же случае мы должны будем понять, что вызов, бросаемый нам заявленной темой, заключается в том, что в рассматриваемой нами культуре, культуре ислама, отсутствуют те основания, которые *как будто* и составляют основу для трактовки человека как нравственного существа. И только на основе такого принятия вызова мы сможем надеяться дать *ответ*. Ведь коль скоро истоки вызова коренятся в *контрасте*, за него «ответственна» не одна культура (не важно, изучаемая ли нами или та, к которой мы сами принадлежим), но их несовпадение. Осознав контраст, мы осознаем (быть может) и возможность *альтернативного* основания для постановки *той же* проблемы, тем самым ответив на полученный вызов. Мы тогда, быть может, увидим, как *то же* может быть сказано *иначе*.

Осознание вызова

Для тех, кто пишет об особенностях исламского мировоззрения, стало общим местом упоминание следующей фундаментальной его черты. В исламе отсутствует представление о первородном грехе и связанный с этим тезис о греховной природе человека. Согласно исламскому вероучению, человеческая природа не является изначально «испорченной», человек не рождается со злом в душе и не несет в себе начало зла.

Конечно, нам недостаточно ограничиться констатацией этого отсутствия этого «пустого места». Одно «отсутствие» может влечь другие; эту систему отсутствий нам следует попытаться проследить.

Отсутствие представления о греховной природе человека предполагает, что не может быть поставлена проблема искупления. Между тем она – одна из главных, а может быть, и центральная для христианства. Что касается исламской культуры, то она не знает проблемы страдания за чужие грехи. В рассматриваемой нами культуре нет и соответствующей концепции жертвы. Жертва, принесенная Христом за все падшее человечество и искупившая изначальный грех страданием, этот «мотив культуры», в котором каждое слово тысячекратно разработано и вошло в ткань нашей повседневной жизни, составляет существеннейшее основание для понимания человека как сверхприродного существа, как преодолевающего собственную изначальную природу; а поскольку возможность такого преодоления может быть только *вне*природной, этим закладывается фундамент понимания человека как если не всецело, то, по крайней мере, частично нравственного существа, где нравственное трактуется в противопоставленности природному. Но здесь, в исламе, основание нравственности не может быть таким. Вместо столь привычной опоры мы обнаруживаем зияние; и зияние это как будто грозит поглотить всякую нашу попытку поставить вопрос о человеке как «нравственном существе».

Среди импликаций сказанного мы найдем, если выражаться философским языком, отсутствие в исламской мысли представления о несовпадении онтологического и этического, бытийствования и долженствования. Ведь

быть нравственным существом означает, среди прочего, исповедовать такую систему ценностей, которая поднимает нас *за* горизонт повседневности и наличности, более того, за горизонт возможности; это значит, среди прочего, стремиться к невозможному так, как если бы оно было возможным. Это, безусловно, парадокс; но наша культура не избегает парадоксов, она насыщена ими. Надежда – та самая, что умирает последней, – питается этой как-бы-возможностью невозможного, надежда позволяет нам сохранить нравственность как устремленность за горизонт. В противовес этому исламская культура не любит парадоксов и, уверенная в фундаментальной рациональности мира, видит в них нарушение правильности всеобщего устроения. На то место, на котором мы только что видели надежду, она ставит терпение (*ṣабр*): терпение позволяет человеку остаться *в* горизонте наличного и заданного. Быть может, потому представление о природе человека как «разумного живого» существа столь уютно ощущает себя в лоне исламской мысли, что не чувствует этого зова за предел природно-возможного, в чем в конечном счете и лежит – для «нашей культуры» – абсолютное основание нравственности?

Эта цепочка зияний, протянувшаяся от положения об отсутствии в исламе представления о первородном грехе, приводит нас и к отдельно взятому человеку. Душа человека не оказывается в исламе ареной мировой битвы добра и зла; это не та область, где в каждом конкретном и отдельном случае решается не только личная участь человека, но и метафизические судьбы мира. В этом смысле в исламе невозможны Толстой и Достоевский. Здесь нравственность человека не проявляется в преодолении собственного (изначально ему данного) злого начала, в его повседневном усмирении и перебарывании. Здесь человек не живет в ежемгновенной готовности дать отпор искушению, которое, приходя из-за пределов мира, в котором он живет, вместе с тем находит первейшее основание внутри него самого, в его «плотской» природе. Человеку не приходится доказывать ежеминутно свою нравственность отстранением от этой своей природы, противопоставлением себя – ей. Наконец, в человеке нет того, за что может

ухватиться метафизический Искуситель: в нем нет падшей плоти, столь настоятельно требующей просветления, причем просветления его собственными усилиями. Если в том, что касается человека «как такового», мы обнаружили отсутствие понятий искупления и жертвы, то для единичного, «вот-этого» человека мы находим отсутствие понятия искушения. Хотя мусульманин, безусловно, знает, что Сатана способен «науськивать» и «нашептывать», ему неизвестно, чтобы в нем самом присутствовал тот плацдарм, который позволит злой потусторонней силе закрепиться на нем и, наступая из этого бастиона, его «попутать».

Чтобы избежать обвинения в необъективности или, хуже того, в желании подогнать факты под выстраиваемую концепцию, мы должны упомянуть о понятии, которое как будто напоминает положение о павшей природе человека, а некоторыми авторами и трактуется в этом ключе. Это концепт «души, побуждающей ко злу» (*нафс 'аммāра би-с-сӯ'*). О ней упоминает Коран устами Иосифа: «Я не оправдываю свою душу, – ведь душа побуждает ко злу»[2]. Весьма показательно, что традиционные комментаторы заняты почти исключительно вопросом об определении авторства этих слов и практически не уделяют внимания интересующему нас понятию, которое для них достаточно ясно раскрывается как «своеволие», «страсти», наличествующие в душе и, при отсутствии руководства свыше, отвлекающие человека от веры: акцент в понятии «зло» стоит на «неверии», а не на каком-то метафизическом «злом начале», к которому приобщен человек. Аят продолжается словами: «...если только не помилует Господь мой»[3]: избавление от этого «зла души» полагается не в собственном усилии человека, преодолевающем зло, а в руководстве Бога, так что, вообще говоря, принятие ислама является достаточной гарантией от такого зла[4]. Характерно также, что в Коране это – единственное упоминание концепта «побуждающей ко злу души»; в хадисах, во всяком случае в шести наиболее авторитетных сборниках суннитской традиции[5], это понятие вовсе отсутствует. Последнее обстоятельство весьма показательно, поскольку относительно важных мест Корана, равно

как его неясных мест, можно найти разъяснения в одном или, чаще, нескольких хадисах, ибо очевидно, что современники Мухаммеда беседовали с ним по поводу таких мест, либо сам Мухаммед считал нужным приводить их как подкрепление своим назиданиям, так что отсутствие в данном случае каких-либо упоминаний «склонной ко злу» души является весьма существенным знаком. Что касается философии, то мы практически не встречаем в ней обращения к этому понятию, и только в суфизме оно заявляет о себе во весь голос. Но, что также характерно, скорее в персидском, нежели арабском его варианте, да и то больше у мастеров поэзии, нежели собственно философов-суфиев. Собственно, только здесь может идти речь о двух душах человека, хорошей и плохой (злой) – но это исключение только подтверждает высказанные выше тезисы.

Итак, мы обнаружили зияния на местах понятий «искупление», «жертва», «искушение», задающих основания для разработки концепта нравственной природы человека. Однако это само по себе еще не создает контраста: контраст – не просто зияние. Те места, на которых в исламской культуре *не* стоят столь привычные нам понятия, от этого еще не оказываются пустыми. Вызов будет вполне осознан, только когда мы завершим анализ контраста, дополнив зияние – противопоставлением. Тем самым мы уже начнем готовить наш ответ. К этому мы и переходим.

Ответ на вызов

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы вновь, и притом неизбежно, сталкиваемся с контрастом двух культур. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Пожалуй, без риска снискать дурную славу можно согласиться быть разве что «рабом любимой женщины», и то лишь если вы не оказываетесь в результате у нее «под каблуком». Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним, что следует «выдавливать из себя по капле раба всю жизнь». Рабское состоя-

ние – это, безусловно, что-то плохое, и от него следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось все же от римской или любой иной формы бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, все же тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена. Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его – казалось бы, очевидном – противопоставлении понятию «свободный человек». За одним исключением – собственно-юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба», – понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Так, среди многочисленных разновидностей «заблудших городов», которые перечисляет ал-Фāрāбӣ, встречается и такой, жители которого «свободны». Понятие «свобода» однозначно ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Это можно считать универсальной интуицией классической исламской культуры, проявляющейся во многих разноплановых и не связанных напрямую причинно-следственными связями ее феноменах. «Вольность» ассоциируется со «своеволием», то есть в конечном счете с тем рядом понятий, в котором стоит и упомянутая выше «побуждающая ко злу» душа.

Это значит, что свобода неистинна – в том смысле, что не несет в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чем-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему рассуждению: мы отмечаем их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека, связанное с пониманием его *природы*.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек – это «раб Бога». В этой связке – человек как раб, Бог как господин – и осмысляется в исламе человек и его положение. Неожиданным, хотя и второстепенным, но тем не менее не лишенным интереса показателем этого является тот факт, что всякому, пожалуй, известно арабское слово, означающее «раб» (*'абд*). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена: Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер, – имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй – какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ 'абд аллāх = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек «нашей культуры» скажет вам, что и «у нас» человек – «раб Божий». Что специфическое, объясняющее исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор как таковое может разве что отчасти, отнюдь не целиком, служить характеристикой специфичности исламского осознания природы человека. Скорее это подготавливало почву для понимания этой специфичности и подвело нас к разговору о ней.

Если и в христианстве человек может быть назван «рабом Божьим», то дело не в этом совпадении наименований. Дело, во-первых, в содержании отношения раб–Бог, а во-вторых, в отношении понимания человека как «раба» к иным выработанным в христианской и исламской культурах его пониманиям, то есть в том месте и том значении, которое занимает и имеет понимание человека как «раба» в сравнении с другими его характеристиками. Конечно же, второе зависит от первого. Поэтому перейдем к определению содержания понятия «раб» в исламе.

Слово *'абд* – «раб» – непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом *'ибāда* «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», – если мы захотим подобрать для перевода понятия *'ибāда* такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение.

Итак, поклонение – это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», то есть, вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» прежде всего вкладывается *способность* к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

Нам остается сделать еще один шаг, чтобы обнаружить непосредственную связь этой постановки вопроса с темой нашего разговора. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т. е. *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное*, *автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, не подчиненного чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Видимо, лучше всего этот тезис раскрывается через понятие «намерение» (*нийа*), являющееся одним из

основных в исламском вероучении (*'ақāда*) и фикхе. «Поклонение», о котором у нас шла речь, может быть определено как единство «намерения» и «действия». Поясним его содержание на конкретном примере.

Как известно, мусульманин обязан совершать некоторый набор ритуальных действий. Скажем, он обязан пять раз в день молиться[6], он обязан раз в год платить особый налог («очистительную милостыню» *закāт*), он обязан раз в жизни совершить паломничество (*ҳāддж*) в Мекку (если способен к этому).

Возьмем молитву – действие, которое человек совершает ежедневно. В исламском вероучении и в исламском сознании молитва (*çалāт*) имеет необыкновенно высокий статус. Между тем ежедневная молитва мусульманина может показаться стороннему наблюдателю действием сугубо механическим, и не случайно термин *çалāт* обычно переводят, добавляя слово «ритуальная» (ритуальная молитва), чтобы отличить от другого вида молитвы, также наличествующей в исламе и более сходной с тем, что понимается под молитвой в христианстве – *ду'ā'* – «взывание», то есть в принципе нерегламентированное и необязательное обращение верующего к Богу с благодарностью или просьбой. Но именно молитву-*çалāт*, а не молитву-*ду'ā'* ислам считает показателем благочестия, более того, главным показателем благочестия, тем самым как будто предпочитая механическое послушание – собственному внутреннему порыву человека, ритуальное повторение – свободному излиянию души. В самом деле, молитва-*çалāт* расписана до мельчайших подробностей, человек должен совершить строго определенные движения и произнести строго определенные слова в строго определенное время. В случае, если он ошибается в каком-то движении или в словах, если он совершает молитву не в строго определенное время, ему следует восполнить упущение и повторить молитву.

Что, казалось бы, может быть более механистичным, чем такое понимание молитвы как общения с Богом? Разве не требуется от молящегося всего лишь повторять заученные с детства движения и слова, следуя общему ритму, задаваемому имамом (предстоятелем молитвы)?

Однако оказывается, что принципиальным, многократно подчеркнутым положением исламского вероучения выступает тезис о том, что ритуальная молитва, совершенная без «намерения», недействительна. «Намерение», иначе говоря, входит по меньшей мере столь же необходимым элементом в понятие «правильности» молитвы, как ее расписанный до мелочей ритуал.

Если это верно даже для таких как будто механистических ритуальных действий, то уж тем более верно для тех, что менее регламентированы в своих деталях, таких, как выплата обязательной очистительной милостыни, и иных: все они считаются недействительными в том случае, если выполнены без надлежащего «намерения».

Но что такое «намерение»? Как правило, «намерение» понимается как внутренняя сосредоточенность человека, а главное, как его решимость и готовность совершить действие. В связке «намерение–действие» намерению даже отводится ведущая роль. «Действия расцениваются по намерениям»[7] – этот важнейший этический императив[8] ислама означает, что действие не может быть оценено «как таковое», что оно, более того, *бессмысленно* без намерения совершавшего его человека. Это проявляется, в частности, в том, что было сказано выше: действия без намерения недействительны. Но более интересным для нас может оказаться другой аспект этой связи. Согласно исламскому вероучению и праву, в том случае, если человек по объективным, не зависящим от него обстоятельствам не может совершить действие, но имел намерение его совершить, это действие засчитывается ему как совершенное. Например, если он действительно имеет намерение совершить паломничество в Мекку, но в последний момент объективно, по не зависящим от него обстоятельствам оказывается, что не может этого сделать (предположим, заболели близкие родственники, за которыми он должен ухаживать), то это действие засчитывается как совершенное. Если он намеревается пойти в мечеть для того, чтобы молиться вместе с другими (мусульманам предпочтительнее молиться сообща, нежели в одиночку), но что-то непредвиденное задерживает его дома в последний момент, то коллективная молитва считается совершенным действием.

Это значит, что на самом деле акцент в исламе лежит не на внешнем ритуальном, формализованном действии, а на внутреннем намерении человека, т. е. на той решимости, которая созревает у него в душе и которая не может не влечь действия. Последнее является едва ли не решающим в определении намерения: это не просто желание чего-то, это воля, непременно влекущая действие, если только ей не препятствуют неодолимые внешние обстоятельства. Обратим внимание, что в рассмотренном чуть выше случае, когда намерение имелось, но все же не осуществилось и при этом несовершенное действие было засчитано как совершенное, никто не может *проверить* наличие этого намерения, поскольку его ничто не *заверяет*. Однако тезис об основополагающей роли намерения настолько силен, настолько фундаментален в исламской культуре, что для нее характерно то, что по аналогии с известным юридическим термином можно было бы назвать «презумпцией честности».

«Презумпция честности», как она проявляется в исламе, не предполагает, как правило, документального заверения этой «честности». Предполагается, что человек «честен перед Богом», поскольку этой культуре настолько привычен императив намерения, сопровождающего всякое действие, что она как будто не обращает внимания на документальную «подстраховку», позволяющую объективно оправдать себя перед лицом возможного обвинения. Вы можете ехать в автобусе сколь угодно долго, пока не войдет контролер: тогда вы обязаны предъявить билет, который, как предполагается, должен свидетельствовать о вашей честности. Но мусульманин, обязанный ежегодно уплачивать милостыню-*закāт*, может давать ее нуждающимся в нерегламентированной форме, без свидетелей и уж тем более без всякой расписки, так что, вообще говоря, действительность ее уплаты невозможно проверить.

Другой пример. Как известно, исламское судопроизводство, в отличие от западного, построено на институте свидетелей, а не документальных улик. Когда истец предъявляет иск, а ответчик желает доказать свою правоту, каждый из них должен привести свидетелей, судья же, выслушивая их показания, выносит решение, не

занимаясь разысканием улик и не обязательно обращаясь к документальным свидетельствам. Конечно, это преобладающая тенденция, а не абсолютное правило, и тем не менее она весьма показательна.

Более того, свидетельство, согласно исламским представлениям, играет свою роль не только в делах земных (в судопроизводстве), но и в таком важнейшем для человека, во всяком случае человека верующего, деле, как определение его загробной судьбы. Согласно сунне, если во время похорон мусульманина три его соседа засвидетельствуют, что это добрый человек, ему обеспечен рай; если же трое скажут, что это плохой человек и он совершал злые поступки, ему обеспечен ад. В данном случае загробная судьба человека решается свидетельствованием соседей до Страшного суда.

Таково в культуре ислама значение внутренней нравственной установки человека.

На сказанное можно взглянуть и с несколько неожиданной стороны. Стал общим местом тезис о том, что для ислама (как и для «Востока» в целом) не характерен индивидуализм, который составляет с этой точки зрения отличительную черту западной культуры. В самом деле, вновь обратившись к рассмотрению молитвы, мы увидим как будто подтверждение этого тезиса. В исламской молитве предпочтительны коллективные, а не индивидуальные действия, и если можно, то и нужно молиться вместе, повторяя вслед за имамом, предстоятелем молитвы, все его движения. Но если мы примем во внимание сказанное, то увидим, что человек в исламе, находясь даже среди массы себе подобных на молитве, на самом деле находится внутри самого себя и наедине с Богом. Ведь намерение, которое должно предшествовать молитве, не может исчезнуть после ее начала: оно должно сохраняться в течение всей молитвы, и его утеря делает молитву недействительной. Молящийся кладет перед собой на небольшом расстоянии специальный предмет, как бы очерчивая *свое*, внутреннее и только ему доступное пространство, которым он ограничивает внимание во время молитвы. Он должен видеть пространство только в пределах этой черты, тем самым обращая свой взор внутрь себя. С этой точки

зрения оказывается, что этика ислама, ориентирующая на постоянную выработку и удержание внутреннего, *собственного* намерения, может рассматриваться как вполне индивидуалистичная, хотя и не в том смысле этого слова, который вкладывает в него западная культура.

Таким образом, перед нами выстраивается ряд феноменов культуры, вкупе дающих представление о той роли, которую играет в ней «намерение», т. е. внутренняя *собственная* решимость человека, прямо связанная с его действием и составляющая условие последнего. Но если до сих пор мы говорили преимущественно о религиозной стороне исламской культуры, то теперь настало время затронуть вопрос о философском осмыслении поднятых вопросов.

Рассматривая человека как «раба Бога», который совершает свои действия, соотнося свою волю с волей Бога, мы должны задать себе вопрос: каков характер этой связи? Ведь если божественная воля предопределяет все, то она тем самым предопределяет и поступки человека и в конечном счете его намерение. Тогда сказанное выше оказывается едва ли не фикцией: намерение человека представляется в таком случае не его внутренним этическим движением, а чем-то, что предопределено всемогущим Богом.

Задумавшиеся над этим вопросом мутазилиты, известные сторонники последовательно проведенной ригористической позиции в области этики и увлеченные адепты рационализма, выдвинули следующее решение. Действие предполагает в качестве своих необходимых условий два элемента: «могущество» (*қудра, истиṭā'а*), то есть способность сделать нечто (произвести вещь или совершить поступок), и «волю» (*ирāда*, понятие, являющееся во многом философской параллелью «намерению»). Согласно мутазилитам[9], сферы могущества человека и Бога принципиально не совпадают: Бог не способен на то, на что способен человек. Это означает, что человек, совершающий свои действия, совершает их автономно: его поступок оказывается *его* поступком и в аспекте непосредственного деяния (аспект «могущества», «способности» к действию), и в аспекте побудительного мотива к действию (аспект «воли», «намерения»). Так понятое действие чело-

века, автономное в обоих своих аспектах, предполагает, кстати говоря, и оправданность наступающей за него ответственности.

Таким образом, поклонение, о котором шла речь как о понятии, характеризующем связь между человеком как рабом Бога и Богом как его господином, ближайшим образом может быть расшифровано как понятие собственного, или автономного, действия, которое основывается на внутренней, продуманной, автономной решимости человека.

Следующее понятие, через которое раскрывается «поклонение» и которое мы уже упомянули – понятие ответственности. Действие «поклоняющегося» – это не просто собственное действие, не просто автономное действие, это еще и *ответственное* действие.

Наш разговор о контрасте христианского и мусульманского мировоззрений начался с констатации отсутствия в исламе представления о первородном грехе. Но это не просто отсутствие, не просто пустующее место. Это место занято в исламе чем-то иным, и именно наличие этого иного и создает действительный контраст, к осознанию которого, точнее, к выявлению и пред-ставлению которого – после смутного его предчувствования – мы и стремимся.

«Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек»[10]. В этом кораническом аяте речь идет о том, что Бог, сотворив мир и человека и поместив последнего в рай (что не отличается по существу от известной библейской версии этой истории), затем обратился к своему творению с вопросом об *ответственности*. Первыми Бог выбрал небеса: грандиозное творение, расцвеченное звездами, состоящее из семи сфер, в которых проложены «дороги планет». Несмотря на свое очевидное великолепие, небеса отказались – устрашившись: они-то, в отличие от человека, знали, какова *тяжесть* предложенной Богом ответственности, и решили, что не способны нести ее. Земля – также, согласно некоторым комментариям, состоящая из семи слоев, укрепленная «колышками» и, вероятно, столь же твердая и нерушимая, как и небеса, – не смогла стать на уровень предложенной ответственности. Наконец, горы, высоко вознесенные и неприступные, еще один извест-

ный символ силы, мощи, нерушимости и противостояния внешней силе, – горы также не решились взять на себя это бремя. И только маленький, ничтожный в сравнении с этим великолепием мироздания человек ответил «да», возложив на себя то, что не по силам ни небесам, ни земле, ни горам.

Что же такое «залог» веры? Бог предлагал мирозданию взять на себя ответственность за свои поступки, которая заключалась бы в соответствующем воздаянии: награде за добро и наказании за зло. Характерны слова, которыми заканчивается процитированный нами аят: «...ведь он был обидчиком, неведающим»[11]; «обидчиком» самого себя, «неведающим» о скорых печальных последствиях принятой ответственности: не прошло, согласно традиционным комментариям, и половины дня, как человек за ослушание был изгнан Богом из рая[12].

Таким образом, то место, которое занимает в христианской культуре тезис о греховной природе человека и о необходимости эту начальную и злую природу преодолеть, занято в культуре ислама тезисом о добровольно принятой человеком ответственности за свои поступки. Этот тезис об ответственности человека, с непосредственной апелляцией к процитированному аяту, был подробно разработан одним из известных суфийских мыслителей и поэтов Джалāл ад-Дīном Рӯмī. Он видит смысл жизни человека в том, чтобы оправдать ответственность, взятую на себя перед Богом: человек благодаря этому своему (охарактеризованному в Коране как в общем-то безрассудный) поступку занял центральное место в мироздании, и вся его деятельность имеет смысл лишь постольку, поскольку он выполняет это главное свое предназначение. Человек, пишет Рӯмī, подобен золоту: не делай из золота котелок для варки репы, одной крупицы его довольно, чтобы купить тысячи чугунных котелков, которые сгодятся для этого, используй золото для того, чего не достичь иным путем. Человек, забывающий о своей ответственности, распоряжается собой столь же достойно, как тот, кто употребил драгоценную дамасскую сталь на изготовление гвоздя, чтобы вешать на него тыквенную бутыль.

Другой иллюстрацией высказанного тезиса: предназначение человека – в поклонении, понимаемом как ответ-

ственное автономное действие, – может служить исмаилитское философское учение. Согласно исмаилитам, человек достигает совершенства, совершая поклонение. Даже в арабоязычном перипатетизме, где путь обретения совершенства понимается как созерцательный, прослеживаются попытки осмыслить его как поклонение: Ибн Сина в своем «Трактате о сущности молитвы» (*Рисала фи махийат ас-салат*) пишет, что уподобление высшим Началам мироздания и является истинной молитвой, хотя у него «обычная», ритуальная молитва рассматривается как стоящая безусловно ниже того, что он называет молитвой истинной. Что касается исмаилитов, то они, называя путь обретения совершенства «поклонением», признают его возможным только в том случае, если его теоретическая и практическая стороны гармонизированы и уравновешены. Ал-Кирмани использует соответствующие термины: «поклонение действием» и «поклонение знанием».

«Поклонение действием», или практическое поклонение, – это выполнение религиозных действий и обрядов, о чем уже шла речь. Но что такое «поклонение знанием», или теоретическое поклонение? Оказывается, человек выполняет свою функцию раба, поклоняющегося Богу, только в том случае, если приобретает знание о мироздании. Не только знание об обыденном мире, не только знание о Природе, то есть физическое знание, но также непременно – знание о метафизических началах мироздания. При этом предполагается, что человек не является достаточно хорошим рабом Бога, т. е. не поклоняется ему достаточно хорошо и не может надеяться на загробную награду, если не приобретает полного знания обо всех метафизических началах мироздания.

Еще одна иллюстрация тезиса об ответственности человека – это общее для исламской культуры положение, которое проявляется и в вероучении, и в философии и которое можно сформулировать следующим образом: человек является преемником Бога на земле. Хотя человек, как мы видели, и был изгнан из рая, акцент в коранической версии известной истории лежит не на этом факте, не на изгнании как таковом. Важно не оно само, а то, что человек после этого становится хозяином и полным рас-

порядителем на земле. Изгнание из рая не понимается в исламе как грехо*падение*. «Грехопадение» – очень привычное для нас слово, но оно никак не может характеризовать исламское представление о перемещении человека из рая на землю.

Весьма интересное развитие этот тезис о преемничестве человека получил в философии. Мутакаллимы задавались вопросом: может ли существовать что-либо в мире, чего человек не использует и чего он никогда не видел и никогда не познает? допустимо ли это в принципе? Многие отвечали на него отрицательно: Бог не может создать (вновь ограничение на всемогущество Бога, на этот раз связанное со статусом человека) ничего такого, что не служило бы либо практической, либо теоретической пользе человека, то есть что он прямо не использовал бы или что не было бы для него предметом созерцания или каким-то назидательным примером, служащим его наставлению.

Таким образом, человек действует в мироздании, осуществляя свое предназначение и свою ответственность, и это его действие и является его истинным поклонением Богу. Безусловно, положение человека в мире и его ответственность за этот мир совсем не таковы, как они виделись, например, русским философам Серебряного века: человек в исламе вовсе не ответствен за «просветление» твари, за очищение павшей *вместе с ним* материальной природы, за «обóжение» ее. Заговорив об этом, мы находим удобный момент, чтобы вернуться к тезису о различиях между исламским и христианским пониманием человека как «раба Бога». Место этого тезиса в христианской культуре – подчиненное: он уступает в значимости тезису о божественной природе человека, о Богочеловеке[13]. Именно это отсутствует в исламе: человек – *только* человек. Точно так же действие человека и его ответственность понимается в исламе иначе, чем в иудаизме: человек не ответствен за то, чтобы своим действием «исправить» зло мира и приблизить наступление Царства Божьего на земле. Нет, человек действует в том мироздании, порядки которого установлены Богом и которое он сам не может изменить. Действие человека не меняет ничего в этом мире, но тем не менее оно является ответственным действием, которое

прямо *соединяет* человека с божественной волей. Это, пожалуй, заключительный тезис, которым завершится наше рассуждение.

Поклонение человека, если оно осуществляется правильно, придает ему *соотнесенность* с Богом. Наверное, лучше всего этот тезис проиллюстрировать на примере суфийской философии.

Уже говорилось, что в исламе, не знающем положения о низком плотском начале человека, отсутствует и соответствующее представление об искушениях, способных совлечь человека в ад. Но это не значит, что для человека нет вовсе никаких искушений. Ибн 'Араби, наиболее выдающийся суфийский философ, следующим образом описывает основные «искушения» (*фитна*), которым подвергается человек: искушение женщинами, искушение богатством и властью, искушение детьми.

Искушение женщинами понимается в смысле, совершенно отличном от того, какой вкладывался бы в это понятие в христианстве. Женщина – подобие мужчины, как бы часть его, поскольку сотворена из его ребра. В этой мысли нет ничего нового, но все дело заключается в суфийской трактовке понятия подобия. Если мужчина соотносит себя с тем, что ему подобно, он тем самым достигает гармонии с образом, с которым себя соотносит. В том случае, если он видит в женщине, с которой соотносит себя в любви, проявление Бога – а каждая вещь, и каждый человек, согласно суфизму, является проявлением Бога, – то он тем самым как бы созерцает в женщине Бога, и в любви своей он любит не женщину как таковую, а любит в ней Бога, представшего в некотором проявлении. Иначе говоря, искушение женщиной является искушением в том смысле, что человек может не заметить проявление Бога там, где оно есть. Он может не соотнести себя с божественным началом там, где должен соотнести себя с ним. Если необходимость соотносить себя (свои поступки, мысли) с Богом – это общеисламский тезис, то в суфизме он достигает своего крайнего напряжения. То же касается и вопроса о богатстве. Человек не должен избегать богатства как источника зла (как это трактовалось бы в христианстве): в богатстве нет никакого зла. Дело в том, что богатство (то

же касается власти или высокого положения в обществе) надо использовать для того, чтобы оно «вело к Богу»: единственная опасность, которая может таиться в нем, – это превратиться в самоценность и заставить человека забыть Бога. Сходным образом искушение детьми следует понимать как искушение собственным подобием, к которому человек в силу естественной любви мог бы относиться не по Закону (например, смягчая полагающееся им наказание), в силу этого утрачивая свою соотнесенность с Богом.

Преодоление этих искушений и означает, согласно Ибн 'Араби, что человек сохраняет свою постоянную соотнесенность с божественным началом. Тогда он оказывается «красив перед Богом»: эстетическое понимание красоты весьма близко подходит здесь к ее этическому пониманию. Человек оказывается красив перед Богом и в эстетическом и в этическом смысле, потому что он постоянно соотносит себя с Богом и каждое свое действие направляет во имя Бога.

Таким видится ответ на вызов, таившийся в предложенной теме лекции. Основания для разговора о нравственной природе человека в исламе могут быть найдены вокруг понятия самостоятельного, собственного и ответственного действия человека, создающего его соотнесенность с Богом и проистекающего из осознания той ответственности, бремя которой не способен нести в мироздании никто, кроме него.

Примечания

[1] Сошлемся в качестве примера на М. Фахри, автора известного исследования по исламской этике (*Fakhry M.* Ethical Theories in Islam. Leiden, Brill, 1991).

[2] Коран, 12:53 (пер. И.Ю. Крачковского). В традиционных комментариях (ал-Мавардй, Ибн Касйр и др.) высказывалась также точка зрения, что эти слова принадлежат жене фараонова царедворца (в библейской тридиции – Потифара), соблазнявшей Иосифа.

[3] Там же (пер. И.Ю. Крачковского).

[4] 12-я сура («Иосиф») относится к числу мекканских, и хотя она не принадлежит к ранним сурам (по порядку ниспослания она ставится приблизительно на 50-е место из общего числа 114 сур), все же была ниспослана в период борьбы Мухаммеда за утверждение новой веры, когда пафос обличения «зла» совпадал с пафосом обличения «неверия».

Помимо процитированного, к обсуждаемой тематике имеет отношение такой аят: «Что доброго ни бывает с тобой, то от Бога; а что злое бывает с тобой, то от тебя самого» (Коран, 4:81(79), пер. Г.С. Саблукова). *От тебя*

самого – букв. «от твоей души». *Доброе – ҳасана, злое – саййи'а*, термины, которыми традиционно обозначаются добрый и злой (греховный) поступок. Таким образом, аят как бы утверждает, что за грех ответственна «душа» человека, тогда как всякий добродетельный поступок – заслуга Бога.

[5] Мы имеем в виду сборники *аҫ-Ҫаҳӣҳ* («Достоверный [свод хадисов]») ал-Буҳа̄рӣ (810–870) и Муслима (817 или 821–875), *ас-Сунан* («Законы») Абӯ Да̄вӯда (817–889), ат-Тирмизӣ (824/826?–892), ан-Наса̄'ӣ (830–915) и Ибн Ма̄джи (824–887).

[6] Сунниты соблюдают это начальное установление ислама, шииты, как правило, молятся три раза в день.

[7] Тезис, многократно повторенный в хадисах и вошедший в число признанных положений фикха.

[8] Конечно, это в не меньшей степени и правовой императив; однако тема соотношения этики и права в исламе настолько сложна, что мы никак не можем ее здесь касаться.

[9] Безусловно, речь не идет о единой или в каком-то смысле общей для всех мутазилитов позиции. Знакомый с историей арабской философии читатель представляет и степень «разброса» мнений этих мыслителей едва ли не по всем обсуждавшимся ими вопросам. Вместе с тем описываемая позиция достаточно репрезентативна, и она оказала немалое влияние на дальнейшее развитие арабо-мусульманской этической мысли.

[10] Коран, 34:72 (пер. И.Ю. Крачковского). Залог – *'ама̄на*. Слово имеет корень *'-м-н*, образованные от которого слова передают значения «честность», «безопасность», «надежность»; в современном языке и само это слово используется в этих значениях. От этого же корня происходит *'ӣма̄н* «вера». Поэтому *'ама̄на* в данном аяте некоторые переводчики передают как «залог веры». В традиционных комментариях термин понимается, как правило, как обозначающий «религиозные обязанности» (*фара̄'ид*), все или их часть, а принятие этого залога – как обязательство делать «добро», а не «зло» и получать за это соответствующее воздаяние.

[11] Там же. *Обидчиком – ҙалум*, слово имеет корень *ҙ-л-м*, который передает идею притеснения. *Неведающим – джахӯл*.

[12] Повторим, что это изгнание, согласно мусульманским представлениям, не привело к порче природы человека.

[13] То же может быть сказано относительно возможных параллелей между характерным для ислама постулатом о том, что человек является «преемником» Бога на земле, высшим из всех существ, и схожим тезисом, провозглашенным в христианстве. Дело может доходить едва ли не до текстуальных совпадений. Скажем, в памятнике ранней христианской мысли, в «"Пастыре" Гермы», читаем: «...не видишь ли ты славу Божию, не понимаешь, как велик и дивен Тот, который сотворил мир для человека, и все творение покорил человеку, и дал ему всю власть господствовать над всем поднебесным?» («Пастырь» Гермы. М.: Присцельс, 1997. С. 51).

Эпохи европейского нравственного самосознания

Нижеследующий текст представляет собой попытку проследить поворотные моменты в истории европейского морального самосознания от условного начала до Канта. Речь пойдет о «стыках», суставах истории этических установок. Нет необходимости для этой цели выбирать ту или иную версию диахронии: в данном случае не так уж важно, является ли история морали циркулярным, поступательно-прогрессивным, рекурсивным, спиральным, хаотически-бессмысленным или еще каким-либо типом движения во времени. Важно, что вообще *что-то происходит*, и уже это дает нам право посмотреть на «крупноблочные» результаты процесса.

Моментом «бифуркации» европейского этического сознания, отделившим его от общемировой архаической модели, можно считать то, что Ясперс обозначил «крылатым» именем *осевое время*. В этот период – VIII–III века до н.э. – закладываются основы новой эпохи мировой истории, характеризующейся появлением индивидуума как ценности и как субъекта истории. Если Средиземноморье в целом и Восток, обогатившись уроками «осевой революции», со временем возвращаются в привычную колею архаических цивилизаций, то Греция выходит на новый виток истории и становится родоначальницей европейской цивилизации. Соответственно возникает и новая этика. Определить в целом, в чем ее новизна, не так уж трудно. Это этика индивидуальной ответственности в отличие от древнейшей этики родовой традиции или этики законничества, порожденной первыми цивилизациями. Если старая этика всегда могла сказать, *почему* нечто хорошо, то новая «осевая» этика с трудом находит внешнее обоснование выбора и обнаруживает необходимость сделать понятие добра первичным, выводя следствия скорее из него, чем из его внешних причин. Конечно, говорить о рождении индивидуальности в это время нельзя (ведь и в наше время говорить об этом еще рано), но для этического сознания принципиально, что обоснование действия

и выбора тем, что «так делали отцы», уже не кажется убедительным и требует соотнесения с личной позицией. Еще одна особенность «осевой» этики, связанная с рождением теистических религий, – осознание абсолютной точки нравственного отсчета, т.е. личностного Бога, который прямо, без опосредования природой, жречеством или обычаем, связан с человеком взаимным «заветом».

Осевая эпоха по-разному была пережита в разных культурных регионах. Исконная задача человечества – установить оптимальную связь с природой – решалась теперь с новой радикальностью, черпавшей свою энергию в индивидуальном самосознании. Можно говорить – с большой долей условности – о некотором цивилизационном выборе в решении этой задачи: китайская цивилизация выбирает *примирение* с природой, индийская – *преодоление* природы, европейская – *преображение* природы. Выбор Европы, инициированный Древней Грецией, поставил общую – актуальную и по сей день – проблему обоснования морального права человека на творческое изменение мира. Какому образу должно соответствовать преображение мира? Какой общей мерой мерить человека и мир, чтобы найти примиряющий закон? Этический смысл этой проблемы очевиден.

Ответ, который дают греки, можно попытаться свести к одному тезису: человеку, чтобы восстановить утраченную связь с миром, надо познать ту общую для него и мира *форму*, которая рождает космос из хаоса. Идея формальной меры, открывающей смысл и закон космоса, является стержневой для античности. Рациональная мысль, социальный закон, юридическое право и состязательное судопроизводство, канон и эстетическая форма в искусстве, игра в культуре, денежный знак в экономике, культ славы в общественной жизни, императив меры в обыденной морали, культ целесообразного труда, аргумент в философии, аксиоматическая теоретическая наука, миропрявящий разум в космологии – этот неполный список ценностей и изобретений греческой культуры достаточен для того, чтобы представить значение интуиции формы. В этом же ряду находится и этика античности.

С одной стороны, очевидная интенция античной этики – стремление включить человека в космос, найти ему пра-

вильное место в универсуме. И здесь можно говорить о намерении греков обезвредить разрушительную силу индивидуальности. Вспомним в связи с этим хотя бы понятие ὕβρις – дерзость, в которую впадает тот, кто нарушает космический распорядок и меру. Греки чрезвычайно боялись этого греха, и данная тема составляет один из лейтмотивов античной трагедии. Но с другой стороны, оставаясь человеком, нельзя довольствоваться только своим «топосом», предписанным судьбой. Ведь человек, в понимании греков – не ординарная часть универсума, а избранник богов. Он должен переступить меру и должен получить за это наказание. Этот прометеевский трагизм делает античную этику динамичной, неуспокоенной. Этому вторила и греческая религия страдающего Диониса, растерзанного в прошлом, возрождающегося в будущем и воскресающего в настоящем каждый раз, когда происходит разумное и праведное соединение частей в целое.

Примирить эти антиномии греки пытались в ориентации на *меру* и *середину*. Героический характер античной этики не исчезал в этой установке: впадать в крайность можно легко, расслабившись и отдавшись стихии, удержаться же в середине можно лишь огромным и постоянно возобновляющимся усилием воли и разума. Но как определить эту середину? Спектр решений был достаточно разнообразен: досократики предлагали следовать космическому закону, софисты – принять за нормативную меру самого человека, Сократ учил, что нужно искать эту меру там, где в человеке совпадают знание (мысль) и добродетель (бытие). Вслед за Сократом пошли и Платон с Аристотелем, предельно сблизившие этику с онтологией. Но при всем этом инвариантом оставался императив отождествления личного и объективно-космического. Характерен в этом отношении афоризм Гераклита (B XI9), гласящий, что этос человека есть его демон (ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων). Как всегда у Гераклита, прочесть и понять его можно по-разному, но во всяком случае мы видим, что этос (изначально – звериная нора, затем – повадка, нрав), оставаясь природной нишей и натурой человека, играет также роль божественной личностной силы, определяющей судьбу и дающей счастье. Человеческое бытие как бы

растраивается на моральную природу, судьбоносную силу и живую индивидуальность между ними; и греки верили, что способ, которым все это можно связать, находится в ведении человека.

Главной потерей эллинистической этики, пожалуй, надо признать утрату этой веры в возможность связать нравственное бытие с космическим. Все три главные школы эллинистической философии декларируют возвращение к онтологическим идеалам досократиков, но это по сути – декадентская тяга к архаике, на фоне которой тем ярче неспособность действительно воспроизвести старые идеалы. Полезно для иллюстрации сравнить этические импликации двух типов атомизма: Демокрита и Эпикура. Внешне это то же самое учение, но если атом Демокрита – это нерушимое бытие, порождающее в вихревом движении многообразные миры и даже вселенского бога в виде тонкого огненного вихря, то эпикуровский атом – это замкнутое в себе одиночество бытия, которое находится в бесконечном падении в пустоте и скорее запутывается в случайно порожденных мирах (каковые суть побочное следствие отклонения – παρέγκλισις), чем творит их. Отъединенность, «искейпизм», молчаливая атараксия – все это мало похоже на древний моральный идеал с его «царским» самосознанием человека.

Евангельское моральное сознание, с которого начинается новая эпоха Европы, было вначале частью эллинистического мира. Когда об этом забывают, возникает наивная схема восходящих ступеней нравственного сознания. На деле же мы видим не программу новой культурной эпохи, а радикальный *разрыв* с современностью христианского сознания, ощутившего близость конца света и прощающегося с культурой и миром вообще, в том числе – с его этикой. Мы можем найти немало этических рекомендаций в Евангелиях, но это советы о том, что делать, когда этика «закончилась». Основной же тезис Нагорной проповеди – «покайтесь (μετάνοεῖτε)» (Мф 3: 2) – говорит скорее о необходимости осознать то, что произошло (κήρυγμα), чем о необходимости улучшить себя. В то же время подчеркивается, что Евангелие при всей его полемике с законом Моисея призвано исполнить его, а не нарушить. Призыв

Христа «Будьте совершенны (τέλειοι), как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48) в этом контексте звучит загадочно, поскольку потустороннее совершенство Бога Отца вряд ли можно однозначно истолковать как этическое.

Ситуация изменилась, когда христианство стало государственной религией и должно было так или иначе создавать свою культуру. Вместе со становлением христианства как цивилизационной парадигмы в европейской культуре происходит постепенная, но глубокая и многосложная переориентация этики. Понятия добра и зла – именно как понятия – еще долгое время остаются в культурном обиходе продуктами эллинистического сознания, но религиозные интуиции раскрывают совершенно новое пространство, освоение которого заняло много веков.

В христианское понимание добра и зла вливаются три средиземноморские традиции: греческая, иудейская и гностическая. Для греческих мудрецов добро – это полнота и цельность бытия, а зло – ущербность, болезнь бытия, нарушенные связи универсума. Ветхозаветная традиция понимает зло как нарушенный договор, а добро как верность обету. История, по сути, и есть последовательность нарушенных и восстановленных обетов. И происходит она на фоне прасобытия: невыполненного обещания Адама. Здесь уже нет античной статики космического порядка, а есть динамика двух воль: воли господина и слуги.

Гностики пытаются соединить космос и историю. Для них граница между добром и злом проходит между материальным и духовным миром, человек же – подвижный элемент этой границы. Он осуществляет космическую и историческую миссию спасения духа из плена плоти.

К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая так или иначе поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодоление понималось как *очищение* от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире – в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но в конечном счете в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который

проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая «порча», больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о «чистоте». Для христианина возможен и иногда необходим путь принятия бремени греха на себя: этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, которое предполагает наличие некой здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую и надо спасать и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Христианская этика оказалась наследницей всех трех традиций, и это создает значительное ее внутреннее напряжение. Дело в том, что, во-первых, эти традиции сами по себе трудно сопрягаются, а во-вторых, они служат лишь материалом для выработки собственно христианского понимания тайны добра и зла.

Уже в трудах Отцов Церкви заметно сосуществование и борьба этих традиций, но присутствует и новый ведущий мотив: зло есть грех. Грех же не может быть ни внешним привходящим обстоятельством человеческого бытия, ни простой отягощенностью материей. Он проникает в сердцевину свободной воли и касается глубин нашего существования. Ветхозаветный миф о первородном грехе также получает новое толкование: искупление греха уже не может пониматься как исполнение заповедей и законов; зло и добро разделены теперь Боговоплощением, которое делает и добро, и истину, и жизненный путь Личностью, и соответственно человек должен перенести сферу выбора и решения не в интеллектуальное измерение и даже не в моральное, но в личностное. Столь же многоплановым становится переработанное в христианстве гностическое отношение к материи: императив борьбы с косным веществом, отъединяющим души от Бога, сохраняет свою силу, но сама по себе материя не воспринимается как источник зла и, более того, освящается как элемент творческого усилия Бога. Плоть и дух, говорят Отцы Церкви, не суть сами по себе добро и зло; они лишь носители этих сил при определенных условиях. Античный тезис о благости всякого бытия также сохраняется. И восточная патристика,

и Августин часто прибегают к аргументам об иллюзорности зла. Но зло, будучи небытием, приобретает статус бытия благодаря пристрастию грешника к иллюзии, а в конечном счета – пристрастию к эгоистически истолкованному собственному существованию. Важный поворот в понимании добра и зла был связан в христианском сознании с новым видением жертвенности души. Не аскеза и даже не нравственное совершенствование оказываются на первом плане. Кто будет беречь свою душу, тот ее потеряет; кто ее потеряет, тот – спасется. За этим евангельским парадоксом стоит новое понимание спасения. Все дело в том, как отдать то, что имеешь, а не в том, как его сберечь. Высшее благо – в жертве, а не в победе над врагом. Но жертва требует проникновения в смысл высшей Жертвы, принесенной Христом. Мы, таким образом, сталкиваемся с принципиально отличным от старых средиземноморских традиций отношением к моральному долгу человека: последнее основание добра скрыто от человека, но благодаря опосредованию Христа, путь к добру открыт через воспроизведение жертвы Спасителя, через «подражание Христу», как говорили средневековые мистики.

Тесно связанной с этой интуицией оказывается проблема теодицеи, которая во все эпохи и во всех культурах была среди самых болезненных моральных проблем. Христианский теизм обостряет ее до предела: или Бог бессилен победить зло, или он не желает этого – в любом случае он не будет соответствовать истинному понятию Бога всеблагого и всемогущего. Мышление христианское – «постэллинистическое» – дает нетрадиционный ответ на этот вопрос. Христианский Бог спасает человека не тем, что Он вырывает его из мира зла и возносит в мир добра, а тем, что Сам нисходит в мир зла и разделяет с человеком ужас духовной и физической смерти.

Зло в таком случае не может пониматься как иллюзия, оно принимается всерьез как реальность, с которой человеческая душа не может справиться один на один. Мораль приобретает вселенско-историческое значение, так же, как тайна мировой истории накрепко связывается с моральным смыслом. Отсюда – еще одна существенная особенность христианского Средневековья. Оно суживает

границу применения моральных законов как таковых, сопоставляя закон с Благодатью. Мы не можем заранее знать, достигло ли наше стремление к добру своей цели, основываясь лишь на выполненном Законе. Добро по самой природе своей связано с Даром, со встречным движением высшего к низшему, с Благодатью. Несомненно, эта ситуация парадоксальна, если сравнить ее с эллинской или ветхозаветной этикой, но парадокс – не случайное свойство христианской морали. Средние века вполне сознательно и с большой эстетической изобретательностью воспроизводили его по мере того, как рутина богословия, психологии да и просто быта склоняла мысль к более «естественным» путям дохристианской моралистики.

Западноевропейское Средневековье XI–XIV веков придает многим скрытым импульсам христианской духовности культурное оформление. С одной стороны, этим сглаживается острота парадоксов, о которых шла речь. Ведь культура Высокого Средневековья как бы опять возвращается к своим истокам, примиряя в синтезе античные, кельтские, ближневосточные мотивы. С другой стороны, философская мысль достигает высокой степени утонченности и стремится сознательно выразить ту специфику христианского толкования добра и зла, которая ранее выражалась в мифе. Мистики, во многом опиравшиеся на Августина, создают целую науку о поисках добра и спасения индивидуальной душой, о ступенях ее восхождения к вечному Добру. Схоластики охотятся за точными дефинициями форм добра и зла. И в том и в другом случае Средневековье дает образцы интеллектуализма. Но нельзя забывать, что за ними стоял многовековой опыт монашества, этой своеобразной школы практической добродетели и созерцательной мудрости, не боявшейся острых антиномий. Одной из них была следующая: человек есть «раб Божий», и потому свое благо он обретает на путях служения и послушания, но в то же время Бог даровал человеку свободу, и служить он должен только Богу. Разумеется, повседневная этика упрощала эту антиномию до простой иерархии служения низшего высшему, но время от времени осуществлялось возвращение к чистоте идеалов (вспомним святого Франциска из Ассизи), и тогда зано-

во ставился вопрос об искуплении зла и греха праведной жертвой. Еще одна антиномия, показательная именно для христианского Средневековья, выдвинута Петром Дамиани в XI веке: если Бог не сможет – вопреки здравому смыслу – сделать бывшее небывшим, то бывшее зло отравит все будущее добро. Но Бог, как хитроумно показывает Петр, может сделать в вечности то, что невозможно во времени. Вряд ли такая «по-достоевски» обостренная непереносимость зла, даже если оно – в модусе давно прошедшего, могла бы выявиться в более ранние эпохи.

Определенный максимализм христианского понимания добра и зла смягчался тем, что христианская этика была не только единоборством человека с дьяволом, но и этикой сословной, корпоративной. Сословия вырабатывали собственный кодекс добродетелей, и человеку, разумеется, было легче раскрывать свою нравственную природу, опираясь на коллективный опыт, на принятые «прописи» и житийные образцы. Добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными: крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе – равные перед Богом – они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю. Если же такое «разделение труда» слишком облегчало жизнь христианина, рано или поздно появлялся страстный учитель или проповедник, заставлявший встряхнуться задремавшую совесть. Вплоть до Лютеровой революции европейская христианская культура жила в этом ритме профанации и очищения идеалов свободного служения Добру.

Надо помнить, что кроме собственно философских размышлений, большое влияние на сознание современников оказывала литературная мифология, которая на севере Европы кристаллизовалась в цикле артуровских романов, а на юге – в «Божественной комедии» Данте. При всем различии этих феноменов в них мы находим общий для зрелого Средневековья идеал добра: это ценность, которая требует одновременно рыцарского подвига и монашеского смирения, принятия мира как творения Бога и отвержения мира как самодостаточной реальности. Негатив этого

идеала – зло – подтверждает то же самое. Мир и человек, замкнутые на себя, на самоутверждение, приходят к смерти и злу; мир и человек, утверждающие себя ради высшего смысла, приходят к спасению.

Расставаясь с темой Средневековья, следует оговориться, что «европейское» Средневековье было элементом более широкого исторического контекста – средневековой *средиземноморской* культуры. Поэтому корректнее было бы говорить о трех – по крайней мере – этических моделях: западнохристианской, византийской и исламской. Но в рамках нашей задачи – проследить логику смены моральных ориентиров – достаточна и западноевропейская тематика.

Следующий поворот этического самосознания занял триста лет: XIV–XVI века. Все три его великие компоненты – эстетическая (Ренессанс), этическая (Гуманизм) и религиозная (Реформация) – могут быть обобщены именно этическим принципом, то есть программой Гуманизма (хотя нам более привычен термин «Возрождение», в котором эстетические коннотации преобладают). Гуманизм данной эпохи, как известно, это не «человеколюбие», а скорее «человекославие», «антроподоксия» (оба смысла греческого слова *докса* (δόξα)– слава и вера – здесь вполне уместны). Идеал гуманистической этики – *вирту* (virtus) – требует доблести и силы, разворачивания природных потенций человека и, если понадобится, принесения человека в жертву идеалу. Но было бы неверно забыть о том, что здесь – в возрожденческом гуманизме со всеми его жесткими императивам и антицерковными выпадами – нет еще разрыва с христианством как таковым, поскольку сверхзадачей гуманизма было переосмысление долга человека перед небесами: не пренебрежение тварным миром, а его изучение и восстановление замысла Творца есть долг с этой точки зрения. Поэтому нравственность становится вершиной природных потенций. Гуманистическая этика лежит в основе искусства Ренессанса, поскольку она сняла средневековые табу, обосновала возможность визуального и психологического антропоцентризма, возвеличила человека-творца. Она лежит в основе религиозной Реформации, поскольку обосновала право индивидуума

на связь с абсолютом без посредников и сакрализовала моральную и трудовую добродетель. Пожалуй, она лежит и в основе возрожденческой науки, т. е. оккультной натурфилософии, для которой создала идеал всесильного и сурового мага (ср. Просперо из «Бури» Шекспира), не ждущего милости от природы. Однако оптимистический период развития этого типа этики заканчивается к середине XVI века. Произошел внешний конфликт Гуманизма с реальной историей (символична в этом смысла судьба Томаса Мора и внутренний конфликт, разорвавший единый идеал на два полюса: идеал природного совершенства столкнулся с идеалом волевого самоутверждения, в результате чего выяснилось, что природа равнодушна к человеку и знать ничего не хочет о «венце творения», легко растворяя его в своих стихиях; человеческое же Я равнодушно к морали и легко превращается в разрушительную и даже саморазрушительную силу. Лютер, Макиавелли, Монтень, Сервантес, Шекспир – как бы ни пытались они идейно или эмоционально компенсировать разочарование – в осознании этого печального итога Гуманизма доходят до крайних глубин трагизма. Религиозные войны, которые велись с небывалой для Европы жестокостью, стали «достойным» фоном для духовной резиньяции. Но отказаться от завоеваний Гуманизма было уже невозможно. Возвращаться было некуда: ведь разрыв с католической культурой был усугублен тем, что последняя оказалась в этот момент неспособной к обновлению и реформам, подтверждая тем самым приговор гуманистов. Таким образом, речь шла о том, чтобы найти новую формулу Гуманизма. И к счастью для Европы, она была найдена.

XVII век снова возвращается к оптимизму XV века, но теперь на основе новой формулы, которую весьма условно можно выразить так: человек в состоянии быть мерой всех вещей, но не сам по себе, а как носитель высшего идеала. Естественно, все теперь упирается в истолкование этого идеала. В XVII веке мы встречаем целый веер различных толкований миссии человека, объединенных вокруг какого-то мерцающего смысла данного тезиса. В XVIII веке этот интенсивный поиск уже малопонятен: будущее Просвещение сузит и упростит проблему.

Отражения и результаты борьбы за спасительную формулу мы можем найти и в моделях абсолютизма, и в практике раннего капитализма, и в экспериментальном математическом естествознании, и в противостоянии классицизма и барокко, и в полемике рационализма с эмпиризмом, и в становлении нового правового сознания, и в новой педагогике, и в идеологии Контрреформации, и в расцвете утопизма. Обобщенно говоря, XVII век вышел из кризиса и заложил духовный фундамент Нового времени благодаря некой обретенной интуиции, которая позволила найти середину между поляризованными крайностями и каким-то образом переосмыслить три ведущие темы нового сознания: природу, разум и человека. Как бы ни определять значение искомой формулы, понятно, что речь идет о способности человека задавать объективную меру своим субъективным импульсам. Одно из самых устойчивых обозначений этой способности – рационализм. Поскольку ratio – это «мера», «пропорция», то термин можно признать удачным. Однако часто забывают (и это само по себе яркий симптом), что фундаментальный поворот в европейской культуре был обусловлен этической интерпретацией рационализма. Всегда, например, обращают внимание на то, что Спиноза придал своей этике противоестественную форму учебника геометрии, но труднее понять, что на самом деле здесь геометрии придается этический (собственно, религиозно-этический) смысл. Часто вспоминают призыв Паскаля «хорошо мыслить», чтобы осуществить предназначение человека, но редко обращают внимание на то, что здесь логика подчиняется этике, а не наоборот, так же, как в словах о «логике сердца» ударение стоит на «логике», поскольку именно этика является объективной мерой чувства и в этом контексте берет на себя роль логики. Одной из ключевых фигур этого процесса нового обоснования этики, до конца не разгаданного, как мне кажется, и по сей день, был Декарт. Поскольку об этических импликациях его рационализма говорят очень мало, я хотел бы подробнее остановиться на этой – ключевой, как мне кажется, для Нового времени теме. Не случайно становление нового рационалистического метода было часто связано с прозрениями, видения-

ми и чисто экзистенциальными переживаниями мыслителей. Ведь речь шла именно о кризисе личности и о поисках *пути*, что этимологически и значит «метод»[1].

Я предлагаю обратить внимание на некоторые аспекты процедуры *cogito*, которые не позволяют растворить ее без остатка в гносеологии и методологии Нового времени и, более того, предполагают определенные шаги к переосмыслению оснований новоевропейской этики.

Рассмотрим опорные моменты рассуждения Декарта в том виде, как они представлены в «Mediationes». Первым шагом является противопоставление математики как точного знания сомнительным явлениям и мыслям. Второй шаг делает проблемы истины почти неразрешимой: ничто не мешает злому демону внушать нам чувство достоверности, сопровождающее ложное знание. Эта «прозрачность» человека и его духовная беззащитность перед манипуляциями превосходящих его сознание сил, видимо, приводила Декарта в состояние экзистенциального ужаса. Ведь выражение «злой демон» является лишь корректным псевдонимом гипотезы «злого Бога», которая изображает мир как тотальную власть злого сверхразума. Следующий шаг – это знаменитое «cogito»: само сомнение *несомненно*, и как таковое оно открывает бытие самосознания. Самосознание абсолютно бессодержательно, но его пустота тем не менее сложно артикулирована Декартом: «Ego sum cogitans». Следующий шаг – доказательство бытия Бога. В нем обычно выделяют два разных аргумента: психологический и онтологический. У них, впрочем, есть общая основа: обнаружение такого момента в cogito, который нельзя из него вывести и можно только получить извне. Это – идея абсолютного совершенства. Далее выводится невозможность «злого Бога» и обнаруживается источник лжи – свободная воля, которая, в отличие от других способностей человека, формально та же, что у Бога, и в этом отношении максимальна. Диспропорция знания и воли заставляет человека абсолютизировать частное, т.е. заблуждаться. Наконец, невозможность существования Бога-обманщика позволяет реабилитировать мир явлений и доказать возможность науки как достоверного знания.

Злой демон, метафизический гипноз которого так ужасает Декарта, был, конечно, не просто эвристической моделью. Декарт находился в начале того процесса, который завершился (как хочется надеяться) в XX веке: в начале превращения мира в исчисляемую предметность, находящуюся под тотальным контролем субъективного рассудка. При помощи cogito Декарт открывает предел внушаемости, за который не перейдет ни демон (потому что не сможет), ни Бог (потому что не хочет). Невнушаемость cogito состоит в том, что оно не имеет предметного содержания и поэтому не может быть вложено в сознание как программа в компьютер. И даже если мы допустим такую ситуацию прямого инсталлирования какой-либо информации, акт самосознания или присвоит себе внушенное содержание, беря ответственность на себя (и тогда над ним теряет власть демон), или отвергнет его. Именно эти «непрозрачность» и самовоспроизводимость cogito, – может быть, в большей степени, чем его непосредственная ясность и отчетливость, – позволяют преодолеть тупик сомнения.

Отсюда вытекает и другое следствие: непрозрачность чужого «я» в той мере, в какой оно порождено актами cogito. Более того, мысль не может быть предметом другой мысли, потому что она, направляясь на чужое «я», схватывает лишь идеальный предмет без смысловой реальности cogito. Другими словами, необходим такой путь коммуникации между «я», который не нуждается в субъект-объектных отношениях. Декарт в дальнейшем показывает этот тип, изображая соотношение конечного и бесконечного сознания.

Интуитивная очевидность и простота cogito позволяют тем не менее увидеть в нем определенную структуру. В нем есть момент субъективности, а точнее, даже единичности, поскольку акт самосознания неотчуждаем и может быть проделан только мной для меня (Ego). Есть и момент объективности (res cogitans), в котором при желании можно различить идеальную общезначимость и реальную субстанциальность (res). Есть также момент абсолютности (sum), который позволяет Декарту перейти к онтологическому доказательству бытия Бога. Все эти моменты

являются своего рода системой незаполненных ячеек, которая положена одним только актом cogito. Их реальное наполнение зависит от встречного акта, осуществляемого совершенным бытием, т. е. Богом. Но точно так же и акт божественной воли, дающий конечному сознанию опыт, предполагает свободное самосознание cogito. Злой демон может осуществить только детерминацию (которой в принципе ничто не мешает быть детермнацией ради благих целей). Бог осуществляет дарение человеку свободной воли. Таким образом, в самом акте cogito содержится принцип взаимоотношения двух свободных воль.

Интересно в этом отношении 4-е размышление (особенно IV, 10–XV), где не только идет речь о заблуждениях, но и весьма экспрессивно описываются отношения Бога и познающей души как двух свободных субъектов, как бы подтверждающие тезис Хайдеггера: «Denken ist danken» («Мышление есть благодарение»). В свете этой интерсубъективной онтологии нетрудно заметить, что определенную моральную окраску приобретает заключительная медитация, поскольку мир опыта, возвращенный мыслителю благодаря cogito, это мир, у которого появились два новых измерения: субъект приобретает доверие к миру и ответственность за мир. Любопытно, что сам по себе мотив взаимоотношения между конечными субъектами разумной воли полностью отсутствуют в «Mediationes». И это может показаться странным, если обратить внимание на роль этой темы у близких ему по времени и по духу Паскаля и Спинозы. Однако следует учесть, что отношения между «я» мыслителя и «Ты» Бога, описанные Декартом, имплицируют также общую систему отношений в рамках любого множества «мы». К этой же теме можно добавить доказанную Декартом необъективируемость мысли как предмета для другой мысли. Фактически здесь уже заложено кантианское требование дополнять отношение к человеку как к средству («als Mittel») отношением к нему как к цели («als Zweck»). Кант при этом добавляет, казалось бы, излишнее дополнение: отношение к человеку и «вообще любому разумному существу» («berhaupt jedes vernunftige Wesen»). Однако мы видим, что у Декарта соотношение свободных воль описано вне «гуманитарного» контекста,

и оно, так же как и у Канта, может быть моделью для любых «разумных существ».

Таким образом, мы можем рассмотреть cogito как обоснование не только рационалистического метода, но и особого рода онтологии, имплицитно включающей в себя метафизическое обоснование личности и *морали*. Здесь есть все необходимые для этого условия: обоснование единичности субъекта свободной воли и в то же время общезначимости осуществляемого им акта самосознания; снятие в акте cogito противоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы интерсубъективных отношений и толкование самосознания как творческого действия. Важно также, что имплицитная этика и онтология cogito не включают никаких содержательных предписаний и являются чисто формальной конструкцией, которая может быть сформулирована почти как спряжение глагола «быть»: «Cogito ergo ego sum, – ergo Tu es, – ergo nos sumus, – ergo id est».

Судьба декартовского аргумента в истории европейской культуры – это сложный и поучительный сюжет. На мой взгляд, можно говорить о своего рода «топологии» cogito, в рамках которой обнаруживаются его превращенные формы. Причем не только в собственно философских построениях, но и в гештальтах Руссо, де Сада, Кьеркегора, Ницше. Топология допускает деформацию фигуры «без разрывов и склеиваний». Если «разрывом и склеиванием» будет внесение инородных аргументов, то превращениями cogito можно считать те случаи, когда картина мира эксплицируется из одной элементарной очевидности сознания. С этой точки зрения простейшим «отклонением» от парадигмы будет принятие за очевидность не самого сознания, а той или иной внешней данности: уже упомянутая триада «природа – разум – человек» дает наиболее типичные для Нового времени системы.

Пафос рационализма на заре Нового времени заключался прежде всего в том, что ratio мыслилось как сила, порождающая все остальные способности человека. Идеальное порождение, т.е. логическая реконструкция, было даже важнее, чем материально-исторический генезис, поскольку оно могло обосновать феномен или способ-

ность. Тем самым это порождение задавало закон в самом широком смысле слова. Столкновение Закона и Жизни можно признать ключевой коллизией этики Нового времени. Спор между долгом и склонностью, столь глубоко прочувствованный театром французского классицизма, спор барокко и классицизма, эмпиризма и рационализма, механицизма и органицизма – все это лишь наугад взятые примеры неуживчивости двух великих принципов: идеального порядка и витального порыва. «Философским камнем» для рационализма была задача слияния этих принципов или, по крайней мере, нахождения общей для них территории, где происходит самообоснование жизни, оживотворение и индивидуализация закона. Cogito и есть такое решение, найденное Декартом.

Данный анализ cogito показывает, как мне представляется, что в рассуждениях Декарта есть некая модель, позволяющая дать обоснование морали, основанное на онтологической схеме, и обоснование морали и обоснование морального закона может быть укоренено только в последнем, метафизическом обосновании, потому что только оно оставляет свободу выбора вне детерминации и вне содержательного предписания.

Правда, слово «закон» обнаруживает здесь некоторую двусмысленность: если мы полагаем, что процедура cogito создает некоторое поле применения закона (необходимости), основанного на свободе самосознания, то следует различить смыслы употребления слова «закон». Законы природы невозможно нарушить, волю Бога нельзя преодолеть, но законы человеческого мира не обладают ни тем, ни другим преимуществом. Более того, они не действуют сами по себе и требуют постоянного воспроизведения в моральной или юридической практике обусловленности. Этический рационализм Декарта действительно открывает возможности сохранить установку на всеобщность и необходимость, не жертвуя при этом автономией и неповторимостью Я. В этом смысле морали задается закон. Здесь же, в этом примирении закона с индивидуумом, можно усмотреть и обоснование еще одной, политико-этической ценности Нового времени – либерализма (поскольку либерализм также основывается на формальном общезначи-

мом принципе автономии Я и защищает от формализации эмпирическое содержание Я). И рациональный, и моральный, и либеральный императив, понятые таким образом, не содержат в себе допущения насилия, что бы ни говорили об этом современные разоблачители рационализма. Ведь цензуре подлежит не личностная форма, а эмпирическое содержание, которое само по себе есть не-Я и лишь потенциально может присваиваться через свободную идентификацию каким-либо Я. Тем не менее слово «закон» несет в себе необязательные, но устойчивые ассоциации с системой внешнего контроля. И не только, конечно, ассоциации: эволюция рационализма показала, как легко – уже в эпоху позднего Просвещения – внутреннее самоопределение превращается в гильотину абстракции.

Сказанного, по-моему, достаточно хотя бы для того, чтобы представить, насколько глубок этический пафос cogito (а это ведь исток всего новоевропейского рационализма) и насколько произвольной стилизацией является столь распространенное приписывание декартовскому cogito субъективизма и формальной рассудочности. Однако уже в XVIII веке картезианская этическая программа сталкивается с альтернативной программой *эмоциональной* (назовем ее так) этики, которая в конечном счете вытесняет картезианскую. Новая интуиция предполагает непосредственную очевидность и ценность человеческих переживаний и враждебно относится к любым абстрактным императивам, которые подчиняют себе многообразие душевной жизни. Смена «моды» затронула весь спектр просвещенческой культуры, и XVIII век обязан этому своим расцветом эстетической чувственности и праздничности, равно как и подъемом уважения к правам индивидуальности. Но нельзя не заметить и оборотной стороны этой переоценки ценностей. Реверсом здесь является утрата онтологического обоснования этики и нарастающая доминанта субъективного произвола. Нельзя сказать, что этика в XVIII веке уступила свою роль «учителя жизни» эстетике: в каком-то смысле потребность в этической доктрине даже выросла (что в немалой степени было стимулировано ростом социального самосознания «третьего сословия»). Однако опора на витально-психическое начало человека

приводила к размыванию собственно нравственного начала. Утилитаристские и сентименталистские версии обоснования морали были убедительны до того предела, после которого вопрос «почему это хорошо?» сменялся вопросом «почему я должен?». И здесь путаница, отождествлявшая морально-доброе с приятным, полезным, легитимно-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали[2].

Все же нужно отдать должное XVIII веку. Одна из его коренных интуиций несла в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд. Это, как ни странно, чувство «формы», которое позволило веку создать художественные шедевры. Томас Манн где-то называет это чувство «аристократическим», подчеркивая не его сословную окраску, а способность поднимать дух над всеми типами материально-реальной обусловленности. Форма одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, что позволяет ей приводить эти способности (часто тяготеющие к конфликту) в гармонический союз[3]. В то же время форма требует дисциплины и меры, о чем бы ни шла речь: стиль, ритуал, нравы, речь, жест, ритм. Почему этика? Дело в том, что утилитаризм, обращаясь к весьма вроде бы личному началу в человеке – к интересу, – предлагал, по сути, внешние стимулы, к тому же толкуя их в рамках буржуазно-мещанской аксиологии. Довольно быстро выяснилось, что сам «интерес» нуждается в обосновании и философской экспликации. Дворянский же, по генезису, принцип формы, принцип ритуала и «комильфо», безразличный к конкретному, позитивному интересу субъекта, затрагивал более глубоко сидящие в личностном начале импульсы, и парадоксальным образом легче становился внесословной ценностью. БезобрАзность и безОбразность зла была в этом случае более сильным противоядием, чем собственно моральная дидактика. Хороший пример: эволюция британского кодекса «джентльмена» в XVII–XVIII веках от сословного идеала к общенациональному и – по контрасту – четкие отличия сословных этических стилей во Франции того же времени. Франции – законодательнице «форм» – не хватило каких-то шагов, чтобы освободить этот принцип от

сословной скованности и тем самым, может быть, избежать революции. До известной степени эту ошибку повторила и Россия. Не случаен лейтмотив пушкинской *политической* мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс.

И все же эстетический принцип не мог заменить собой этику, и моральное сознание века зашло в тупик, который далеко не всеми осознавался, но не терял от этого своей разрушительной силы. Теоретически кризис был преодолен Кантом, с этического учения которого начинается новая эпоха нравственного самосознания, а может быть, начинается и сама *современность*.

Примечания

[1] Небезынтересно сравнить некоторые жанровые особенности «Метафизических размышлений» Декарта с «Духовными упражнениями» Игнатия Лойолы. Идея пройденного пути и в том и в другом тексте сочетается с пониманием сознания как духовного самовоспроизведения.

[2] Ср. историю «либертинажа» от Вольтера до Сада.

[3] Не это ли имел в виду Достоевский, говоря, что красота спасет мир?

Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»)

Моральный идеал стоической доктрины, образ стоического мудреца прочно вошел в обиход европейского морального сознания. Уже при одном упоминании слова «стоик» в памяти всплывает образ человека, мужественно переносящего все превратности судьбы, невозмутимо и непоколебимо исполняющего свой долг, свободного от страстей и волнений. Этот образ настолько популярен, что даже породил расхожее клише – «стоически» переносить трудности, испытания и т. п.

Однако если внимательно присмотреться к сохранившимся текстам самих стоиков и к доксографическим свидетельствам, мы обнаружим отдельные пассажи, которые, казалось бы, вовсе не вписываются в возвышенную картину стоической этики, да и просто противоречат всяким нормам общепринятой морали.

Приведем в качестве иллюстрации несколько фрагментов: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ногти или волосы» (Sext. Adv. M. XI 194)[1]. Или: «Спать с мальчиками [следует] ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной – не больше и не меньше, чем с мужчиной, потому, что одно и то же приличествует в отношении детей и недетей, женщин и мужчин» (Sext. Adv. M. XI 190). Список подобных цитат можно продолжить, и речь в них идет об оправданности самоубийства, допустимости в определенных ситуациях лжи, убийства, каннибализма, инцеста и т. д.

Эти шокирующие высказывания кажутся тем более странными, если учесть, что они принадлежат Хрисиппу и Зенону, основателям и крупнейшим представителям Ранней Стои, философам, возвышенность нравственного характера которых не вызывает сомнений. Но еще удивительнее то, что, согласно стоикам, совершение таких действий, как убийство, самоубийство и т. д., является прерогативой мудреца – воплощения добродетели и нравственного идеала стоической этики.

Попробуем разобраться, что стоит за «аморальными» высказываниями Зенона и Хрисиппа. Описываемые в них действия обозначаются в стоической доктрине термином «надлежащее по обстоятельствам» (καθήκοντα περιστατικά). Как мы увидим в дальнейшем, данная категория является предметом многочисленных дискуссий среди исследователей, и та или иная трактовка этой категории может существенно повлиять на интерпретацию стоической этики в целом, а следовательно, и определить, в чем заключается ее специфика.

Чтобы понять, какое место понятие «надлежащего по обстоятельствам» занимает в общей системе категорий стоицизма, представляется целесообразным напомнить основные положения стоической этики.

* * *

В основе стоического миропонимания и всей стоической этики в качестве его концептуального осмысления, лежит фундаментальный опыт конечности и зависимости человеческого существования; опыт, который «заключается в ясном осознании трагического положения человека, подчиненного судьбе»[2]. Его рождение и смерть; внутренние законы его собственного естества; рисунок жизни; все то, к чему он стремится или пытается избегать, – все зависит от внешних причин и не находится целиком в его власти.

Однако другим, не менее значимым опытом стоицизма является осознание человеческой свободы. Единственное, что полностью находится в нашей власти, – разум и способность поступать согласно разуму; согласие расценивать нечто в качестве блага или зла и намерение поступать согласно этому. Сама природа даровала человеку возможность быть счастливым, невзирая на все превратности

судьбы. До тех пор пока человек стремится к обладанию вещами, которые от него не зависят, нацелен на результат, его счастье или несчастье будет так же зависеть от сложившихся обстоятельств, как и те вещи, к которым он стремится. Принципиальное отличие стоического мудреца от обычных людей, т. е. профанов, заключается в том, что профан видит вещи сквозь призму собственных ценностных установок, стремясь избежать того, что кажется ему злом, он пытается изменить естественный ход вещей; мудрец же принимает все происходящее так, как оно происходит. Он соотносит себя и свои стремления не с вещами, вовлеченными в непрерывный поток становления, но с законом, управляющим этим потоком. Это состояние совпадения с законом универсальной природы, который есть «верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Diog. L. VII 88)[3], является высшим благом для человека, добродетелью и счастьем.

Таким образом, мы получаем две сферы: эмпирически сущее, всецело подчиненное судьбе (то, что от нас не зависит), и отношение человека к этому сущему (то, что зависит от нас), т. е. мораль, как сфера реализации человеческой свободы. Благом или злом может быть лишь то, что зависит от морального выбора субъекта, лишь то, что непосредственно находится в его власти, т. е. добродетель или порок в качестве определенных состояний морального субъекта (согласия или несогласия с законами универсальной природы). Ни одна вещь, ни одно событие в мире рассмотренные сами по себе не являются благом или злом. Все, что не зависит от нравственного намерения, оказывается вынесенным за пределы сферы различения добра и зла и составляет область этически безразличного материала, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Однако в сфере этически безразличного (ἀδιάφορον) существуют свои ценностные дистинкции: уже Зенон выделял здесь «предпочитаемое» (προηγμένον; τὰ κατὰ φύσιν) – здоровье, красота, богатство и т. д., «непредпочитаемое» (ἀποπροηγμένον; τὰ παρὰ φύσιν) – болезнь, смерть, бедность и т. д. и «безразличное» в собственном смысле слова – например, количество волос на голове.

Основанием данной классификации является стоический тезис, что первичная склонность всего живого – стремление к самосохранению. Живое существо из многообразия сущего предпочитает то, что способствует сохранению и развитию его природы, и, следовательно, обладает для него ценностью, и избегает всего, что не соответствует его природе. Поскольку человек существо не только живое, но еще и разумное и социальное, то в список того, что соответствует его природе, попадает не только жизнь, здоровье и т. п., но и все, что способствует его нормальному функционированию в человеческом сообществе.

Суммируем вышесказанное: все сущее относительно морали делится на добродетель, порок и безразличное. Безразличное вновь разделяется на «предпочитаемое», «непредпочитаемое» и «безразличное» в собственном смысле слова. Единственным благом признается добродетель, но наряду с ней существуют внеморальные блага, которые предпочитаются в силу их соответствия человеческой природе.

На этой классификации базируется стоическое учение о поступках: действия согласно добродетели, предполагающие дистанцированное отношение к внеморальным благам, стоики называют нравственно совершенными действиями (κατορθώματα), противоположные им – порочными (ἁμαρτήματα). Действия, целью которых является какой-либо объект из сферы безразличного, делятся в соответствии со своими объектами на надлежащие (καθήκοντα) – соответствующие природе; не надлежащие (παρὰ τὸ καθήκοντα) противные природе и «ни те, ни те» (οὔτε... οὔτε...) – безразличные.

В обоих случаях критерием правильности действия выступает его соответствие природе: в одном случае содержательное соответствие человеческой природе, в другом – соответствие законам универсальной природы. Сами стоики не видят здесь никакого противоречия, поскольку человеческая природа – часть божественной всеобщей природы и подчиняется ее законам. Соответствующим образом формулируется и цель человеческих действий: «Иди прямой дорогой и следуй собственной природе и природе всеобщей, т. к. путь их обеих один и тот же» (M. Aur V, 3)[4].

Получается на первый взгляд весьма стройная картина, синтезирующая кинические и перипатетические идеи. Если воспользоваться терминологией немецкого исследователя стоической философии Г. Небеля, характеризуя действие в качестве добродетельного или порочного, мы говорим о том, *как* совершено это действие – соответствует ли оно закону универсальной природы или нет. Когда мы говорим о «надлежащем», «ненадлежащем» и «ни том, ни другом», мы имеем в виду *что* содержится в данном действии, соответствует или не соответствует это содержание человеческой природе. Сохранение жизни и здоровья, вступление в брак и забота о детях, почитание родителей, отечества и т. п. – все это примеры надлежащих действий, содержание которых может стать материей и добродетельных и порочных поступков. В зависимости от того, с какой установкой совершаются, эти действия могут стать нравственно совершенными или порочными, хоть и «правильными» с точки зрения их содержания.

Профан, как носитель порочной установки, может совершать «надлежащие» действия, «ненадлежащие», и «ни те, ни другие». Но какое бы содержание он ни выбрал, с точки зрения как действия они будут все равно порочными. И напротив, все действия мудреца, как воплощения добродетели, будут добродетельными.

Проблема материи добродетельных действий

Согласно Стобею, для любого существа, наделенного разумом, всякое «ненадлежащее» действие является порочным (SVF III 499). Следовательно, можно сформулировать следующий тезис: *материей добродетели служат только надлежащие действия, т.е. мудрец не совершает ничего, противного природе.* Среди современных исследователей философии эллинизма такая трактовка стоической добродетели разделяется рядом авторов. В частности, М. Форшнер считает, что «содержательно мудрец может делать не все; благое намерение не способно трансформировать любое действие в нравственное»[5]. Похожим образом высказывается Дж. Рист: «...все ненадлежащие действия порочны как с точки зрения интенции, так и с точки зрения содержания»[6]. Того же мнения придерживается

и Г. Небель: «Конечно, можно было бы представить, что Стоя говорит: мудрец содержательно может делать все... Этого либертинистского вывода Стоя избегает, поскольку она отрицает, что ненадлежащее содержание действия может воплотиться в КАК самости... В ненадлежащем действии мудрец отпал бы от природы; его сущность именно в том, что он послушен природе»[7]. Действительно, ненадлежащие действия не просто направлены на непредпочитаемые объекты, они не естественны и противоречат фундаментальному стремлению всех существ к сохранению своего естества, т. е. фактически ведут к саморазрушению. Мудрец находится в согласии с универсальной природой и со своей собственной, как частью универсальной природы. Следовательно, он не может совершить ничего «неестественного», ведь «зло всякой сущности заключается в несоответствии своей природе» (Ep. Diss. IV 125)[8].

Итак, вырисовывается весьма возвышенный образ мудреца, который отличается от «добропорядочного» гражданина, исполняющего все обязанности, налагаемые на него его биологической и социальной природой, только тем, что мудрец выполняет все надлежащие действия твердо, устойчиво и безошибочно, и мотивирован при этом исключительно добродетелью.

Однако категория «надлежащего по обстоятельствам» вносит явный диссонанс в эту картину, поскольку очевидно, что такие действия, как каннибализм, самоубийство, инцест, трудно считать естественными с точки зрения социально-биологической природы человека. Само наличие целого ряда высказываний и ранних, и поздних стоиков о допустимости действий, обозначенных понятием «надлежащего по обстоятельствам» свидетельствует о том, что добродетель мудреца не всегда содержательно совпадает с тем, что диктует первичная склонность к самосохранению и развитию собственной природы. Таким образом, мы получаем тезис, противоположный тому, что мы сформулировали ранее, а именно: *некоторые действия, совершаемые мудрецом, направлены на непредпочитаемые объекты и, следовательно, противны природе.*

В сознании античного стоика тезис и антитезис, по-видимому, органично уживались, но современным

историкам философии данная ситуация кажется требующей дальнейших разъяснений.

Так, Э. Целлер, разбирая «слишком предосудительно» звучащие высказывания стоиков, писал: «Можно сильно просчитаться, если видеть в этих идеях что-либо иное, кроме чисто теоретических выводов... следует предположить, что они [стоики] не только не признавали закономерным то, что признано безнравственным поведением, но, скорее наоборот, и то, что признают обычные нравы, они стремились опровергнуть. И доказывали, что между обычными нравами и признанной безнравственностью нет существенной разницы»[9]. Иначе говоря, по Целлеру все, что стоики называли «надлежащим по обстоятельствам», – лишь полемический прием, дань кинической традиции, а вовсе не практическое предписание их этики.

М. Форшнер также полагает, что примеры асоциального и «противоестественного» поведения мудреца отсылают нас к кинизму, в конечном счете – к кинически-стоическому учению об идеальном граде мудрецов и богов. К слову сказать, уже в античные времена кое-кто шутил, что «Государство» Зенона «написано на собачьем хвосте» (Diog. L. VII 4), т.е. в подражание киникам. Однако мы располагаем достаточным количеством свидетельств, что и Хрисипп рассуждал совершенно в том же духе (фразы о допустимости людоедства принадлежат именно ему). Кроме того, Цицерон в сочинении «Парадоксы стоиков» говорит о допустимости отцеубийства, ссылаясь на пример жителей Сагунта, «которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами... следовательно, иногда можно лишить жизни родителя, не совершая при этом преступления»[10].

На наш взгляд, ссылка на киническое влияние в данном вопросе вовсе не снимает проблему, но лишь указывает, что категория «надлежащего по обстоятельствам» насквозь пропитана киническим духом. При желании всю ту часть стоической этики, которая посвящена различению добродетели и порока, мудрецу и его действиям, можно также отнести к влиянию кинизма. Или с тем же успехом мы можем вовсе снять проблему различения «предпочитаемого» и «непредпочитаемого» и, следова-

тельно, вообще «надлежащего», сославшись на перипатетическое влияние. Но нам представляется, что именно в том и заключена специфика стоической этики, что она пытается соединить несоединимое: киническое безразличие в отношении всего, что принято считать ценным, с перипатетическим тезисом о том, что есть вещи, ценные по природе. Или, отвлекаясь от историко-философского контекста, можно сказать, что *стоики стремились утвердить автономность морали, абсолютность ее требований, не отрицая при этом правомерности требований естества и социума.*

Но даже если высказывания о поедании человеческого мяса, отцеубийстве и т. д. признать результатом киническое влияния, или риторическим и методологическим приемом, то допустимость самоубийства – это специфическая норма стоической этики, которую если даже не проповедовали в качестве гаранта человеческой свободы, как это делал Сенека, то, по крайней мере, признавали все стоики. А самоубийство, без сомнения, не соответствует естественной склонности человека, и, следовательно, мы вновь возвращаемся к проблеме ненадлежащей материи добродетельных действий.

М. Форшнеру приходится признать самоубийство добродетельным действием, не соответствующим природе («разумный уход»). Но это единственная уступка, которую он делает. Такие примеры надлежащего по обстоятельствам как раздача имущества, самоувечье и т. п., по мнению Форшнера, не являются противоречащими природе. Обосновывает он свой взгляд следующим образом: «Если обстоятельства необычны, то соответствующие природе действия могут потребовать реализации противного природе положения дел в пользу природосообразного положения дел». Т. е. в экстраординарных ситуациях сама природа требует пожертвовать низшими благами в пользу высших, и реализации не-ценностей в пользу ценностей, если это может быть обосновано с точки зрения «фактического позитивного результата»[11].

Идея иерархии ценностей и подчинения низших ценностей высшим представляется нам весьма плодотворной для интерпретации категории «надлежащего по обстоя-

тельствам». Но здесь нужно очень четко оговаривать, что́ мы можем считать «фактическим позитивным результатом» и какова иерархия ценностей, на чем она основана, чем позволяет жертвовать, а чем нет. Ведь в принципе нам ничто не мешает сказать, что поедание человеческого мяса, нечто само по себе явно противоприродное, в исключительных обстоятельствах может служить вполне природосообразной цели – сохранению жизни. И может быть оправдано своим «фактическим позитивным результатом». Но тем не менее М. Форшнер отказывается на этом основании считать его действием, соответствующим требованиям природы, т. е. «надлежащим», хотя бы и в крайних обстоятельствах. Выстроить искомую иерархию возможно, лишь обладая знанием, в чем заключается подлинная природа человека. Адекватность «первичным влечениям» является здесь необходимым, но, к сожалению, недостаточным условием. Пока речь идет о животной, биологической природе человека, иерархия ценностей достаточно очевидна: благом является все, что способствует сохранению собственной жизни и жизни близких. Социальные ценности такой очевидностью не обладают, и потому в этой сфере царит лишь *мнение* о том, что следует предпочесть, а чего избегать; что входит в понятие некой природной нормы человеческого поведения, а что ей противоречит. И как всякие мнения, представления данного сообщества о норме могут в большей или в меньшей степени соответствовать действительности и оказаться как истинными, так и ложными. Т. е., строго говоря, никто, кроме мудреца, не в состоянии определить с полным на то основанием, в чем же состоит природа человека и какими благами она позволяет жертвовать, а какими не позволяет.

Когда М. Форшнер утверждает, что мудрец может сделать содержанием своих действий только надлежащее, и при этом говорит о надлежащем как о поступке, «который совершен по правилам и целям, которые общепризнанны в данной общности языка и действия»[12], он не учитывает того факта, что существующие «общности языка и действия» весьма многообразны и принятые в них «правила и цели» могут быть достаточно далеки от идеала. Здесь

мы сталкиваемся с весьма интересной и непростой проблемой об отношении мудреца к реально существующему обществу и его законам и установлениям. Фактически речь идет о классической антитезе закона и природы, доставшейся стоикам в наследство от киников, и восходящей своими корнями еще к софистам. Тезис М. Форшнера в этом контексте может быть справедлив в двух случаях: если речь идет об идеальном сообществе с идеальными общепризнанными «правилами и целями», в котором закон и природа полностью совпадают; либо если мы признаем полный конформизм стоического мудреца в отношении установлений именно того общества, в котором он живет.

Вариант с космополисом как образом гипотетического будущего или идеализированного прошлого («золотой век») мы оставим в стороне, поскольку он, по определению, – город мудрецов, а соответственно все его законы и все поступки, которые будут совершаться его жителями, заведомо добродетельны. Тем самым в нем снимается различие между надлежащим и добродетельным.

Второй вариант представляется некорректным: едва ли обладающий истинным знанием мудрец, «друг богов», чья воля совпадает с волей Зевса, полностью подчинен предписаниям безумцев. А ведь именно так стоики характеризовали подавляющее большинство своих сограждан, и не жалели красок, живописуя глупость и порочность их нравов и норм.

То, что считается нормой и ценностью в данном сообществе, вовсе не всегда может соответствовать порядку природы. В реально существующих «общностях языка и действия» предписания, действительно соответствующие некоей природной норме, переплетаются с установлениями и обычаями, присущими данной общности, приобретая специфическую фактуру. В принципе мы можем сказать, что человеку «надлежит по природе» вступать в брак, заботиться о детях, чтить родителей и т. п., поскольку в основе этих требований лежат ценности, которые мы можем вывести непосредственно из поведения всех живых существ, из теории «первичной склонности», что стоики, собственно, и делают. Но формы реализации этих действий в человеческих сообществах могут быть самыми различными. Брак

может быть и таким, как браки египетских фараонов, допускавших кровосмешение, или как полигамные браки восточных вельмож. Почитание родителей может предполагать после их смерти простейшие похороны, а может потребовать сложнейшего погребального обряда.

Итак, складывается парадоксальная ситуация: материалом добродетельных действий может являться нечто такое, что, взятое само по себе, является не-ценностью с точки зрения природы, и тем не менее сами эти действия не противоречат природе и не ведут к ее саморазрушению. Если довести эту мысль до логического конца, напрашивается вывод, что относительные ценности (предпочитаемое) оказываются относительны не только с точки зрения морали, но и с точки зрения их роли в сохранении и развитии природы. В экстраординарных обстоятельствах природа требует предпочесть не здоровье, но увечье, не жизнь, но смерть, не красоту, но уродство, и это будет надлежащим действием. Получается, что одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств могут стать как предпочитаемыми, так и непредпочитаемыми.

Мудрец содержательно не может делать все, что угодно, но... до тех пор, пока не наступили особые обстоятельства. И тогда только он может решить, что́ окажется предпочитаемым и, следовательно, надлежащим: здоровье или болезнь, жизнь или смерть. Но в таком случае «либертинизм», которого так опасается Небель, полностью устранить не удается, он лишь переносится в область надлежащих действий.

Иную трактовку категории «надлежащего по обстоятельствам» предлагает современный исследователь стоицизма Д. Цекуракис. Для интерпретации соотношения двух сфер стоической этики он вводит теорию двойной перспективы. Согласно этой теории, в стоической этике человек и его действия рассматриваются одновременно и с точки зрения морали, и с точки зрения требований «естества» и социума, причем оба принципа оценки вполне автономны. В одном случае мы принимаем во внимание степень совершенства логоса человека, согласия или несогласия с законами универсальной природы и тогда его действия могут расцениваться как добродетельные

или порочные. В другом случае мы рассматриваем его как члена данного общества, без какой-либо ссылки на его способность и обязанность развивать свой логос. В этом случае его действия оцениваются как надлежащие или ненадлежащие. Опираясь на свидетельство Цицерона, что «существует некий долг, общий для мудреца и для немудрого» (Cic. De Fin. III 17, 58), Д. Цекуракис заключает, что в определенных случаях мудрец поступает просто как отец, или солдат, или человек, нуждающийся в пище, и т. п., и в этих случаях он выглядит как простой член существующего общества, подчиняющийся его законам.

Согласно предыдущей интерпретации стоической этики, мудрец отличается от обычного человека тем, что совершает все надлежащие действия, причем совершает их постоянно и непоколебимо, в то время как профан, пусть даже стремящийся к добродетели, может поддаться аффектам и ошибиться. Путь к добродетели заключается в том, чтобы исполнять все большее число надлежащих действий. Д. Цекуракис же придерживается мнения, что исполнение «надлежащих» действий, строго говоря, иррелевантно истинной цели жизни. Даже исполняя устойчиво и неизменно все то, что требует от человека его биологическая природа и общество, в котором он живет, невозможно достичь евдемонии. Повседневное поведение в социуме регулируется низшей формой разума – «здравым смыслом», который не имеет отношения к морали, поэтому данный тип поведения вовсе не оценивается как добродетельный или порочный. В сферу морали человек поднимается тогда, когда он «пытается понять истинное значение связей и отношений, с момента, когда он начинает прогрессировать и больше не удовлетворяется разделением вещей на τὰ κατὰ φύσιν и τὰ παρὰ φύσιν, чем-то, что говорит ему его простая человеческая природа, но начинает спрашивать, являются ли они добром или злом»[13], т. е. становится на путь философии. В сфере морали принципом разделения действий на добродетельные и порочные становится не соответствие требованиям человеческой природы, но соответствие действий универсальному порядку природы.

Соответственно Д. Цекуракис пересматривает и проблему материи добродетельных действий: как надлежащие действия, так и добродетельные «используют, возможно, один материал, различие только в том, что первые имеют свой материал в качестве своего ἀρχή и остаются с ним на одном уровне, а вторые, добродетельные акты, поднимаются в более высокую сферу моральности посредством диспозиции действующего»[14]. В конечном счете автор приходит к выводу, что выбор непредпочитаемого обычным человеком – поступок, без сомнения, порочный и заслуживающий порицания и наказания, при этом выбор того же объекта мудрецом – добродетельное действие. А это значит, что материалом добродетели могут быть объекты не только предпочитаемые и безразличные с точки зрения естественных стремлений человека, но и непредпочитаемые – такие, как болезнь, смерть, убийство и т. п. Следовательно, мудрец содержательно может делать все, что угодно. Впрочем, как замечает Д. Цекуракис, выбор мудрецом противного природе встречается столь же редко, как феникс или сам мудрец.

К схожим выводам приходит и отечественный исследователь стоицизма А.А. Столяров: «Принцип свободен по отношению к материи. Мудрец может пренебречь естеством, но может своим безошибочным выбором придать ценность совершенно безразличной предметности, – например, одежде, которую он носит... Все говорит за то, что мудрец не только способен, но в известных обстоятельствах считает себя обязанным пренебречь тем, что свято в своей "естественности"»[15]. Данный аспект стоического этического учения подчеркивает независимость принципа, которому подчиняется поступок, от его материи, и углубляет существовавшую в стоической этике тенденцию рассматривать благо как единственный объект целеполагания.

Как мы видели выше, авторы, отрицающие «либертинизм добродетели», считают, что надлежащее по обстоятельствам – тоже надлежащее, которое в определенных условиях через непредпочитаемое содержание стремится к сообразному природе. Такое допущение позволяет сохранить идею, что только надлежащее является мате-

рией добродетельных актов, но при этом размывает грань между предпочитаемым и непредпочитаемым и жертвует определением надлежащего как действия, направленного на достижение предпочитаемых ценностей. Так, либертинизм вовсе не исключается из стоической этики, но просто переносится в область надлежащих действий. Эта интерпретация не предполагает разрыва между требованиями человеческой и универсальной природы: космический логос просто не может повелеть чего-либо принципиально противоречащего первичной склонности всего живого к самосохранению.

В интерпретации Цекуракиса, надлежащее по обстоятельствам не относится к сфере надлежащего. Под этим термином подразумевается «совершенное надлежащее», которое является специфической прерогативой мудреца, т. е. добродетельное действие. Но тогда не вполне понятно, как соотносятся между собой сфера морали и сфера установлений общества. Т. е. в данной интерпретации требования универсальной природы рассматриваются отдельно от требований человеческой природы.

За всеми этими терминологическими спорами, на наш взгляд, стоит некоторая путаница в определении природы. Стоическое понятие природы раскрывается в ряде значений: универсальная природа (тождественная верному разуму, Зевсу и провидению) и собственная природа человека, которая, по определению, не может противоречить универсальной, поскольку является ее частью и подчиняется ее законам. Но человеческая природа двойственна: она включает как естественную склонность к самосохранению и соответственно стремление к вещам, способствующим сохранению человека как биологического и социального существа, и разумную природу – ту, которую должен реализовать в себе человек, чтобы стать мудрецом, и которая подобна разумности универсальной природы. Причем универсальная природа является как источником стремления к вещам, согласным с человеческой природой (предпочитаемым вещам), так и пределом, установленным этому стремлению.

Или иначе, по закону космической природы человек стремится к самосохранению, т. е. к жизни, но по этому

же закону космической природы он смертен, а значит, цепляться за жизнь любой ценой для него неестественно. Поэтому, строго говоря, нет никакого теоретического противоречия в том, что человек может выбирать непредпочитаемое (смерть и т. д.) и быть при этом в согласии со своей природой и природой космоса.

Эпиктет в «Беседах» приводит замечательное высказывание Хрисиппа, в котором емко и точно формулируется, что такое стоическое согласие с природой: «До тех пор, пока мне не ясно последующее, я всегда придерживаюсь более естественного для достижения того, что по природе. Ведь сам бог создал меня способным к выбору этого. А если бы, конечно, я знал, что сейчас мне предопределено судьбой болеть, то я и влекся бы к этому. Ведь и нога, если бы она обладала умом, влеклась бы к тому, чтобы ступать в грязь» (Ep. Diss. II 6 9–10). Не столь важно, назовем мы влечение к болезни «надлежащим» или добродетельным действием. Очевидно, что в этом пассаже болезнь – нечто непредпочитаемое, и пока не известно, что она предопределена, следует ее избегать и стремиться к здоровью. Это и есть то, что соответствует природе обычного человека, не обладающего знанием мудреца, – избирать те вещи, стремиться к которым ему свойственно по природе (τὰ κατὰ φύσιν), следовательно, и действия, направленные на эти вещи, будут «надлежащими», соответствующими его специфической человеческой природе (κατὰ φύσιν). Но если суждена болезнь, стремиться к здоровью – значит идти против космического порядка судьбы и против собственной природы, для которой болеть также естественно. Вполне разумно и естественно предпочесть здоровье, а не болезнь; жизнь, а не смерть. Но так же разумно и естественно понимать, что человек по природе смертен и подвержен болезням и что не внешние ему, несчастливые обстоятельства вызвали болезнь, но реализовалось то, что свойственно человеку изначально.

Вопрос только в том, как распознать, когда следует стремиться к жизни, а когда настала пора выбрать смерть. Именно поэтому профан должен выполнять надлежащие ему по природе действия, направленные на предпочитаемое, надеясь, что они являются именно тем, что соответ-

ствует порядку судьбы. Вот для того и необходимо совершенное знание мудреца, которое недоступно профанам, чтобы, как Зенон, сломав палец, увидеть в этом знак и сказать: «Иду, иду я: зачем зовешь?» (Diog. L. VII 28).

* * *

Сама природа морали сложна и парадоксальна, и это, на наш взгляд, может служить определенным оправданием некоторым неувязкам стоической этики.

Стоики пытаются, с одной стороны, представить мораль как нечто непосредственно и «естественно» вытекающее из человеческой природы, а с другой – поднимают мораль на такую высоту, что она оказывается изъятой из эмпирической реальности и оказывается за пределами «естественного» и социального бытия человека. Кажется, едва ли существовало этическое учение, которому удалось бы совершенно непротиворечиво соединить эти области, не отказываясь от абсолютного характера моральных требований и не отрицая при этом правомерности «естественных» стремлений живого существа, и стоическая этика в этом плане вовсе не исключение.

Попытка утвердить абсолютную автономию морали привела стоиков к весьма парадоксальным выводам. Наличие или отсутствие добродетели не может быть зафиксировано и засвидетельствовано извне. Нет никаких предметных действий, которые можно было бы с уверенностью назвать добродетельными или порочными, нет никаких специфических черт, позволяющих их отличить. Действия согласно добродетели могут не только не отличаться от «легальных» поступков в кантовской терминологии, но мудрец может совершать и поступки, внешне неотличимые от действий отъявленных негодяев.

Если мы ограничим мудреца исключительно исполнением «надлежащих» действий, мы снимем парадоксальность стоической этики. Но одновременно лишим ее своеобразия. Заслуга стоиков заключается именно в том, что они поставили вопрос о независимости морали от всего внешнего эмпирического бытия человека. Любое действие должно получить моральную санкцию, «одобрение» со стороны мудреца. Надлежащее *может* стать нравственным действием, но это не значит, что оно *должно* им стать.

Как пишет А.А. Гусейнов: «Стоики не просто переносят добродетель в область мотивов – они возвышают ее над самими мотивами. Добродетель отличается от всех предметно обусловленных, содержательно определенных человеческих целей, будь-то потребности тела или социальные стремления... Добродетель – особый, наиболее высокий уровень детерминации поведения, мотив мотивов. Она образует уже как бы третью природу в человеке»[16].

Но в утверждении независимости добродетели стоики заходят так далеко, что эта третья моральная природа в человеке подчиняет себе две другие. Точно так же, как блага «животной» природы подчинены социальным ценностям и в определенных обстоятельствах могут быть принесены в жертву, так и абсолютная моральная ценность – добродетель – может потребовать реализации того, что противоречит естественным и социальным нормам.

Примечания

[1] Цит. по: *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева. М., 1976.

[2] *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999. С.141.

[3] Цит. по: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.

[4] Цит. по: *Марк Аврелий Антонин.* Размышления / Пер. А.К. Гаврилова. Комментарии Я. Унта и А.К. Гаврилова. Л., 1985.

[5] *Forschner M.* Die Stoische Ethik. Uber den Zusammenhang von Natur, – Sprach – und Moralphilosophit im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 200.

[6] *Rist J.M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 97.

[7] *Nebel G.* Der Begriff KAQHKON in der alten Stoa // Hermes 70, 1935. S. 451.

[8] Цит. по: Беседы Эпиктета / Пер. и прим. Г.А. Тароняна. М., 1997.

[9] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1. Halfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923. S. 286.

[10] Цит. по: *Цицерон.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С.463.

[11] *Forschner M.* Op. cit. S. 196.

[12] Ibid. S. 190.

[13] *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 21.

[14] Ibid. P. 31.

[15] *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 215.

[16] *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 173.

А.Г. Гаджикурбанов

Идея самопревосхождения в доктрине Плотина

Ученик Плотина Порфирий в написанной им биографии своего учителя нашел проникновенные и сочувственные слова для определения жизненной задачи великого мыслителя: «Все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни». Действительно, драматический, агональный дух пронизывает творчество римского платоника. Не случайны и не просто метафоричны в произведениях Плотина символические образы бегства из отчего дома, плавания вдали от родины и возвращения под родной кров. Человеческий удел для него – вечный уход, заброшенность на чужбине, блуждание во тьме и поиск света истинного бытия. Метафора пути, идущая от Гераклита – путь вверх и путь вниз, – задает схематику его онтологии и космологии, становясь также и императивом нравственной жизни человека: пасть, чтобы подняться; странствовать в мире, не забывая «милую родину» («Одиссея»). Человеческое существование представляется ему постоянно воспроизводящейся одиссеей души, но, в отличие от бодлеровских пловцов, упоенных ветром странствий, «плывущих, чтобы плыть», плотиновские «пловцы» всегда сохраняют память о цели своего плавания, и те немногие из них, что способны преодолеть «путь вверх», находят предел своих стремлений в вечном покое сверхсущего, запредельного всякому движению. Ностальгия по безмятежности лежит в глубине их беспокойства. Этот специфически античный мотив отличает образ мудреца у Плотина от типологически сродных с ним – «фаустовских» – персонажей позднейшей европейской культурной традиции. Его герой (σπουδαῖος) преодолевает и свой путь, и свое земное существование. Но Плотин не дает ему успокоится даже на пределе такого преодоления, требуя от него большего, чем это допускала античная философская дисциплина, – он выходит за пределы и бытия как такового. Атлет восхождения захвачен таким упоением, которому нет названия на человеческом языке, но которое пережито им самим как высшая радость

и восторг души. Способ его достижения Плотин выражает словами, звучащими как приговор над всей действительностью: «ἄφελε πάντα» («оставь всё!»). Факел орфических мистерий, освещающий колеблющимся светом сцену профанической жизни и расцвечивающий ее трагическими тонами, в последний раз вспыхивает в плотиновской доктрине. Плотин воспроизводит жизнь как борьбу и испытание души не только в своих умозрительных построениях: они не смогли бы обрести убедительность эйдетических сущностей, если бы не были пережиты им реально, не как сновидения или навязчивые внушения обеспамятевшего сознания (хотя такое беспамятство разумной души составляет для него прерогативу последней цели ее восхождения), а как чистые созерцания отрешенного от эмпирии разума. Если волны кровавой жизни захлестывают профанического субъекта (φαῦλος), они не способны увлечь сильного, утвердившегося в пространстве умопостигаемого. Несокрушимым утесом видится дух мудреца стоическим моралистам: он не уходит от стихии человеческого существования, но, наоборот, воспринимает ее как испытание. Этот опыт души вполне усвоен был и Плотином, но ему ближе иной образ – человека, взошедшего на утес и вдали от житейских бурь спокойно ожидающего восхождения солнца. Эти фундаментальные символы двух крупнейших этических доктрин античного мира выявляют их внутренние концептуальные различия: Стоя как бы строит непреодолимые барьеры духа в гуще самой эмпирической жизни, в то время как Плотин освобождается и от самих защитных конструкций, достигая иного уровня свободы: туда, куда возносится его дух, волны жизни не достигают. Тем не менее из всех школ античной моралистики неоплатонику ближе всех была стоическая.

Плотиновская метафизика конструируется как иерархическая система, построение статусного порядка, и в ней ступенчатый схематизм бытия проявляется значительно ярче, чем в стоической. При этом на определенных ярусах космической архитектоники реалии плотиновской антропологии и этики оказываются типологически сходными со стоическими. Это прежде всего бросается в глаза в трактатах «О счастье» и «О добродетелях» (I,4; I,2), хотя

и многие другие разделы «Эннеад» отмечены определенным влиянием стоицизма – преимущественно те, в которых затрагиваются морально-антропологические проблемы (Плотин далеко не во всем соглашался со стоическим учением). Наряду с широким использованием концептов стоической моральной доктрины у Плотина мы имеем дело и с эффектом «избыточности» каждого стоически звучащего термина. Смысл моральной категории всегда выходит за пределы ее наличного содержания, поскольку рассматривается в перспективе восходящего движения иерархически построенных сущностей. Этические категории рассматриваются им не только как абсолюты морального сознания или как выражения предельных целей нравственно ориентированного субъекта, а скорее как обозначения текучих, промежуточных состояний экстатически восходящей души. Ни в одном из «естественных» расположений морального субъекта энергия души не может быть реализована без остатка, поскольку все ее этические определения являются функциями не только горизонтальных отношений (человека и общества, человека и мира, души и природы), но и в значительно большей степени – вертикальных связей универсума (души и ума, добродетели и Блага, сущего и сверхсущего). В своей нравственной жизни субъект только отдает дань нравственным императивам, не исчерпывая себя в них. В этом и проявляется универсальный характер кардинального принципа «справедливости» – воздаяния «каждому по достоинству» (κατ'ἀξίαν), соблюдения некоторой бытийной «меры», препятствующей всякой чрезмерности в притязаниях и избыточности в самоотдаче. Экстатическое самоотвержение как особый удел души, который уже и уделом (μοῖρα – частью) не является, Плотин сохраняет для нее уже за пределами круга бытия. Всякая стоицизирующая интенция сознания постоянно корректируется у Плотина платоническими максимами. Их коллизия воспроизводится в различных проблемных контекстах плотиновской доктрины. Один из интереснейших – тема бессознательной моральности в трактате «О счастье» (I,4). Феномен неосознаваемой добродетельности, рассматриваемый Платоном в диалоге «Менон» (100а) и имеющий параллели в «Федре» (рас-

суждения о 4 видах неистовства) и «Федоне» (философы как «истинные вакханты»), вносит серьезные коррективы в традицию сократического интеллектуализма, к которой принадлежал в целом и сам Платон. Ее сторонниками во многом были и стоики. Вопрос о соотношении интеллектуального и нравственного начал решается Плотином на основании различения понятий мышления (νόησις) и сущности (οὐσία). Плотин говорит о двух видах интеллектуальной деятельности – рассудочной (διάνοια) и созерцающей (νόησις), которые могут осуществляться осознанно, т.е. рефлективно, когда мы мыслим и осознаем, что мыслим. Как полагает Плотин, в этом случае мы присоединяем к мысли образное представление (φαντασία). Но можно мыслить и нерефлективно, не задумываясь над самим актом мышления, погрузившись в чистую стихию мысли («объективной мысли» в гегелевском смысле, или «дорефлективного cogito» Сартра). Это будет бессознательное, несубъективное мышление, не сопровождающееся представлениями. В последнем случае, по Плотину, мы будем иметь дело с чистыми энергиями ума, не отягощенными субъективными элементами мышления. Читающий лучше постигает написанное в том случае, если не «следит» за процессом чтения, и полководец, не задумывающийся о своей храбрости (здесь Плотин непосредственно переходит от чисто интеллектуальных понятий к моральным) оказывается более храбрым. Также и истинный мудрец мудр не сознанием своей мудрости (она может быть мнимой), а особым состоянием души, которое только ему и свойственно. Это – «сущностное состояние» (ὑπόστασις τῆς οὐσίας), обективно-предметное воплощение специфически морального настроя души, отложившегося в гармоничную целостную структуру (формальный критерий добродетели). Такой субъект в мышлении не нуждается – контролирующе-удостоверяющая функция мышления замещается у него незыблемой определенностью добродетели, ставшей его сущностью. Тогда и все ее акциденции, независимо от осознания их, будут существенно добродетельными. По стоикам, мудрец никогда не ошибается, Плотин же идет еще дальше: так же, как спящий, т.е. актуально не мыслящий, мудрец не перестает им быть по

сути, так и безумствующий мудрец не утрачивает своих существенных свойств. Таким образом, на первый взгляд интеллектуальное начало в моральном сознании оказывается у Плотина существенно редуцированным. Подобный же объективно-сущностный смысл заключает в себе и стоическое понятие διάθεσις (расположения) души, в свою очередь восходящее к аристотелевскому определению добродетели как некоторого душевного «склада» (ἕξις). В них мы видим попытку выйти из круга моральных построений интеллектуалистского, сократического порядка, правда, далекую от апологетики бессознательного. Однако вряд ли надо видеть в этих рассуждениях Плотина выражение несвойственного античной классической традиции хода мысли, как это предполагает Армстронг в своей известной статье «Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism». Если, как мы уже отмечали, прочитать их в контексте плотиновского учения об умопостигаемом, то мы откроем в этих идеях особую, даже утрированную форму интеллектуализма, когда индивидуально-человеческое в моральном сознании получает свою опору в сверхсознании, в бесконечности и непрерывности мышления мирового ума. Действительно, субъективность человеческого самосознания не может служить основанием мудрости, поскольку мудрость предполагает постоянство и неизменность правильного настроя души (ὀρθὸς λόγος). Мудрецом Плотин считает того, кто утвердился в абсолютной твердыне умопостигаемого. В этом случае в человеческой деятельности (незадумчивой и неумышленной в субъективном смысле) проявляет себя всегда актуально мыслящий мировой ум, ставший в мудреце сущностью. Высшая рефлексия мирового ума, гарантирующая непрерывность морально-совершенных расположений (устоев) души, воспринимается в наличном бытии субъекта как немыслящее, бессознательное состояние. В когнитивном плане различению рефлективного и нерефлективного уровня человеческого сознания соответствует дифференциация терминов λογίζεσθαι и νοεῖν (размышлять и созерцать). Мудрость обретается у Плотина в сфере объективной мысли («мудрость есть жизнь, не нуждающаяся в рассудочном мышлении»), а поскольку, в отличие от

Гегеля, он не знает принципа «снятия», человеческая мысль в его системе ничего не может прибавить к универсуму мирового ума, а в своей приватности скорее обедняет его. Такое представление о мудрости далеко от стоического идеала в силу того, что в стоической доктрине немыслящие расположения человеческой души не опосредованы эйдетическими созерцаниями.

Со сферой ума связано и определение добродетели: «(добродетель) – это мудрость и разумение в созерцании того, что есть в уме» (I,2,7). Характерно, что добродетель выражается у Плотина близким к стоикам термином κατόρθοσις ἀνθρώπου «человеческая правильность»). Трактат «О блаженстве» содержит множество терминологически и содержательно близких к стоицизму определений: благо (ἀγαθόν) связано с «естественной расположенностью» души (κατὰ φύσιν ἔχειν), с «изначально свойственным ей» (οἰκεῖον). Поэтому и блаженство – это «высшая цель естественного стремления», а наслаждение, сопровождающее его – «усовершенствование в изначально свойственном», в «деятельности в соответствии с природой» (I,4,2). Однако обращение к другим трактатам «Эннеад» показывает, что в пределах такого сходства между элементами стоической моральной доктрины и установками неоплатонизма обнаруживается несомненная контраверсия – плотиновские максимы не вмещаются в круг концептов стоицизма. Это выражается, например, в существенно значимом для неоплатонизма различении «изначально свойственного» и «блага». Стоицизм тяготеет к их отождествлению, при этом οἰκεῖον оказывается в жизнедеятельности живого существа выражением его глубинной природы, «естества» (φύσις). Для Плотина же благо и природа в их собственном выражении оказываются реальностями разных уровней иерархийного порядка. Правда, в определенном смысле они могут совпадать – ведь в том сущем, которое является простым в себе и в котором нет одного и другого, «сродность (οἰκείωσις) самому себе есть благо для себя» (VI,7,27). Такая простота свойственна реальностям ума. Однако сравнение понятий «изначально присущее» и «благо» показывает, что при всей их близости друг другу «благо» для Плотина является понятием прио-

ритетным – в нем выражается динамическое, восходящее начало в душе, стремление к высшему совершенству (τελείωσις). Если благо есть цель стремления для всего сущего, то достигается оно путем совершенствования. Поэтому благо для всего – это не то, что изначально и естественно присуще ему, а причастность к высшему Благу, Благу как таковому. Здесь представляет интерес амальгама близких стоицизму идей с платоническими формулами: стоическое «изначально свойственное» тяготеет к органической модели становления – благо как изначально присущие разумному существу семена его моральной природы, которые постепенно прорастают в душе, в конце концов совпадая с парадигмами нравственной жизни (мы можем говорить о натуралистическом преформизме стоической моральной доктрины). С этим взглядом на эволюцию нравственных начал Плотин почти соглашается, но, оставаясь верным доктринальным принципам платонизма, присоединяет к стоически звучащим формулировкам платоновскую метафору «причастности», «участия» (по отвлеченной модели соотношения прообраза и образа и более конкретной – части и целого). Совершенство является благом для всякого сущего не потому, что оно наиболее сродни ему (οἰκειώτατον), а потому, что это сущее становится «как бы частицей блага». При этом более совершенное – это и более сродное себе, а благая вещь – та, которая максимально сродни себе («не покидает своей природы»). «Природой» вещи на платоническом языке является ее эйдетическая парадигма. И все же сродство (тождество) со своей природой не является для Плотина свидетельством предельного совершенства (блага). Восходящая к пределу сущего душа переходит в более высокое состояние, чем ее эйдос. Для стоиков же, не выходящих в своих экстремальных онтологических построениях за пределы «природы вещей», достижение границ этой природы полагало и предел благу (совершенству).

Субъектом моральной жизни, наличное бытие которого оказывается исходной точкой нравственного восхождения, является для Плотина человек, состоящий из души и тела (συναμφότερον). Однако, даже признавая экзистенциальную необходимость двойственного бытия человека,

Плотин различает в нем начало, имеющее исключительное отношение к собственно нравственным определениям (душа), и некоторую телесную «добавку» (προσθήκη) к его сущности. Оценивая значимость телесной составляющей человека (в платонизме она понимается субстанциально), он опирается на стоическое представление о «безразличном» (ἀδιάφορον), с помощью которого стоики пытались утвердить духовную автаркию нравственно совершенной личности – мудреца, нейтрализовать сферу его эмпирически-телесных отношений к миру, прерогативных для профанического субъекта. Так, он утверждает, что тело и телесные блага никак не влияют на самодовление утвердившейся в мудрости души, ничего не привнося в целокупность ее блаженного состояния («естественные» блага) и нисколько не убавляя от ее полноты (противные «природе» страсти). Мудрец, не будучи неискушенным в коллизиях эмпирической жизни, внутренне живет так, будто они для него не существуют; он совершенно равнодушен как к наличию болезней и страстей, связанных с телом, так и к их отсутствию. Абсолютизация морально-совершенного бытия мудреца принуждает Плотина к определенным отступлениям от постулатов его онтологии. В общей схематике бытия любое индивидуализированное сущее, в том числе и человеческий субъект, несет в себе меональную «добавку» приватности и частичности. Одной из составляющих частного, индивидуального субъекта является его специфическое тело и телесные страсти. Если следовать этой логике, то мудрец, в свою очередь, представляется существом неиндивидуализированным, а его энергия – неспецифической, что действительно соответствует идее софийного знания у Плотина (трактат V, 8 «Об умопостигаемой красоте»). Полное пренебрежение телом выражается как раз в том, что противоречивые телесные состояния никак не сказываются на статусе души: «чтобы не обращать на тело внимания» (I, 4, 12). Если сравнить между собой двух мудрых – того, кто наделен естественными благами (κατὰ φύσιν), и того, кто лишен их, равны ли они друг другу в своей эвдемонии? Да, отвечает Плотин, если они оба мудры. Тот, кто привязан к мирским благам и боится их утратить, не может быть бесстрашным, а пото-

му не становится и совершенным в добродетели (τέλειος πρός ἀρετήν), усовершенствовавшись в ней как бы наполовину (ἥμισυς τίς). В описаниях совершенных состояний Плотин использует элементы стоической топики: «Тысячи несчастий и разочарований могут пасть на человека и оставить его все же в спокойном обладании мерой». Наряду с ними в оценке телесного у него сильнее звучат орфические мотивы: само соединение, сообщество (κοινωνία) души с телом объявляется злом, а разделение их (ἀλλαγή) – благом для человека (VI, 4, 16). Если тело есть инструмент души, то она пользуется им, как музыкант – лирой: когда этот инструмент выходит из строя, то музыкант отбрасывает его и исполняет мелодию сам. Кардинальная проблема ценности жизни самой по себе решается Плотином однозначно в пользу реальностей морально-сотериологического порядка: аксиология физической жизни встраивается в векторы нравственного статуса души. Жизнь может быть вменена во благо душе в том случае, если это жизнь благой души; в противном случае («если душа не спасает себя»), то не смерть будет злом для нее, а жизнь. «Для такой души скорее смерть будет благом» (I, 7, 2) (рецепции орфико-пифагорейских идей в платоновском «Федоне», преломленные через стоический принцип «безразличия» к жизни как естественному феномену). Благая же жизнь есть жизнь «умная», и в своем стремлении к ней моральный субъект еще в пределах своего эмпирического существования ставит перед собой задачу отрешения от привязанностей к невзыскательно-естественной стихии жизни (сама настроенность на удержание своего безотносительного витального статуса уже является выражением превратных энергий души, поскольку адиафорон жизни становится в этом случае не объектом нравственных интенций, а их детерминантом). Плотин называет «смешным» представление о счастье как о благополучии (εὐζωία – блаженной жизни) в смысле телесно-чувственного благоденствия. «Очищение» душевных энергий от низших интенций предстает как моральная задача субъекта в его эмпирическом бытии. Катартическая и аскетическая установки нравственного сознания реализуются в системе четырех кардинальных добродетелей, дублирующихся,

в свою очередь, на нескольких уровнях космической иерархии. На этом разделе собственно этического учения Плотина можно остановиться подробнее, тем более что его структура расширенно воспроизводится и Порфирием в «Сентенциях» («Основоположениях для восхождения к умопостигаемому»). Реальность эмпирического мира, в котором живет и субъект нравственной жизни, служит для неоплатоников лишь отправной точкой для восхождения к умопостигаемому миру, в котором мудрость и добродетель явлены в своем абсолютном, парадигмальном статусе. Первый уровень осуществления добродетелей души – гражданские добродетели (πολιτικαί): благоразумие (φρόνησις) – способность к рассудочной деятельности; мужество (ἀνδρία) – умение разумно управлять вожделеющей (θυμουμένον) частью души; целомудрие (σωφροσυνη) – единство и гармония чувственной и разумной частей души; справедливость (δικαιοσύνη) – воздаяние каждой из частей души возможности править и быть управляемой в соответствии с ее природой. Вся концепция гражданских добродетелей у Плотина терминологически и структурно повторяет (с незначительными вариациями) схематику добродетелей платоновского «Государства». Порфирий, в свою очередь, следующим образом характеризует назначение гражданских добродетелей: «Смысл добродетелей гражданина – в умерении страстей (μετριοπάθεια), в следовании разуму и соблюдении его предписаний при исполнении обязательных для этого дел; они сохраняют незыблемым сообщество ближних» (Sent. 32). Иные добродетели у души, когда она действует независимо от тела (то есть мыслит и созерцает); не разделяет телесные страсти (целомудренная душа); не страшится отделения от тела (мужество); в ней правит разум, остальная же природа не противодействует ему. О том же у Порфирия: «Этот уровень соответствует душе, стремящейся к созерцанию». Она отрешается от мира дольнего: «Эти добродетели, отчужденные от телесных деяний и связанных с телом страстей, называются очищениями (κάθαρσεις), отрешенными от телесных деяний и связанных с телом страстей. Это добродетели души, устремленной к истинно сущему, гражданские же добродетели только украшают смертного.

Добродетели гражданские предшествуют очищениям... мужество для души – в бесстрашном отделении от тела как чего-то пустого и сродного небытию. Гражданские добродетели реализуются в умерении страстей (μετριοπάθεια), цель их – жизнь в соответствии с природой, более высокие – созерцательные добродетели – утверждаются в бесстрастии, их цель – "уподобление Богу"». Перед нами целая программа нравственной жизни, опирающаяся на богатую традицию – в частности, Плотин и Порфирий воспроизводят знакомую нам по Цицерону контраверсию перипатетической и стоической моральных доктрин (μετριοπάθεια-ἀπάθεια) в конечном счете в пользу стоицизма, но к ней уже присоединяется и антитеза стоического и неоплатонического понимания целей моральной жизни: у стоиков – жизнь «по природному человеку», у неоплатоников – выход в трансценденцию, «уподобление Богу» (Платон. «Теэтет»,176в). Очистительные (катартические) добродетели способствуют очищению души от зла; добро и зло в данном контексте определяются диспозиционно, разными векторами душевных страстей (привязанностей): добро (благо) – обращенность души к высшему началу, а зло – в устремленности к низшему, телесному (в этом случае естественная для души забота о теле становится превалирующей над высшими энергиями души). Поэтому и добродетели души оказываются формами ее обращения (ἐπιστροφή) к уму и освещения ее светом ума. Третий род добродетелей уже близок к уму – он определен через мудрость («созерцание того, что есть в уме»). Порфирий считает его свойством «умозрительно деятельной души»: «мудрость и разумение здесь заключаются в созерцании того, что есть в уме; справедливость же есть подобающая деятельность в послушании и следовании уму; целомудрие – это внутреняя обращенность к уму, мужество же – бесстрастное уподобление тому, что по природе своей бесстрастно». Высший, четвертый вид добродетелей – это уже не добродетели души, а добродетели ума. В уме мы находим не сами добродетели, а эйдосы, парадигмы нравственной жизни. Эта схема Плотина, конечно, воспроизводит аристотелевское различение этических (душевных) и дианоэтических (умственных) добродетелей. Последние

по сути и добродетелями-то не являются, поскольку утверждены в уме как абсолютные, чистые формы, чуждые патетически-волевых начал, принципиально значимых для моральной действительности. Уже у Аристотеля выявляются парадоксы перфекционистских этических концепций, один из которых заключается в том, что достижение высшей нравственной цели означает для морального субъекта и выход за пределы этического. Мудрец уже не является собственно нравственной личностью. Этому вопросу Плотин посвятил небольшую интермедию в трактате «О добродетелях» (I,2,4), где рассматривается соотношение понятий добродетели, катарсиса и блага (остаются ли катартические добродетели значимыми и для очистившейся души; является ли добродетель только целью катартики или же все время сопровождает ее). Во всяком случае, Плотин однозначно утверждает, что парадигмы добродетели, существующие в уме, первичнее самой добродетели, подобно тому, как ум онтологически и аксиологически предшествует душе. Эта глубокая интуиция античного ума ограничивает нравственную жизнь пространством души и, может быть, Плотин дает здесь еще один ответ на вопрос о границах этического интеллектуализма: в сфере чистого ума нет собственно нравственной жизни и реальной добродетели. Если моральная действительность вписывается в сферу сущего, то одной из ее границ, верхней, будет область умопостигаемого – эйдосов бытия и нравственных абсолютов. Достигнув ее, душа, пресуществившаяся в ум, уже не нуждается в каком-либо свершении и достижении более совершенных состояний. Она становится божественной. Тогда оказывается, что подлинным и единственным субъектом нравственной деятельности – стремящимся к превосхождению своего наличного статуса, способным совершать выбор между противоположными движениями и к игре мотивов – оказывается та ипостась, которая опосредует отношения мира парадигм и мира образов, т. е. душа. Фундаментальная для этического учения Аристотеля идея «срединности» в определении объективного содержания добродетелей коррелируется у него представлением о срединном статусе субъекта морали – человеческой души. При этом и пробле-

матичность различения функций, специфичных для ума и души, выходит за рамки аристотелевской психологии и переносится в этику. Может ли ум рассматриваться как этический субъект, и если это так, то в чем принципиальное своеобразие его интеллектуальной деятельности в отличие от моральной? Возможно, в этом случае мы имеем дело с отголосками изначального семантического синкретизма понятия ἀρετή (добродетель) в философском языке. Та «добротность» любой вещи или деяния, которую подразумевает классическая арете, стирает дифференцирующие признаки дисциплин, приоритетных для ума или для души. Необходимо учитывать также (и здесь определяющую роль сыграла платоническая традиция), что идея «арете» предполагает во всем универсуме систему парадигмальных отношений между сущностями разного порядка (Плотин не только указывает на существование уникального, исторически неповторимого феномена личности Сократа, но и на возможность ее сравнения с собственной идеей «само-Сократа»: в гипостазировании индивидуальных идей он идет дальше Платона и Аристотеля). Абсолютная жизнь ума, высшая («вторая») эвдемония у Аристотеля представляются чрезмерно интеллектуализированными не только с точки зрения посткантовской этики, но размывают границы этического даже по аристотелевским критериям разделения наук. Осуществляя дианоэтические добродетели, ум оказывается актуально причастным как к теоретической деятельности (чистое созерцание умопостигаемых объектов, при котором субъект созерцания ничего в объекте его не изменяет; актуальное тождество субъекта и объекта), так и к практической (ее специфика предполагает возможность самоизменения, когда субъект моральной деятельности становится объектом собственного нравственного усилия, – не чистого интеллекта, а воли и желания). В этом своем качестве ум не нуждается в особых механизмах реализации нравственной воли и морально ориентированного желания. Они становятся функционально избыточными, т. к. отсутствует необходимый их коррелят – страстная и вожделеющая (по терминологии Платона) части души, на которые направляется интенция разумной воли. Факт, очевидный

при анализе одного из завершающих (по традиционной номенклатуре, построенной по логике восхождения души) трактатов «Эннеад» – «О воле и желании Единого». Заманчивое заглавие не соответствует ожидаемым описаниям волюнтативной жизни абсолюта: воля и желание Единого или совпадают с естественным ходом вещей, или же не имеют к ним никакого отношения. То же и в деятельности Ума – здесь воля полностью тождественна логосу. Только для этой, второй ипостаси, тем не менее моделирующей всю реальность античного космоса, справедливы слова Кьеркегора об отсутствии зазора между бытием и мышлением в античном мировоззрении – того необходимого метафизического промежутка, который в христианстве заполняется волей (Божественной или человеческой). Действительно, там, где мысль претендует на тождество с бытием, а бытие приобретает умозрительный характер, волевое начало, а значит, и моральная жизнь, утрачивает свою специфику; полностью же мораль упраздняется «за пределами сущего», в Едином. Это верховное начало сохраняет в себе лишь один, правда важнейший, элемент моральной действительности – образ трансцендентального субъекта в его формальном выражении (ничем не детерминированную способность выбора), утрачивая при этом не менее важный содержательный момент нравственной жизни – определения добра и зла, поскольку они из области сущего. Но античная этика знала не только реальности интеллигибельного бытия – в самом деле, ведь не мудрую душу восхищает платоновский Эрос, и не к мудрецу обращены увещевания Эпиктета и Марка Аврелия – софийная душа в них не нуждается. Пространство этического – среднее между созерцательной мудростью и упорным невежеством, вотчина Эроса, «продвигающегося» по пути добродетели (προκόπτων стоиков). В нем и раскрывается жизнь души, более богатая нравственными свершениями, чем завершенная в себе жизнь ума. Тяготение к интеллектуализации этической сферы проявляется у Плотина в том, что формулы нравственного совершенствования вписываются у него в императив самопознания (I,6,9). Здесь же мы встречаем и знаменитое сравнение морального усилия с творческим порывом

скульптора: «Не останавливайся в творении собственной статуи до тех пор, пока не воссияет тебе божественная красота добродетели». Мудрая душа пресуществляется в ум, мудрец становится собственным эйдосом. Парадоксальным образом, совершив последнее нравственное усилие, душа переходит из практического состояния в теоретическое – последний удел для нее, безусловно, предпочтительней. Пример Аристотеля здесь очевиден, но некоторые ходы мысли Плотина выдают влияние стоической риторики: если бы у самой добродетели был выбор – упражняться и развивать свои качества в деяниях (храбрость – на войне, справедливость – в тяжбе с несправедливостью) или же пребывать в покое, она предпочла бы покой деятельности. Добродетель утверждается в уме, упокоившемся от деятельности (VI,8,5). В самом деле, для стоического мудреца деятельное осуществление добродетели лишено актуальности, его внутренняя полнота удовлетворяется собой; если душа исполнена добродетели, то манифестации нравственной высоты к ней ничего не прибавляют. Мудрецу не нужно упражняться для состязания с жизнью – он победил ее навсегда. Следовательно, все явления добродетельной души в эмпирическом мире будут лишь игрой, парадом могущества, а подобное тщеславие не к лицу мудрому. Бытие мудреца (σπουδαῖος, σοφός) уже неэмпирично, а нравственность, как мы видим, соответствует эмпирическому статусу человека, «воплощенному логосу» разделенной, индивидуальной души. Отсюда в плотиновской доктрине и моменты эзотерики софийной жизни – дела «внешнего человека» в своем выражении могут быть вовсе не эпифаниями нравственного совершенства, поскольку оно представляет собой исключительно некоторое внутреннее состояние (ἕξις) души, точнее, ума. Плотин замечает: «Видеть блаженство в деяниях означало бы полагать его вне добродетели и души. Дело же души – рассуждение и все подобное этому. Это и значит быть блаженным». Не в делах выявляется добродетель – ведь спасать отечество может и профан (I,5,10). Если присоединить к этим рассуждениям еще и столь значимый для Плотина образ эмпирической жизни как театра, игры масок, только косвенно задевающей «человека внутреннего», то перед нами

раскроется фундаментальная идея, лежащая в основании этических построений неоплатонизма в целом: различение двух планов бытия – внутреннего (истинно сущего, сокрытого, нравственно определенного) и внешнего (феноменального, игрового, по сути безразличного к нравственным определениям). Подлинно моральный субъект, живя в мире, как бы и не живет в нем – мы уже отмечали, что принцип адиафорон, распространяемый Плотином на всю эмпирически-предметную действительность, позволял исключать ее из поля зрения «серьезного» морального наблюдателя. В стремлении к совершенному, зная и предчувствуя высшую реальность ума, душа покидает материальный мир и уходит в пространство умопостигаемого. И здесь с ней происходит первое превращение – она становится умом, т. е. обретает новое сущностное качество мыслительности, которая и есть добродетель ума (Плотин говорит, что добродетель есть как бы некоторый ум и склад (ἕξις) души, делающий ее мыслительной (VI,8,5). В контексте этого перехода поднимается платоновская («Филеб») тема соотношения в благе ума и наслаждения. Какой мотив побуждает душу стремиться в запредельное? Продолжая мысль Платона о благе как смешении ума и удовольствия, Плотин определяет уклад ума как «наиболее желанный и сладостный» – «за неимением подобающих слов говорят, что ум смешан с наслаждением» (VI,7,30). Концепция платоновского Эроса, глубоко усвоенная Плотином, необходимо связывает метафоры умного восхождения с чувственно-влекущими моментами в самой структуре интеллигибельного мира – его картина, пугающая своей достоверностью, раскрывается в трактате «Об умопостигаемой красоте» (V,8). И это не случайно – чисто интеллектуальный мотив оказывается недостаточным для человеческого совершенствования; дальше мы увидим, что сияние красоты будет сильнейшим побудительным началом и для тех, кто превосходит сферу ума, поскольку и сам ум, несмотря на все свое совершенство, светит отраженным светом Блага. Нравственно совершенное должно быть сопряжено с чувством удовольствия, должно нравится. В силу синкретизма определений умопостигаемого мира мы не можем говорить о чисто «моральном» интересе

восхищаемой им души, хотя эта абстракция выявляет свои конститутивные функции уже за пределами ума. Синтетическая структура умного мира скрадывает специфику разного рода мотивов – когнитивного, морального, эстетического, – сливая их в едином определяющем интересе всего сущего к совершенному бытию. Это архетипическое бытие явлено сознанию как образ красоты, исходной и непосредственно захватывающей. «Хитрость» морального мотива заключается в его способности до определенного момента скрываться за привлекательностью эйдетического феномена (именно Плотин обнаружил в самой ткани эйдоса и поверхность, и глубину), чтобы, отринув его, зазвучать в собственной партии. Автономия каждого отдельного мотива открывается только в результате глубоких аналитических процедур, осуществляемых Плотином в V и VI Эннеадах, где он расчленяет целокупность эйдоса на отдельные элементы, которые и являются онтологическими коррелятами специфических интенциональных энергий души. То, что ранее представлялось всего лишь моментом в мозаике смысловых составляющих эйдетической реальности, обрело специфически присущую ему форму бытия. И если в умопостигаемом мире взаимоотношение ума и красоты не выходит еще за рамки отвлеченного различия, то в более высокой сфере Блага оно вырастает в коллизию, конфликт. Уже на подступах к Благу красота обнаруживает свое метафизическое коварство: то наслаждение чистой мыслью, которое расправляло крылья души для взлета в умный мир, повисает на них как бремя, гнетущее душу к этому, еще не последнему пределу, и только к нему. Сладость интеллектуальной жизни (когнитивный интерес) опутывает одно крыло, страх за свое индивидуальное бытие (привязанность к существованию) – другое. Но Благо может противопоставить наслаждению – наслаждение же. Сам абсолют, в свою очередь, открывается сознанию как смесь наслаждения с благом, но это смешение – не «всеобщего порядка», как полное взаимопроникновение двух в принципе неслиянных природ (κρᾶσις δι' ὅλων),характерное для платоновского мира идей. В природу Блага красота доступа не имеет, оставаясь в его образе чистым феноменом, как, впрочем, и все

сущее. Тогда мы можем утверждать, что коллизия этих двух начал в верховной ипостаси не драматична – настолько они несоразмерны друг другу. Об этом у Плотина замечательные рассуждения в Эннеаде V (5,12–13). Неравномощность блага и красоты берет свое начало в том, что на стороне блага – само бытие и исконное желание любого сущего быть; мотив глубинный, потому и бессознательный. Если благо – это бытие и сверхбытие, то красота – лишь «цвет» бытия (ἐπανθοῦν). Чтобы преодолеть тяготение умной красоты и связанного с ней интеллектуального наслаждения, надо было допустить в Академию «негеометра» бытия, каким и был Плотин. Если в умопостигаемых сущностях красота слишком глубоко проникла в их бытийную ткань, то сверхсущая высота и одиночество Блага позволяли легче отрешиться от этой «добавки» (προσθήκη). Аналитика эйдоса дала возможность Плотину уже на уровне ума выделить чистые бытийные структуры и отделить от них онтологически избыточные элементы – в их число попала и красота. Еще решительнее абстрагирует Плотин красоту от Блага: красоту зрят только знающие и бодрствующие, Благо же врождено всем изначально и присутствует также и в спящих. Душа ведóма в своем движении двумя Эросами: один – Эрос платоновского «Пира», «рождающий в красоте», – поражает зрение, он ослепителен и сопряжен с болью. Другой – неприметный Эрос, более древний и неощутимый, олицетворяет первичное желание Блага в любом сущем. Красота, безусловно, нуждается в субстрате своего осуществления; Благо же ни в чем не нуждается, более того, придание ему любого дополнительного атрибута ущербляет его. Самодовление Блага сродни той вершине, «с которой ступить некуда», и не потому оно стало благом, что желанно, а становится желанным, потому что оно Благо (VI,7,2). Но эта же беспощадная логика заставляет Плотина далее расчленять и само Благо – как Единое оно уже лишается в самом себе одновременно любых бытийных и этических реквизитов, что является закономерным и естественным следствием той изначальной неразличимости онтологических и моральных коннотаций умного мира, о которой уже шла речь: «Благом» для любого сущего, как и его «добродете-

лью», было его собственное бытие в свойственном ему эйдетическом выражении. Субстанциальные определения онтологии отождествлялись здесь с моральными максимами – постулат «Будь самим собой!» близок слуху как метафизика, так и моралиста. В иерархии сущих, таким образом, Благо находилось как бы в преддверии сверхсущего Единого (в конечном счете безымянного) и разделяло с умопостигаемым миром его принадлежность к бытию, а отсюда – к красоте, пусть даже и не в ее субстанциальной воплощенности, а в призрачном выражении. Но само «Благо» уже оказывается последним словом, которое можно сказать о запредельном, и это слово столь же мало относится к Единому, как и красота – к Благу, потому что Благо, как выясняется, было атрибутом нереальной субстанции и являло пустую сущность. Ведь высшее начало, Единое, лишено и сущности, и реальности. Человеческой душе, которая еще сохраняет себя даже в умственном упоении, остается совершить последнее усилие, чтобы достигнуть предела всех своих стремлений – Блага, Единого, абсолюта, где она забывает себя, оставляя все бытийные определения. Она встречается с сверхсущим, бесформенным, невыразимым – об этом вся VI Эннеада. В ней мы преодолеваем границы философского мышления и, что для нас особенно важно, – выходим и за пределы пространства моральных абсолютов. Плотин подчеркивает, что, оставаясь сама с собой в своей единичности, душа стирает в себе все приметы многообразного мира; упрощаясь, становится «единственной» (μόνη). Никакие нравственные ориентиры для нее больше не существуют – ни добро, ни зло. И самое поразительное – имя Блага, светившее душе как путеводная звезда во всех ее странствиях, оказывается несобственным обозначением абсолюта (VI,9,6). У последнего нет имени. Чем же интересен для моральной души этот опыт, раскрывающийся по ту сторону добра и зла? В Едином все-таки остаются некоторые черты реальности, которые, хоть и по аналогии (аттракции) бытия, пусть даже и насильно, позволяют вовлечь его в этический дискурс. Нам открываются не только метафизическая высота Единого, но и его этический максимализм – качество, неизбывно сродное нравственному созна-

нию. В плотиновском Едином воплощается исконный античный идеал нерассудочной мудрости, отрешенности от профанического бытия, внутренней автономии и свободы. Плотин в нескольких словах резюмирует многовековой опыт этического экстремизма и нигилизма в античной культуре (чего стоит хотя бы требование Пиррона «максимально отрешиться от всего человеческого») – Единое свободно даже от своей собственной природы (ее у него нет) и от самого себя: оно не хочет рабствовать и самому себе (δουλεύειν ἑαυτῷ). Если ретроспективно обозреть с высоты Единого все пространство простирающегося перед ним сущего, можно отметить в нем несколько принципиальных вех, границ различных сфер бытия, пройденных душой: на каждой из них душа что-то оставляет, изживая из себя нечто им соразмерное. «Путь вверх» – это онтологическое «опрощение» (ἁπλώσις): оставляется тело и эмпирический космос; при вступлении в умопостигаемый мир оставляется индивидуальность; далее преодолевается в уме и красота, затем оставлен ум (мышление); далее, хоть и страшась следующего шага, душа оставляет и само бытие, становясь «ничем» из сущего (μὴ ὄν) и природу самости. И вот, когда достигнуто Благо, ей дано заглянуть и за его пределы. То, что переживает там душа, неописуемо, но ради этого восторга оставляет она все (ἄφελε πάντα). Несколько охлаждая ее энтузиазм и вместе с Плотином оставаясь в состоянии «спокойного исступления», мы обнаруживаем, что названное нами «запредельное сущему» сам человек в который раз находит в непосредственной близости от себя, самое сложное – в простоте, а наиболее совершенное – в самом естественном (Плотин говорит, что все устремляется к Благу, принуждаемое «естественной необходимостью» V,5,12).

О.В. Артемьева

Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени

Интеллектуалистскую традицию в этике связывают прежде всего с именем Сократа. Действительно, Сократ впервые в истории моральной философии сформулировал идею о тождестве морали (добродетели) с разумом (знанием). Само же понимание природы этого тождества и его значение в последующем развитии философии интерпретировалось по-разному. Так что интеллектуализм в широком смысле слова как направление в этике, берущее начало в философии Сократа и проходящее далее через всю историю философии, принимает различные формы. В данной статье речь пойдет о концепции морали в новоевропейском этическом интеллектуализме. И термин «этический интеллектуализм» далее за исключением специально оговариваемых случаев будет употребляться для обозначения именно новоевропейской концепции.

Вполне в духе Сократа новоевропейские интеллектуалисты настаивали на рациональности морали; считали, что к морали возможно приобщиться лишь через познание, утверждали, что моральное знание конституируется на основе понятий. Своеобразие же новоевропейского этического интеллектуализма выражается в учении об интеллектуальной интуиции как форме морального познания и как ключевой моральной способности.

Можно сказать, что интеллектуализм – это особая теория морального познания. Но еще более важным является то, что эта теория выстраивается на основании определенного представления о самой морали. И своеобразие интеллектуалистской теории морального познания определяется особым представлением о морали. Рассмотрение данного представления составляет предмет данной статьи.

Понятие морали формируется в Новое время[1]. Действительно, в этическом интеллектуализме конца XVII – середины XVIII века параллельно сентиментализму и в полемике с ним впервые предпринимается попытка осмыслить уникальную сущность морали, отделить ее от всех других

явлений. Внутри самого интеллектуализма можно наблюдать определенное движение в понимании морали. В данной статье предполагается проанализировать характер этого движения, рассмотреть, как меняется представление о морали в интеллектуализме с конца XVII века и до конца XIX века.

Идеи интеллектуализма в новоевропейской этике развивали Р. Кадворт, С. Кларк, Дж. Бэлгай. На близких позициях стояли Т. Рид, Ал. Смит и В. Вэвэлл. Наиболее же крупными интеллектуалистами в истории этики вполне обоснованно считают Ричарда Прайса (23.02.1723 – 19.04.1791) и Генри Сиджвика (31.05.1838–28.08.1900). Сравнительный анализ морально-философских концепций именно этих авторов в контексте данной темы представляется важным еще и потому, что Прайс впервые в завершенном виде сформулировал и обосновал концепцию этического интеллектуализма, а Сиджвик, с одной стороны, подверг новоевропейский этический интеллектуализм критическому переосмыслению, с другой – предложил собственную версию интеллектуализма, которую вполне обоснованно можно считать итогом развития интеллектуализма Нового времени. Интеллектуалистская концепция морали в данной статье будет рассмотрена на материале основных этических сочинений Прайса и Сиджвика. Прайс излагает свое учение в «Обозрении основных вопросов морали» («A Review of the Principal Questions in Morals», 1758), которое состоит из «Трактата о моральном добре и зле» («A Treatise on Moral Good and Evil») и приложения, содержащего «Рассуждение о бытии и атрибутах Божества» («A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity»). Сиджвик обосновывает свою этическую концепцию в «Методах этики» («The Methods of Ethics», 1874).

Идейные истоки: кембриджские платоники

Интеллектуализм в широком смысле слова родился из осознания идеи автономии личности и затем стал формой обоснования этой идеи как идеи автономии сознания. Автономия в контексте интеллектуализма противопоставлялась, с одной стороны, зависимости от разного рода авторитетов, от принятых в обществе представлений, от

воспитания; с другой стороны – зависимости от чувственной природы, от ощущений и склонностей. Кроме того, существенно важным для интеллектуалистов было представление о разуме как об универсальном начале в человеке. Поэтому мыслить и действовать автономно, в их понимании, означало мыслить и действовать по универсальным, не допускающим произвольного толкования законам.

Самыми значимыми в истории философского интеллектуализма фигурами были Сократ и Р. Декарт. Идеи же новоевропейского *этического* интеллектуализма постепенно формировались в философском мировоззрении кембриджских платоников[2] – группы философов, теологов, моралистов, образовавшейся в Кембриджском университете в середине XVII века вокруг своего учителя и вдохновителя Бенджамина Уичкота. Наибольший историко-философский интерес в контексте рассмотрения вынесенной в название статьи темы представляют Генри Мор и Ральф Кадворт. Кадворт оказал особое влияние на формирование позиции Р. Прайса[3].

Интеллектуализм кембриджских платоников, по существу, выражал идею автономии морали как моральной автономии личности. Свои этико-философские и религиозно-философские взгляды кембриджские платоники отстаивали в полемике с доктриной Ж. Кальвина[4] (Уичкот) и с морально-философским учением Т. Гоббса (Мор, Кадворт). Любым попыткам выведения морали из воли, будь то воля Бога или законодателя, платоники противопоставили идею рациональной природы морали. Только разум, с их точки зрения, мог быть источником морали и основной моральной способностью.

Положение кембриджских платоников о недопустимости выведения морали из внеморальной реальности было также способом выражения идеи абсолютности морали. В концепции Кадворта мораль представляла собой сферу идей особого рода: самодостаточных, несводимых к другим идеям, выражающим саму природу вещей, необходимость, абсолютную истину. Он утверждал, что «моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, честное и бесчестное <...> не могут быть произвольными, созданными посред-

ством воли и приказа, поскольку универсальная истина состоит в том, что вещи таковы, каковы они есть не посредством воли, а по природе»[5]. Для восприятия этих идей, по Кадворту, человек обладает особой способностью – «высшей способностью мышления (intellection), или знания, отличной от ощущения, которая открывает не только лишь кажущееся и поверхностное, но истину и подлинную сущность вещей, она направлена на понимание того, что подлинно и абсолютно существует, ее объекты – вечные и неизменные сущности, природа вещей, их неизменные отношения друг к другу»[6]. Такой способностью обладает каждый человек. И факт обладания разумной способностью является достаточным основанием для освобождения человека из-под опеки авторитета. В своих убеждениях и поступках человек не может и не должен беспрекословно подчиняться воле Бога или власть имущего, слепо следовать расхожим в обществе мнениям или потакать своим влечениям. Он должен следовать лишь собственному разуму. За безграничное доверие индивидуальному разуму человека в вопросах морали и религии, а также за по существу отрицание несомненности и безусловности авторитета церкви в этих вопросах[7] платоники получили от своих оппонентов прозвище «вольнодумцы» («latitude men»).

Соединение морали с разумом человека, в представлении платоников, подтверждало ее абсолютность, ибо сам разум имеет божественное происхождение. Библейскую метафору «Светильник Господень – дух человека» (Прит. 20:27) они интерпретировали в том смысле, что разум – это «голос самого Бога», «Божественный руководитель» жизни человека, поэтому «идти против разума – значит идти против Бога» (Уичкот).

Вместе с тем следует отметить, что ни один из платоников не был интеллектуалистом в строгом смысле слова. Наиболее последовательно интеллектуалистскую линию в *гносеологии* морали развивал Кадворт. Однако в моральной психологии он выходил за рамки этического интеллектуализма. Кадворт считал, что для побуждения к действию ни спекулятивного, ни дискурсивного разума недостаточно: «Источником и принципом всех обдуманных действий может быть лишь постоянное, неугомонное,

непрерывное желание, или любовь к благу самому по себе и к счастью»[8]. Особым образом Кадворт подчеркивал недопустимость сведения этого желания – источника и средоточия жизни – к простой страсти. Любовь к благу самому по себе – это твердый принцип, сама необходимая, неизменная природа человека[9].

Мораль и необходимая истина: Р. Прайс

В культурно-историческом контексте сама постановка вопроса об уникальной природе морали и о ее собственных основаниях была выражением протеста против церковного и государственного патернализма XVI–XVII веков. Утверждение об уникальности морали в этике XVII–XVIII веков означало, что мораль не просто невыводима из внеморальной реальности, но является единственно возможной мерой этой реальности во всех ее проявлениях, единственно возможным критерием ее оценки и основанием ее приемлемости. Уникальность морали в этических учениях того времени интерпретировалась как знак абсолютности морали. В таком понимании мораль представала в качестве единственной реальности, которая вправе требовать от человека абсолютного подчинения, но лишь по той причине, что она не является внешней для него силой, а представляет, помимо всего прочего, имманентный закон человеческого существования. Она устроена таким образом, что доступна непосредственному познанию любого человека, и любой человек не просто обладает необходимыми способностями для познания морали и выполнения ее требований, но и не может не стремиться к наиболее полному, совершенному познанию и выполнению моральных требований, поскольку противное было бы равносильно стремлению к небытию.

Такое представление о морали обосновывалось не только в интеллектуализме, но и в сентименталистской этике Э.Э.К. Шефтсбери, Ф. Хатчесона, Д. Юма, А. Смита[10]. Однако, в противоположность интеллектуалистам, сентименталисты считали, что источником морали и главной моральной способностью может быть только особое моральное чувство (moral sense). Моральное чувство в сентименталистской этике противопоставлялось разуму, весьма ограниченно понимаемому, с одной стороны, как дискурсив-

ный рассудок, с другой стороны – как обывательский здравый смысл. Утверждение о «чувственной» природе морали в сентименталистской этике к тому же выражало своеобразие морали. При этом сентименталисты наделили моральное чувство всеми необходимыми характеристиками, чтобы с его помощью человек мог познавать автономную, абсолютную мораль, чтобы, основываясь на абсолютном критерии, он мог оценивать поступки людей и устанавливать цели собственных поступков, независимо от авторитетов, соображений личной выгоды или неосознанных влечений. Однако интеллектуалисты неправомерно отождествляли моральное чувство, как оно понималось в сентименталистской этике, в гносеологическом аспекте с ощущением, а в психологическом – со склонностью, поэтому, с их точки зрения, моральное чувство как часть природы человека не могло быть источником морали, в морали оно могло выполнять лишь вспомогательную роль. Интеллектуалисты XVII–XVIII веков связывали мораль не с природой человека, а с природой вещей, с необходимой, абсолютной истиной. Центральным в их морально-философских учениях стало утверждение о рациональной природе морали, которое они отстаивали в полемике с сентименталистской этикой. При этом вопрос о природе морали в этических учениях как интеллектуалистов, так и сентименталистов представал в виде вопроса об источнике Моральных идей.

Во введении к «Обозрению основных вопросов морали» Прайс пишет, что его «главный замысел состоял в возведении обязанностей добродетели к истине и природе вещей и затем – к Божеству»[11]. Ключевой вопрос этики он формулирует как дилемму разума и чувства. При этом под чувством он имеет в виду моральное чувство в концепции Ф. Хатчесона. Некоторые современные исследователи замечают, что как понимание морали, так и представление о моральной способности у Прайса и Хатчесона практически не различаются[12]. Сам Прайс чувствовал близость своей позиции взглядам Хатчесона. Однако неприязнь к самой «эмпирической» терминологии не позволила Прайсу осознать это. Впрочем, и критика интеллектуализма в исполнении Хатчесона прежде всего определялась

ограниченным пониманием разума и изначально предвзятым отношением к рационализму.

Прайс начинает «Трактат о моральном добре и зле» с определения своего отношения к этике «выдающегося писателя» Ф. Хатчесона. «Он действительно хорошо показал, что мы обладаем способностью, заставляющей нас *непосредственно* одобрять или не одобрять действия независимо от соображений личной выгоды; и что высочайшие наслаждения жизнью зависят от этой способности»[13]. По словам Прайса, если бы Хатчесон ограничился пониманием морального чувства как моральной способности вообще, его позиция ни у кого не могла бы вызывать возражений. Однако Прайс заметил, что в предисловии к «Трактату о страстях» («A Treatise on Passions») Хатчесон отказывается от роли первооткрывателя морального чувства и говорит, что это понятие в истории философии существует давно. Такого признания для Прайса оказалось достаточно, чтобы сделать вывод о сенсуалистической трактовке морального чувства Хатчесоном: «Очевидно, что он рассматривает его как результат *определенного устройства* нашего духа, или как *встроенный произвольный* принцип, посредством которого нам дано получать *удовольствие* от определенных моральных объектов, форм и питать отвращение к другим, подобно удовольствиям и отвращениям, данным нам любым другим из наших чувств»[14]. В таком случае, по Прайсу, единственный ключевой вопрос этики – вопрос об основании морали – состоит в следующем: если мы признаем, что способны к восприятию моральных идей правильного и неправильного (right and wrong), мы должны также решить, что означают эти идеи: либо то, какими в действительности являются действия, к которым мы прилагаем их, либо всего лишь наши *чувства*. Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, который устремлен к познанию истины, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда «мораль равно неизменна со *всей истиной*», если последнее – тогда мораль производна от «различного устройства чувств существ, она *кажется* им»[15]. Исходя из этого, свое исследование в «Обозрении» Прайс предваряет четкой формулировкой собственной позиции: «Какая

наша способность воспринимает различения *правильного* и *неправильного*? Мой ответ. *Понимание*»[16].

С точки зрения Прайса, мораль в концепции сентименталистов оказывается субъективной, производной от чувственной природы человека. Если же мы признаем, что мораль объективна, как считал Прайс, мы должны признать, что она имеет рациональную природу. При этом рациональность морали вытекает из представления о ее объективности[17].

Рациональная природа морали в представлении Прайса выражалась в тождественности морали и необходимой истины: «Истина и мораль должны выстоять или пасть вместе»[18]. И понятие необходимой истины Прайс интерпретировал как собственно бытие, безусловное условие всего существующего, как абсолют. Можно сказать, что необходимая истина – это сам принцип существования универсума, обеспечивающий его единство и осмысленность. Необходимая истина божественна по своей природе, но допустимо также утверждать, что она сама конституирует природу Божества. Благодаря приобщенности к необходимой истине каждая вещь имеет неизменную сущность. В понятии необходимой истины Прайса термин «необходимая» имеет особый смысл, а именно – необходимость для него означает индетерминированность извне, самодостаточность и абсолютную полноту[19]. Необходимая истина в трактовке Прайса содержала все возможные истины. Различение истин в сознании людей он объяснял невозможностью для конечного разума охватить единство бесконечной истины. В действительности же необходимая истина проста (в платоновском смысле), или неделима, она едина и единственна для всех: «Бесконечная истина предполагает и допускает одну бесконечную сущность как ее *substratum* и только одну. Будь их больше, они не были бы *необходимыми*. Особенные истины, созерцаемые в одно и то же время многими умами, с этой точки зрения отличаются не более, чем настоящий отрезок времени отличается от другого или чем отличается солнце из-за того, что одновременно обозревается мириадами глаз»[20].

Тождественная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса наделяется теми же, что и необходимая исти-

на, характеристиками: она абсолютна, безусловна, самодостаточна, полна, в свернутом виде содержит все моральные идеи (правильного и неправильного, обязанности, долга, справедливости, добродетелей и т. д.). Все моральные идеи «...восходят к одной общей идее и должны быть рассмотрены как всего лишь различные проявления, видоизменения первичного, всеуправляющего закона...»[21]. Поэтому мораль не только едина, но и единственна для всех.

Соединенная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса предстает в виде закона мироздания: «Это *первый* и *высший* закон, которому все другие законы обязаны своей силой, от которого они зависят и единственно благодаря которому они могут иметь обязывающую силу. Это *универсальный* ЗАКОН. Он управляет всем творением: люди и все рациональные существа живут в подчинении ему. Это источник и принцип (guide) всех действий самого Божества, на нем основаны его трон и правление. Это *неизменный* и *не допускающий исключения* ЗАКОН. <...> Он не имеет начала (date). Он никогда не был создан или введен в действие. Он первичен по отношению ко всем вещам. Он сам в себе содержит свое начало и обоснование, всегда сохраняет свою действенность и мощь неизменными. Он современник вечности, настолько же неизменен, как необходимая, бессмертная истина, настолько же независим, как существование Бога, и настолько же священен и величественен, как его природа и совершенства. *Власть* (*authority*), которой он обладает, присуща ему по природе, она непроизводна и абсолютна. <...> В действительности очевидно, что не существует, строго говоря, никакой другой власти – ничего, что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно *руководить* и *управлять* небом и землей»[22].

Мораль в трактовке Прайса выступала не только в качестве закона мироздания, но и в качестве нормативного закона, адресованного каждому человеку и всякому рациональному существу вообще: она «не просто *управляет*, но и *обязывает* всех в той мере, в какой воспринимается»[23].

Исходя из представления о морали как абсолютной реальности, тождественной необходимой истине, Прайс выстроил теорию морального познания: «...мораль *основана* на истине и разуме, или <...> она равно необходи-

ма и незыблема, воспринимается той же способностью, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей»[24]. Если мораль имеет рациональную природу, то и познание морали должно осуществляться с помощью рациональной способности, а не морального чувства. Своеобразие морали как абсолютной реальности в концепции Прайса определяет ключевую особенность морального познания – *интуитивность*. Мораль, согласно Прайсу, открывается нам через понимание (understanding) (по выражению Платона, через интуицию истины) – «способность непосредственного восприятия, которая дает начало новым идеям»[25]. Прайс отличал понимание от рассуждения как дискурсивной способности и считал его высшей разумной способностью. Открытость морали пониманию каждого человека Прайс объяснял тем, что мораль как часть необходимой истины является не внешней по отношению к человеку силой, а единственным имманентным законом человеческого существования и поэтому *непосредственно* доступна каждому, кто обладает разумом. При этом важной характеристикой морального знания в концепции Прайса оказывается императивность: знать, как *правильно* действовать, тождественно *указанию* действовать. Разум предстает в качестве и источника знания, и источника морального действия.

Концепция рациональной морали в концепции Прайса служит формой обоснования недопустимости выведения морали из внеморальной реальности: мораль невыводима из воли Бога или человека, она не зависит от действующих в обществе законов, от традиций, от воспитания и образования, не зависит она и от человеческой природы. Мораль (= разум) первична по отношению к любой реальности и определяет ее. Поэтому человек не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Строго говоря, именно в этом, по Прайсу, и состоит моральность человека. Когда человек следует своему собственному разуму, его существование наполняется универсальным смыслом, поскольку разум соединяет человека с абсолютом, с необходимой истиной, с подлинной реальностью.

Казалось бы, рациональная мораль в интерпретации Прайса представлена чрезвычайно абстрактно. В первую очередь Прайс стремится строго отделить мораль от внеморальной реальности, значительно меньше внимания он уделяет содержательному прояснению морали. В концепции Прайса мораль не определяется совокупностью содержательных требований, предъявляемых к человеку. Более того, хотя Прайс и перечисляет в отдельной главе возможные моральные требования, он все время подчеркивает, что данный список нельзя считать завершенным. Прайс сознательно воздерживается от формулирования завершенной системы содержательных моральных предписаний[26]. Все, что мы можем узнать положительного о морали из «Обозрения...», – это то, что мораль есть разум, абсолютная, необходимая истина, что она есть единственная подлинная реальность, обусловливающая существование универсума, и человек связан с ней непосредственно. Однако отсюда напрашивается вполне определенное заключение, что в концепции Прайса мораль предписывает человеку единственное требование – быть, то есть, в представлении автора «Обозрения...», всегда слушать свой разум и тем самым в познании и поведении не терять связи с подлинной реальностью. В последующем развитии интеллектуализма это понимание оказалось утраченным.

Принципы рациональности морали: Г. Сиджвик

Ключевое для интеллектуализма представление о рациональной природе морали в интеллектуализме XIX века обретает существенно иной смысл, оно лишается онтологического контекста. В интеллектуалистских концепциях этого времени мораль утрачивает право на абсолютное подчинение человека, она больше не воспринимается как единственный имманентный закон человеческого существования и всего универсума в целом, поэтому возникает потребность в таком разъяснении морали, чтобы необходимость следования моральным нормам стала понятной любому обывателю. Интеллектуалисты XIX века сосредоточивают свое внимание на прояснении нормативного содержания морали. Они по-прежнему приводят аргументы, обосновывающие недопустимость сведения мора-

ли к внеморальной реальности, но главную свою задачу усматривают в выявлении содержательно определенных моральных принципов и построения системы моральных аксиом, которую мог бы принять каждый обладающий разумом человек. Ал. Смит в «Философии морали» («Philosophy of Morals», 1835), обосновывая рациональность морали в полемике с последователем Хатчесона Т. Брауном, выявил 17 моральных аксиом, а В. Вэвэлл в «Элементах морали и политики» («Elements of Morality Including Polity», 1845) предложил систему из пяти моральных аксиом, которые предписывали человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным. Интеллектуальная интуиция больше не рассматривается в качестве высшей способности, связывающей человека с бытием, а интерпретируется как познавательная способность, которая может привести и к истине, и к заблуждению, а потому нуждается в четких критериях. В представлении интеллектуалистов XIX века мораль рациональна в том смысле, что ее содержание образует система самоочевидных принципов, которая служит основанием для определения правильности конкретных суждений и для принятия решений в спорных ситуациях.

Сиджвик же проблему рациональности морали считал особенно актуальной и значимой именно потому, что интеллектуалисты XIX века (в его терминологии – интуитивисты), как он полагал, оказались несостоятельными в ее решении: они «...безнадежно расплывчаты в своих определениях и аксиомах (по сравнению с математиками)»[27]. Такое впечатление у Сиджвика возникло главным образом при изучении этики Вэвэлла. По его мнению, предложенные Вэвэллом первые принципы морали «сомнительны, запутанны, а если даже иногда и кажутся ясными, то лишь потому, что являются догматичными, неразумными, непоследовательными»[28]. На фоне интеллектуалистских концепций XIX века наиболее привлекательным с точки зрения рациональности предлагаемых принципов Сиджвику показался утилитаризм Дж.Ст. Милля. Затем, однако, Сиджвик обнаружил, что если предлагаемый Миллем принцип «психологического гедонизма» (каждый человек стремится к собственному

счастью) не вызывает сомнений и не нуждается в обосновании, то принцип «этического гедонизма» (каждый человек должен стремиться к общему счастью) в обосновании нуждается. Милль же не предлагал никакого *рационального* основания для принятия данного принципа. Так что в представлении Сиджвика и утилитаризм Милля нельзя считать рационально обоснованным. Поэтому свою задачу он видит в рациональном обосновании морали.

Понимание рациональности морали в концепции Сиджвика имеет свои особенности по сравнению с представлением о рациональности морали в философии XVII–XVIII веков. А.Л. Доброхотов показывает, что своеобразие раннего новоевропейского рационализма определяла его этическая интерпретация. Скажем, Спиноза не этике придал форму учебника геометрии, а геометрию наделил религиозно-этическим смыслом. В призыве Паскаля «хорошо мыслить», в его словах о «логике сердца», по мнению Доброхотова, именно этике подчинена логика в том смысле, что этика задает объективную меру чувству и таким образом берет на себя роль логики. В этот же ряд «нового обоснования морали» Доброхотов ставит концепцию cogito Декарта, точнее сказать, этические импликации этой концепции[29]. Этика Прайса вписывается именно в этот ряд: мораль в его концепции оказывается не просто мерой субъективных импульсов человека, но и принципом существования всего мироздания. В концепции же Сиджвика мы имеем дело не с этической интерпретацией рационализма, а именно с рациональным обоснованием морали в том смысле, что рациональность морали он выводит из внеморальных принципов. В фундаментальном исследовании «Этика Сиджвика и викторианская моральная философия» Дж.Б. Шнивинд отмечает, что в этике Сиджвика первые принципы морали не являются конечными основаниями практической рациональности. «Рациональность этих принципов – следствие требований более формальных принципов, которые сами определяют общую деятельность рассуждения при приложении к обстоятельствам человеческой жизни»[30].

Для обоснования рациональности морали Сиджвик формулирует общие принципы рациональности, затем он

считает необходимым проанализировать аксиомы морали здравого смысла, а также аксиомы, предлагаемые в основных этических системах с точки зрения соответствия этим принципам, и выявить ключевые моральные аксиомы, которые удовлетворяли бы общим принципам рациональности. Тем самым и была бы обоснована рациональность морали. Рациональность морали, по Сиджвику, выражается не в том, что источником моральных аксиом является разум, а в том, что содержательно определенные (нетавтологично сформулированные) моральные аксиомы могут быть опровергнуты или подтверждены на рациональных основаниях.

Весьма значимой для интеллектуалистов была идея объективности морали, которую, по их мнению, подрывала сентименталистская этика. Основная претензия интеллектуалистов и состояла в том, что в сентименталистской этике мораль оказывается субъективной, зависимой от недостоверных ощущений и неуправляемых склонностей человека. Прайс противопоставил сентименталистам положение об укорененности морали в самой природе вещей. В таком понимании рациональность морали оказывалась следствием ее объективности. В концепции Сиджвика прослеживается обратная связь: объективность морали выводилась из ее рациональности.

В «Методах этики» Сиджвик называет четыре критерия практической рациональности[31], которые следует применить к формулировкам моральных аксиом, или принципов морали. Во-первых, все термины в формулировке должны быть «ясными и отчетливыми». Ясность и отчетливость терминов в представлении Сиджвика означала, что эти термины должны быть чисто этическими, они не должны содержать никаких дескриптивных примесей. Если какой-либо термин оказывается сложным, его необходимо разделить на простые ясные и отчетливые понятия. Во-вторых, принцип должен быть самоочевидным, т. е. исходным, а не полученным в результате вывода из какого-либо другого принципа. Самоочевидность же следует устанавливать в ходе внимательного размышления, чтобы не спутать самоочевидное высказывание с мимолетными впечатлениями или импульсами, с некритически принятыми тради-

ционными нормами, правовыми законами, установлениями авторитетов. Для того чтобы убедиться в действительной самоочевидности какого-либо морального принципа, Сиджвик предлагает задаться вопросом, признали ли бы мы данный принцип достоверным, если бы даже не имели никакого интереса к тому, что́ в нем утверждается, или если бы не признавали традиций нашего общества, законов нашего государства. В-третьих, принципы, принимаемые в качестве самоочевидных, должны быть обоюдно совместимыми. Если два принципа, принимаемые в качестве самоочевидных, несовместимы друг с другом, то один из них либо ошибочен, либо неточен, либо не самоочевиден, а производен от какого-либо другого высказывания. В-четвертых, в отношении самоочевидных принципов, по Сиджвику, должно существовать универсальное согласие: «Поскольку в самом понятии истины подразумевается, что она в силу самой своей сущности одна и та же для всех разумов, отрицание высказывания, которое я утверждал, другим, способствует разрушению моей уверенности в его достоверности»[32]. И хотя Сиджвик не считал общее согласие всех людей критерием достоверности высказывания или его доказательством, такое согласие, по его мнению, все же могло подтверждать достоверность данного высказывания, а отсутствие общего согласия могло указывать на его ошибочность, неточность или несамоочевидность.

Удовлетворяющие критериям рациональности первые принципы морали Сиджвик обнаружил только в философской версии интуитивизма[33]. Обращая внимание на разнообразие моральных представлений у разных людей, в разные эпохи в разных частях мира, Сиджвик указывает на еще одну особенность первых принципов морали: «Существуют определенные абсолютные практические принципы, истинность которых, когда они точно сформулированы, является очевидной. Но они имеют слишком абстрактную природу и слишком универсальны, чтобы с помощью их непосредственного применения можно было устанавливать, что́ мы должны делать в каждом конкретном случае»[34]. Так что первые принципы морали, по Сиджвику, скорее выражают ее рациональный смысл, нежели определяют конкретные обязанности человека.

Сиджвик называет три самоочевидных принципа морали, которые нельзя редуцировать ни друг к другу, ни к каким-либо другим принципам. Это принципы справедливости, благоразумия и рациональной благожелательности. В тексте «Методов этики» содержится множество формулировок первых принципов. Шнивинд в качестве ключевых выделяет следующие четыре формулировки[35].

Справедливость: «Для А не может быть правильно относиться к Б так, как было бы неправильно для Б относиться к А, на том только основании, что они являются разными индивидами, но при этом не существует различия ни в их природе, ни в их обстоятельствах – того, что можно было бы выдвинуть в качестве разумного основания для их различного отношения друг к другу»[36]. Для обоснования этого принципа Сиджвик ввел понятие *логического целого рода*, в соответствии с которым все индивиды признаются подобными друг другу, а потому – равными друг другу и равноценными.

Для обоснования принципов благоразумия и благожелательности Сиджвик ввел понятие *математического целого рода*, которое характеризовало предполагаемое данными принципами понятие блага в целом. С помощью понятия математического целого рода Сиджвик стремился показать, во-первых, равноценность блага конкретного человека на всем протяжении его жизни, во-вторых, равноценность блага разных людей. Исходя из этого, Сиджвик сформулировал принцип *благоразумия* следующим образом: «Простое различие предшествования и следования во времени не является разумным основанием для предпочтения определенного состояния сознания[37] в один момент времени такому состоянию сознания в другой момент»[38].

По мнению Шнивинда, в «Методах этики» содержатся две, несводимые друг к другу формулировки принципа *благожелательности*. Он даже говорит о двух несводимых друг к другу принципах благожелательности. Первый заключается в том, что «благо любого индивида с точки зрения универсума не обладает большей значимостью, чем благо любого другого»[39]. Второй выглядит так: «Как рациональное существо я обязан, насколько это в моей

власти, стремиться к благу вообще, – а не только к отдельной его части»[40].

Именно такая концепция абстрактных принципов морали, по мнению Сиджвика, подтверждает, что «фундаментальные предписания морали по своей природе разумны»[41]. Представление о рациональности морали в концепции Сиджвика стало основанием для построения интеллектуалистской концепции морального познания, которую автор «Методов этики» противопоставлял сентименталистской моральной гносеологии. Особенность морали, согласно Сиджвику, определяет, во-первых, то что она открыта только для рационального познания, во-вторых, то, что ключевые моральные понятия воспринимаются интуитивно: в принципах справедливости, благоразумия и рациональной благожелательности содержится «по крайней мере один самоочевидный элемент, познаваемый при помощи абстрактной интуиции»[42]. Так же как и Прайс, Сиджвик считал, что роль разума в морали не сводится к познанию моральных понятий, с помощью разума человек устанавливает высшие цели поступков, выносит оценку, разум является также источником действий.

* * *

Рассмотрение интеллектуалистской концепции морали в версиях Прайса и Сиджвика показывает, что определяющим в данной концепции было представление о рациональной природе морали. Через это представление интеллектуалисты пытались осмыслить своеобразие морали и выражали идею суверенной, автономной личности. Мораль в интеллектуализме предстает автономной, невыводимой из внеморальной реальности и несводимой к ней. Вместе с тем в ходе развития интеллектуализма представление о том, в чем проявляется рациональность морали, меняется. Если для интеллектуалистов XVIII века она проявлялась в тождественности морали абсолютной истине (смыслу мироздания), с которой человек внутренне связан посредством собственного разума, то в интеллектуализме XIX века рациональность морали определялась через установление соответствия содержательных моральных принципов формальным критериям рациональности.

Соответственно менялось и понимание специфики морали. В раннем интеллектуализме стремление подчеркнуть своеобразие морали обернулось предельным расширением ее сферы до природы вещей, единого закона мироздания, до самого бытия, а в XIX веке интеллектуалисты попытались специфицировать мораль через прояснение ее нормативного содержания и построение завершенной системы моральных принципов. Попытка Сиджвика построить непротиворечивую нормативную систему к тому же была мотивирована стремлением ограничить сферу и претензии морали. В интеллектуализме XIX века мораль лишилась статуса метафизического абсолюта. Если в раннем интеллектуализме она выступала в качестве абсолютной меры внеморальной реальности, то в интеллектуализме XIX века сама мораль была подвергнута рациональному «измерению». Между моралью и разумом уже не ставился знак равенства, не ставился он и между значениями «быть моральным» и «быть свободным». Поэтому признание морали требовало ее оправдания перед разумом.

Примечания

[1] См.: *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль: Вып. 1. М.: ИФРАН, 2000. С. 183–184.

[2] Кембриджские платоники развивали сократовско-платоновскую линию в философии, для обоснования своих взглядов они обращались к идеям последователей Платона, особенно высоко они ценили «Божественного Плотина», также опирались на идеи стоиков, греческую патристику, ренессансные гуманистические идеи флорентийской Академии. Влияние неоплатонических идей на философию кембриджских платоников было столь значительным, что некоторые исследователи считали термин «неоплатонизм» более точно соответствующим содержанию их учения. Однако философы данной группы идентифицировали себя именно как платоников, и в истории философии за их группой закрепилось название «кембриджские платоники».

[3] Значительность этого влияния дала повод известному историку философии Дж. Пассмору утверждать, что «нельзя считать преувеличением утверждение о том, что философия Прайса, если не принимать во внимание детали его этической теории, просто заимствована у Кадворта» (*Passmore J.A.* Ralf Cudworth, An Interpretation. Cambridge: Cambridge UP, 1951. P. 103). Такую точку зрения вряд ли можно считать справедливой. При том что Прайс действительно разделял многие идеи Кадворта, все же его моральная философия строилась главным образом в полемике с сентиментализмом Ф. Хатчесона. Именно эта полемике во многом определила оригинальность его интеллектуалистской позиции. Более того, вполне обоснованно можно утверждать, что сама специфика новоевропейского этического интеллектуализма выявляется лишь при анализе контроверзы интеллектуализма и сентиментализма.

[4] Интересно, что, за исключением Генри Мора, все члены группы получили образование в колледже Эммануэля (Emmanuel College), который с момента образования в 1583 г. был духовным центром английских последователей Ж. Кальвина. И именно в противостоянии доктрине Кальвина как догматической, иррациональной и тем самым наносящей непоправимый вред религии и морали утверждал свои философские воззрения Бенджамин Уичкот. Интеллектуализм Прайса формировался в противостоянии жестким кальвинистским взглядам его отца.

[5] *Cudworth R.* A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality // *Raphael D.D.*, ed. British Moralists (1650–1800). Selections. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 106.

[6] Ibid. P. 117.

[7] Платоники решительно выступали против любых попыток официального установления какой-либо религиозной доктрины в качестве обязательной для всех, будь то кальвинизм или англиканство. В своей проповеди, прочитанной в Палате общин Британского парламента, Кадворт особым образом подчеркивал, что религиозное преображение человека требует не внешнего реформирования института церкви, а работы человека над своей душой: «... если мы хотим подлинной Реформации, а мы, кажется, хотим именно этого, давайте начнем с реформирования нашего сердца и нашей жизни, с соблюдения заповедей Христа. Все формы и модели Реформации, как бы совершенны они ни были по сравнению с другими, для нас не имеют значения, если не сопровождаются внутренней Реформацией сердца» (*Cudworth R.* A Sermon Preached before the House of Commons// Patrides C.A., ed. The Cambridge Platonists. Selections. Cambridge, Cambridge UP, 1980. P. 127).

[8] *Cudworth R. A* Treatise of Freewill// *Raphael D.D.*, ed. British Moralists (1650–1800). P. 129–130.

[9] Ibid. P. 130.

[10] Об этическом сентиментализме см.: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени (Этический сентиментализм). М.: МГУ, 1986.

[11] *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil // *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Clarendon Press, 1948. P. 11.

[12] Например, У.Д. Хадсон пишет, что в вопросе об источнике моральных идей «...думается, спор между Прайсом и Хатчесоном был не более чем спором о словах <...> То, что Хатчесон говорил о своем моральном чувстве, мог бы сказать и Прайс о своем понимании. Однако реальное разногласие между Прайсом и Хатчесоном заключается в онтологических значениях этих двух терминов для рационалистов и эмпириков восемнадцатого века. Рационалист считал, что знание реальности дает разум, эмпирик – что его дает опыт, т.е. чувство или ощущение» (*Hudson W.D.* Reason and Right. A Critical Examination of Price's Moral Philosophy. L.: 1970. P. 2–3). Р.Г. Апресян показывает, что в сентименталистской трактовке моральное чувство «освящено разумом». В ходе полемики Хатчесона с интеллектуалистами «рационалистические характеристики морального чувства явно усиливаются» (*Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени. С. 20–21).

[13] *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil. P. 14.

[14] Ibid.

[15] Ibid. P. 16.

[16] Ibid. P. 17.

[17] Понятие объективности в этической концепции Прайса оказывается достаточно сложным. Д.О. Томас выделяет три значения данного понятия в контексте рассуждений Прайса. Во-первых, с точки зрения Прайса,

моральные понятия приписываются самим действиям, а не переживаниям агента. Во-вторых, объективность морали в концепции Прайса выражалась также в том, что моральные понятия означают не просто конкретное, единичное, обусловленное обстоятельствами и индивидуальностью агента действие, а природу, сущность этого действия. К этому следует добавить, что сам термин «действие» (action) Прайс понимал особым образом: действие означает «не всего лишь внешний результат, а высший принцип поведения, или установление разумного существа, возникающее из восприятия некоторых мотивов и оснований, и направленное к некоторой цели» (*Price R.* Op. cit. P. 50–51). Так что в концепции Прайса моральные понятия выражают принцип поведения, который воплощен в конкретном, единичном поступке конкретного агента. В-третьих, объективность морали проявляется в том, что моральные восприятия представляют собой интуиции необходимой истины. Именно третье значение объективности морали Д.О. Томас считал определяющим в концепции Прайса (*Thomas D.O.* The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price. Oxford: Clarendon Press. 1977. P. 41).

[18] Ibid. P. 85.

[19] См.: *Price R.* A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // *Price R.* Op. cit. P. 287–289.

[20] *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.

[21] Ibid. P. 165.

[22] Ibid. P. 109–110.

[23] Ibid. P. 108.

[24] Ibid. P. 128.

[25] Ibid. P. 41.

[26] Прежде всего он решительно возражал против попытки свести сущность морали к требованию благожелательности, понимаемому как стремление к общему благу, мотивируя это моральными соображениями: «В самом деле, совсем нелегко определить, какая степень бóльшего блага могла бы компенсировать непоправимое и незаслуженное страдание одного человека; или какой перевес счастья был бы достаточно велик, чтобы оправдать безграничное страдание одного невинного существа» (*Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil. P. 160). Другой, теоретический, аргумент Прайса состоял в том, что недопустимо содержание всего морального блага сводить к одному из его проявлений (См.: Ibid. P. 137).

[27] *Sidgwick H.* Preface to the Sixth Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th ed. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company. 1981. P. xvii.

[28] Ibid.

[29] См.: *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного сознания // Наст. изд. С. 206.

[30] *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1977. P. 419–420.

[31] См.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. P. 338–342.

[32] Ibid. P. 341.

[33] Сиджвик считал интуитивизм одним из ключевых методов этики, наряду с психологическим гедонизмом и утилитаризмом. Интуитивистский метод он разделяет на три разновидности: перцептивную, догматическую и философскую. Философскую версию интуитивизма отличало то, что именно в ее рамках ставилась задача выявления подлинно самоочевидных максим морали и предполагалось их философское обоснование. К числу философских интуитивистов Сиджвик относил С. Кларка и И. Канта.

Следует отметить, что классификация методов этики и ее обоснование представляют собой важную часть концепции Сиджвика, что, однако, не представляется существенным для анализа темы данной статьи.

[34] *Sidgwick H.* Op. cit. P. 379.

[35] См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 291–297.

[36] *Sidgwick H.* Op. cit. P. 380.

[37] Под определенным состоянием сознания в данном случае Сиджвик имеет в виду собственное благо человека.

[38] *Sidgwick H.* Op. cit. P. 381.

[39] *Sidgwick H.* Op. cit. P. 382.

[40] Ibid.

[41] *Sidgwick H.* Op. cit. P. 383.

[42] Ibid.

А.К. Судаков

Этика совершенства в нравственной системе Канта

В известном смысле такая формулировка темы может представиться парадоксом: Кант-этик и Кант-моралист пользуется устойчивой репутацией принципиального врага всякой «материальной этики», и в частности этика онтологического совершенства была явным образом подвергнута им критике именно за внесение материальных оснований в фундамент нравственного закона. После этого, казалось бы, разговор об отношении Канта к этике совершенства может вестись только на языке их принципиального разведения и сосредоточиться разве на степени аргументированности Кантовой критики перфекционизма. При внимательном рассмотрении, однако же, оказывается, что не только прикладная моральная доктрина «Метафизики нравов» является у Канта, по меньшей мере «наполовину», перфекционистской, но что и «чистая» этика Канта, развитая им, прежде всего в «Основоположении к метафизике нравов», при всей методологической чистоте и даже – именно вследствие своей методологической чистоты оказывается ориентированной на идеал нравственного совершенства до такой степени, что даже взаимное соотношение трех прославленных формулировок закона нравственности не может быть адекватно понято без учета этого контекста их обоснования. Сама формальная теория морали у Канта есть рефлексия идеи абсолютного совершенства нравов – однако рефлексия, не доведенная до логического конца.

I

Высшая и предельная, а главное, безусловная нравственная ценность есть, по знаменитой формулировке Канта в «Основоположении к метафизике нравов», *добрая воля* (4, 393[1]). Добрая воля есть воля, не могущая быть злой (4, 437) и для которой полагание добра составляет ее необходимость, как бы ее природу. Добрая воля есть та, которой субъективное свойство не препятсвует, но положительно определяет ее желать добра; воление необходимо согласуется в ней с законом, и даже к самому волению

воля определяется одним лишь представлением добра как такового (4, 414). Добрая воля в собственном смысле есть конкретное единство свободы и закона, разума и добра. Чистота определения воли разумом есть смысл ее доброты. Абсолютно добрую волю Кант называет также святой (4, 414). И вот Кант утверждает, что идея такой воли присуща всякому, даже обыденному, нравственному разумению человека (4, 394), и что *учреждение* такой воли есть нравственное предназначение высшего дара разума человеческому роду (4, 396). Этика в своей чистой части исследует существо и законы этой самой «чистой воли» (4, 390), в противоположность фактическому волению человека. При этом она остается чистым знанием априори, коль скоро формулирует свою проблему как *условие возможности* вполне доброй воли в человечестве, условие вышеназванного «учреждения» ее в воле индивида. Вполне добрая ради самой себя воля есть тот опыт, условия возможности которого исследует кантианская теория нравов в ее качестве критической этики. И это исследование проводится Кантом в три логических шага: на первом шаге выясняется условие формальной возможности для субъективного принципа волевого избрания быть добрым, т. е. законным принципом. Здесь не учитываются и даже признаются недопустимыми какие бы то ни было соображения о природе данной воли; идея доброты воли рассматривается как сугубо формальная, отвлеченная (абстрактная) возможность нравственно-положительного воления. Это, если позволительно так выразиться, уровень метафизики морали до всякой критики морального субъекта. Итог рефлексии на этом этапе приводит Канта к формулировке, согласно которой, морально положительному субъективному принципу должно быть возможно стать всеобщим законом воли всякого существа (принцип универсализации)[2].

На втором шаге рефлексия обращается на самое единство субъективного и объективного начала в законе нравственной ценности, и закон морали предстает как нормативное выражение действительности доброй воли в некотором (однако определяемом к действию и волению не одной этой идеей добра) *субъекте*. Добрая воля из формальной идеи становится определенной нравственной

субъективностью, в которой должно быть теперь обнаружено основание возможности полноценно-нравственного избрания, в которой должен быть удостоверен ценностный характер нравственной идеи воли. Иными словами, встает вопрос о том, чтобы найти основание, в силу которого несовершенно нравственная по мотивации воля может определяться к действию представлением о нравственном совершенстве воления. Здесь в «Основоположении» декларируется переход к метафизике нравов, и здесь же одновременно совершается переход к некоторой моральной аксиологии в рамках этой метафизики нравов; здесь субъективно отрефлектированный категорический императив оказывается основным принципом чистой теории нравственной ценности. Итогом рефлексии становится формулировка морального закона, согласно которой от нравственной личности требуется поступать таким образом, чтобы всякий раз была возможна и действительна ценность человечности в затронутых нашим действием лицах и в нас самих: «Действуй так, чтобы использовать человечность, как в своем лице, так и в лице всякого другого всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429)[3].

Осторожная оговорка «всегда в то же время как цель» призвана оттенить именно неполноту реализации идеи доброй-в-себе воли на этом уровне нравственного законодательства, наличие иных оснований определения у воли, нравственной по этому субъективному критерию практической чистоты принципа. Между тем в самом принципе доброты воли, как принципе чистом и априорном, заложено полное единство субъективного и объективного начал воли в безусловном законе нравственности, и потому «полное определение» нравственного начала должно указать также на полноту действительности нравственной идеи в субъекте, который всецело определяется лишь ею, который живет лишь в силу закона нравственной воли, в котором поэтому исполняется именно и только эта безусловно-добрая воля, для которого нравственно-положительное содержание есть закон не в смысле должно-принужденного извне, но в смысле нормально-необходимого по внутреннему свойству его существа, который всегда и в каждом

случае, и в каждом обосновании максимы своих действий и любой максимы этого обоснования определяется единственно законом. Поэтому требуется и третий шаг нравственно-философской рефлексии, чтобы обратить эту рефлексию от частной максимы доброй воли к первоосновению самого избрания максим и их принципов, чтобы от частно- и случайно-доброй воли возможно было перейти к понятию о воле, *действительно исполняющей закон всякой максимой своей*, в которой поэтому всякая максима фактически *есть* закон (а не только должна быть принуждена сделаться законом). В идее такой воли действительно имеет место «полное определение» воли безусловным законом нравов: всякое частное избрание совершается, и всякая максима такого избрания (как и максима более высокого порядка) избирается в силу законного, положительно-нравственного принципа воли. Здесь уже не частно-определенное сознание моральной ценности, но вся воля рефлективно обращается к закону чистой воли и здесь уже субъективная определенность не конкретной склонности или способности, но всей личной воли становится субъективным моментом нравственного законодательства, правомерным лишь в меру совпадения его с объективным законным содержанием чистой воли. Здесь происходит высшая и последняя практическая абстракция в воле: *отвлечение ее от инозаконности* в принципе своего определения, *всецелое подвержение ее максим единственно закону абсолютной святости.* Причем эти две стороны высшей практической абстракции суть не различные, но опять-таки непосредственно единые, единым актом совершающиеся действия практического духа: не так, словно бы второе, положительное, усовершение было как бы отдельным, независимым и потому предоставленным на свободное усмотрение действием всецело самозаконного духа, но (в силу того, что практическая свобода личного духа реальна лишь в законе абсолютной нравственности) практически-волевая абстракция от гетерономии определения воли совершается именно во всецелом и глубинном принятии абсолютного закона чистой воли. Ясно, что для такого принятия необходимо уже не *самоосмысление* конечного практического субъекта, но

его *преображение*, изменение закона внутренней организации его максим, «революция умонастроения» под чистым законом безусловно-доброй воли. Это закономерно превращает венечную проблему чистой этики безусловного закона в проблему философии религии, заставляя осмыслить самый субъект практического законодательства как абсолютную волю Божию, в ее единстве с волей человека и человечества[4].

II

Обратимся теперь от этой общеметодической стороны вопроса к собственному обоснованию, какое находит в этике Канта императив личного совершенствования. Это обоснование вычитывается уже из примера, приводимого Кантом для иллюстрации своей идеи императива. Пример трактует о человеке, который находится перед выбором: развивать ли свои естественные дарования или предпочесть этому труду самокультуры жизнь в чувственных удовольствиях (4,423). Выбирая последнее, человек принимает субъективный принцип воли, исключающий культуру дарований. Возможно ли, чтобы такой принцип стал всеобщим и необходимым законом некоторого мира разумных существ? По Канту, вполне возможно, если, например, некий «естественный инстинкт», заложенный в самой природе человека, воспрепятствует развитию дарований личности (там же). Тогда в мире разумных существ сам закон воли сделает для нее невозможным желать развития задатков, хотя это само по себе еще не отрицает саму волю, как способность определять действия разумными основаниями вообще, и в частности достигать поставленных себе в чувственном мире целей: и практическая, и техническая нравственная субъективность сохраняется и даже в известном отношении благоденствует. Но, по суждению Канта, такого мира «невозможно желать» (там же). Отсутствие в противокультурной максиме воли какого-либо противоречия с естественным порядком природы и основанной на нем прагматической или эвдемонистической целесообразности заставляет читателя истолковать эту «невозможность желать» не в смысле физической невозможности или прагматической нерациональности такого желания, а в смысле собственно

морально-практическом. Мира, в котором бы господствовал закон неразвития способностей, мира культурного статус-кво, невозможно желать вполне разумной доброй волей, совершенно практическим разумом, его невозможно желать в соответствии с полной нормой практического разума. Если известный класс максим страдает внутренней противоречивостью, так что в терминологии Канта их невозможно мыслить в качестве законов воли, и это позволяет определить их как нарушающие слабое требование императивной морали, то, что в эпоху Канта принято было называть «совершенным» долгом, – то максима отказа от совершенствования не такова: будучи в любом случае возможна в качестве субъективного и даже объективно-общего принципа определения воли, она невозможна единственно как максима всецело доброй воли; будучи возведена в такой закон, она делает невозможным тот синтез принципа и всеобщности, который мы представляем себе в идее категорического обязывания: она не может быть безусловно вменена воле как закон. Напротив, максима, согласно которой безусловное нравственное обязывание возможно, удовлетворяет требованию «сильной» нравственной нормы, и постольку есть максима вполне доброй, святой воли; такой максимы возможно желать только вполне доброй волей. Следовательно, в кантианской этике «сильная» версия нравственной нормы, и в том числе норма личного совершенствования, представляет собою принцип, противоположный которому принцип хотя оставляет возможность существования субъектов нравственного вменения и даже осмысленного следования условным предписаниям успеха и счастья, но исключает стремление этих субъектов к безусловному идеалу доброты воли, возможной для человека и человечества «в идее», – но это исключает следование категорическому императиву как заповеди доброй воли. Некультурной личности невозможно желать вполне доброй волей, это значит: у лица, отказывающегося совершенствовать свои способности, *не может быть вполне доброй воли* для исполнения, в соответствии с требованием долга, также и прочих нравственно обязательных действий. Разумное существо «необходимо желает, чтобы все способности

в нем были развиты» (4, 423), и это развитие представляет собою условие нравственно приемлемого исполнения «совершенной» обязанности. Обязанность совершенствования своих способностей представляет собою условие возможности адекватного исполнения обязанности самосохранения, представленной Кантом как типический пример «совершенных» обязанностей перед собою, и даже условие возможности адекватного понимания этой обязанности, поскольку лишь в свете долга совершенствования, в свете идеи культуры лицо может постичь себя самое как разумную личность, а это, в свою очередь, потому, что только в свете культуры и совершенства оно существует как вполне добрая воля, или, говоря кантиански, как «разум, практический через все свои максимы». Обязанность самокультуры есть в кантианской морали один из опорных принципов системы моральных норм вообще, есть один из случаев применения категорического императива в его полной, а это значит, субъективно углубленной, рефлексивно обогащенной форме, и потому обозначение ее как одной из «несовершенных» обязанностей нисколько не превращает ее в нечто предоставленное произвольному усмотрению человека, если только он в полноте исполняет законы «строгого долга», следуя исключительно универсализируемым максимам. Это так, потому что, хотя в мире, где исполняется только «строгий долг», может не быть и самой идеи нравственного совершенства, почему и кажется эта идея не более чем одной из многочисленных материально-ценностных идей эмпирически заинтересованного ума, – однако, как ни парадоксально звучит это утверждение для известного истолкования кантианской этики, мира, где в полноте строгости исполняется только «строгий долг», невозможно желать вполне доброй волей, т.е. волей, все практические определения которой соответствуют нравственному закону (предстающему для субъективно-определимого существа как императив долга). Мира, где все максимы безукоризненно-легальны, но где нет совершенствования каждого разумного деятеля, невозможно желать по канону безусловной этики. Причем, пока сохраняется морально-практическое толкование «возможности желать», любая

максима, универсализируемая разумом без ориентации на этот нравственный идеал вполне (и в том числе, «интенсивно») доброй воли, всякий закон нравов, выдаваемый за этический принцип без соотнесения с целесообразностью этически-культурной, возвращает волю, его постановляющую, в перспективу мира, которого этическое сознание не допускает, «не может желать». Достаточно хотя бы отчасти «разомкнуть» этическую целесообразность в максиме воли, заменив ее внешней универсализируемостью принципа, следование которому никак не предполагает долга совершенства, и мы оказываемся вне контекста безусловной этики, в сфере правового формализма, хозяйственного или иного прагматизма, если не просто рафинированного гедонизма. Категорическое долженствование, не укрепленное на почве нравственно-культурной идеи совершенства, может остаться категорическим, но не может быть признано моральным.

Но как может быть обоснован сам этот канон абсолютного совершенства нравственной мотивации? Необходимо показать, что для человека возможно не только мышление возможности столь нормативно полного категорического долженствования, но и следование ему. А для этого выявления условия субъективно-общей действительности закона совершенства, как и всякого нравственного начала, необходимо доказать, что среди возможных целей человека есть такие, которые необходимо (нравственно-обязательно) должны быть целями всякого человека как разумного существа, и в частности, что совершенство есть одна из таких целей. Кант ограничивается здесь, вполне в духе века Просвещения, апелляцией к целям «природы» в человеке. «Природа» хотела, чтобы человек развил свои задатки до предельно мыслимого в конечном разумном существе совершенства. Однако можно решиться утверждать, что так же точно, как «возможность желать» максимы как закона не есть в кантианской этике физическая, фактическая «возможность», так же точно и эта «природа», долженствующая служить исходным принципом обоснования закона нравственного самосовершенствования, не есть у Канта природа в теоретическом смысле, т. е. «взаимосвязь явлений в их бытии согласно необходимым прави-

лам» (3, B165), – а есть природа в телеологическом смысле, как «система целей» (B844), как «целесообразное единство всех вещей» (B843). Обоснование идеала нравственного совершенства и соответственно закона самосовершенствования через отсылку к целям «природы» в совершенствующемся человечестве, предполагает поэтому объективно-телеологический строй самой этой «природы», предполагают предсуществование идеала совершенства в ней. Ибо если нравственная норма предполагает некоторый высший и последний нравственно-практический синтез, который (святость воли) становится невозможным в воле, нарушающей данную норму, то обоснование этой нормы не может не предполагать осуществленность такого высшего синтеза, реальность святой воли. Совершенство воли есть полнота святой воли в нас, соотносится с безусловным законом, какого «может желать» чистая воля в нашем лице и который был бы без ограничений максимой нашей воли, если бы для нас без ограничения возможно было нравственное самоопределение. Если поэтому совершенство нравственного воления есть закон, и безусловный закон для воли, то при любой полноте исполнения всех прочих законов долга личность остается радикально несовершенной в доброте воли, и единственное существо, для которого не имеет силы императив совершенства как таковой, есть сама святая воля. Императив совершенства представляет собою синтез идеи вполне практического разума с частной максимой случайно-определимой воли существа. Но последовательное сомнение в нравственной чистоте пробы максим конечного существа, даже просто здоровый моральный скептицизм, не позволяет считать эту идею практического разума всецело и без оговорок *нашей* идеей. Исходов у этого скепсиса два: радикальный моральный скептицизм, сомневающийся в возможности и целесообразности исполнения каких-либо норм и правил за рамками сугубо прагматически и гедонистически целесообразных, снимающий с тем вместе самый вопрос о чистой этике совершенства как утопическую псевдопроблему, – или этико-метафизический реализм, признающий действительность самой доброй воли в нас метафизическим фактом, и потому вышеназванный син-

тез – теоретическим парафразом общения практических духов, действия святой воли в воле человеческой. Для метафизики этического реализма, или, в случае кантианства, идеал-реализма, не только связь идеи святой воли с понятием о субъективной цели есть предшествующая всякому моральному опыту действительность совершенной воли, а не только теоретическая мысль о таковой, по предпосылке всегда неадекватная в случайно-обусловленном сознании человеческом, – но и идея морального законодательства доброй воли не есть метафора такого законодательства, а представление о законодательствующей через все свои акты безусловно-практической воле, каждое определение которой есть для нее лишь утверждение факта, но для всякой несовершенной воли – безусловный закон жизни; каждая мысль которой о самой себе есть необходимая норма мышления и жизни существ конечных. Здесь закономерно возникает представление о достоинстве законодательства, о том, что претендовать на верховное законодательство может только существо, совершенно не зависящее в своем нравственно-практическом самоопределении от случайных, временных, эмпирических обстоятельств, не имеющее потребности во внешнем. Потребностно определимое существо не есть верховный законодатель нравственного мира. Поэтому оно, свойства его «природы», его субъективные цели и ценности, не могут быть основанием подлинно моральной нормы, но основание моральной нормы оно всегда уже преднаходит в законе воли совершенно свободной от всякой потребности и потому всеобщим образом нравственно-совершенной, единственно поэтому достойной главенства в царстве практически-разумных существ. Таким образом от натуралистически звучащего призыва «будьте совершенны, потому что разумная природа предопределила вас к совершенству» мы переходим к другому, более определенному и согласному с духом этического идеализма личности: «будьте совершенны, потому что совершенен Бог». Мы не хотим этим сказать, будто у Канта «критической» поры находим формулировки в этом последнем духе. Мы утверждаем, однако, что в том смысле этики совершенства, который она может иметь и имеет в контексте кантовской теории безусловного

закона нравственности как законодательного акта вполне доброй воли, – этика совершенства может получить собственно морально-философское обоснование (недоступное подозрениям в скрытом прагматизме и эмпиризме метода) только в осознании реализма морального законодательства, *только в контексте коренной теономии воли.*

Однако признание такой теономии еще не позволяет окончательно обосновать этику совершенства: подозревая в теономной морали, усматривающей идеал совершенства в святой воле Божией и основание долга самосовершенствования – в воле Божией о нас, оправдание внешнепринуждаемого, формально-обрядного послушания (фарисейства), – этик может вместе с такой ложной теономией рабского повиновения отвергнуть теономию вообще. Однако верховный закон всестороннего совершенства, по образу Божию, может быть действительно оправдан перед философским разумом именно и только при условии, что воля Божия в нас и о нас не является для нас внешней. Для последовательной теономии самая личность наша не является метафизически самодостаточной монадой, и не является этически доброй во всех отношениях волей (ибо не является волей, свободной от потребности и внешней детерминации); самая личность наша не есть верховный источник своей реальности, но есть существенным образом только идея себя самой в верховно законодательном разуме Божием. Подозрение теономии в инозаконном характере предлагаемых ею к исполнению законов морального мира отпадает сразу же, как только сознают, что последовательно развитая теономия норм невозможна без онтологической теономии личности, т. е. без намеченного выше понятия о *реализме единения духов* (конечного и всецело практического, святого), о первоосновности святой воли для самого бытия воли относительно-доброй.

III

Углубляя и развивая рефлексию безусловного принципа нравственности, Кант обращается к вопросу о том, каким образом нравственный закон, объективное содержание которого выяснено первым шагом анализа, может быть принят конечной волей в качестве основания ее определения к действию. Кант исходит из противопоставления

основания определения воли, данного разумом и потому действительного для всех разумных существ, в силу ли его разумности (как практический закон долга) или иных причин (как принцип личного блаженства) – субъективному основанию определения воли, значимому вследствие отношения предмета к «особенного рода способности желания субъекта» (4, 427). Закон морали должен отвлекаться от всех этих субъективных ценностей и представлять объективную цель, значимую для существа вследствие его разумности и имеющую истоком чистый практический разум. Необходимо поэтому представить известного рода соотнесение объективного и субъективного в ценностном сознании и целеполагании: сама абстракция от субъективных целей должна стать моментом целеполагания, сама нравственно-положительная цель должна утверждаться как, при предпосылке разумности, всегда также субъективная. Относительной ценности должно быть не только противопоставлено, но и соотнесено нечто, являющееся ценностью безотносительно субъективного избрания, некоторая ценность сама по себе, нечто ценное самим бытием своим, нечто, в чем чистая нравственная ценность едина с действительностью. Здесь Кант говорит даже не об объективной только, но об «*абсолютной* ценности» (4, 428). Ибо ценности сугубо объективной недостает свободы (от личного и родового усмотрения и переживания чего-то как ценности) и субстанциальности для того, чтобы быть основанием «определенных законов», такие цели материальны по существу и основанию, абсолютная же ценность должна быть формальной, по крайней мере, по основанию. Требуется, следовательно, действительность абсолютной ценности в воле конечной и случайно-определенной; говорить о «постулате» такой ценности, о «перспективе» такой ценности будет недостаточно, ибо перспективизм абсолютной идеи не гарантирует от метафизического ценностного нигилизма, если же всякая ценность лишь субъективна и произвольна, нет основания для действительно чистого закона нравов (4, 428). Но чтобы безусловное правило ценностного избрания было дано практическим разумом и имело в этом качестве силу закона для всякой воли – по крайней мере, сама разумная воля должна существовать.

Сущая самоценность в этом смысле есть прежде всего разумное существо как субъект доброй воли, и притом всякое разумное существо (там же). «Разумная природа *существует* как цель сама по себе» (4, 429). Следовательно, в принципе всякого действия в отношении разумного существа оно должно рассматриваться всегда так же как такая цель, и никогда не может быть полагаемо только как средство для чужого или своего собственного прагматического либо эвдемонистического произвола. Разумное существо может быть безусловной ценностью, если будет полагаться таковой во всякое время и во всяком отношении, и насколько рассматривается сугубо инструментально, весь мир разумных существ становится как бы одномерным, миром лишь относительно-субъективных ценностей, миром сугубой природы, – который для разумного существа не имеет ценности, его как такого «невозможно желать», потому что в нем невозможна вполне добрая воля, в нем вообще исключено измерение свободы и целеполагания, в нем невозможна практическая ценность, достойная своего имени. Верховный практический закон есть поэтому *представление субстанциальной ценности разумной природы как также субъективной ценности*, или наоборот, – на том основании, что во всяком случае сам практический разум и только он существует как абсолютная ценность для всякого существа, разум которого может быть практическим. Прежде всякого доброго содержания воли закон должен предписывать ценностную установку воли на практически осмысленное (мета-физическое, непрагматическое) *самосохранение и развитие* этой воли, или, в контексте этики свободы, на *постоянное воспроизведение акта изначального полагания (ценности) такой воли в себе и в других*[5]. Субстанциальные ценности суть субъекты ценности – лица, разумные существа. Императив морали предписывает поэтому полагать субстанциальную ценность именно в своем лице и лице всякого другого, и именно в том, благодаря чему я и другой суть лица, – всякой максимой своей воли утверждать ценность личности как субстанциальной цели, а не сугубого средства, в себе и другом. Все неразумное, даже в самом субъекте, все предметы его склонности и все его потребности, подлежат в данном случае практической

абстракции из основания определения его воли, оно есть не более чем внешнее орудие воли, *предмет* ее и не более. «Действуй так, чтобы использовать человечность как в своем лице, так и в лице всякого другого, всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429).

Для адекватного осмысления этого субъективного принципа чистых нравов по Канту, без которого невозможно верно оценить смысл и значение императива совершенства в кантианской моральной теории, без которого это совершенство само принимает совершенно иное направление и смысл, – необходимо сделать два замечания. Во-первых, нельзя не подчеркивать, что самоценность разумно-нравственной человечности в каждом лице имеет не гипотетически-проективный, но метафизический характер, что абсолютно-ценная человечность есть некоторая реальность. Разумно-волевая личность существует как самоценность и потому должна также рассматриваться как таковая всяким лицом и сама собою в том числе. Если она этого не делает, она не перестает быть ценностью и целью-в-себе, она просто не осуществляется в качестве таковой ценности, не придает своей субстанциальной ценности достойной ее практической действительности. Человечность в ней не становится практической, оставаясь, однако же, потенциально-практической, и почва этой потенциальности – в даре практической свободы согласно законам. Мир, где разумные существа не реализуют своих задатков и этого главного и радикального задатка, не достигают полноты соответствия идеальному понятию о самих себе, возможен как единство природных явлений под всеобщими законами, непротиворечиво мыслим, хотя бы такого мира было «невозможно желать» в перспективе нравственной ценности. Мир, где субъекты нравственной ценности принципиально (т. е. в привычных максимах воли) унижают достоинство человечности в других и в себе, т. е. исходят в своих действиях из неполной нравственной идеи о себе, все же не может отменить в них само формальное достоинство нравственной субъектности и вменимости: потому что разумная природа онтологична как цель сама по себе[6].

Кант же утверждает метафизически укорененную ценность вполне доброй воли как нравственно и, в идеале со-

вершенства, сугубо нравственно определяемой свободной действенности. Таковая, существуя самоценно, должна быть *учреждена* в каждом субъекте ценности, на основе самосознания практически-законополагающей свободы его. Такое учреждение есть, однако, не единократный акт, но процесс, непростая история нравственной свободы, начало которой – чистое сознание ценности, ориентир же – полноценное определение своих поступков и внутренних избраний только этой одной ценностью. Необходимость такого процесса обусловлена тем, что для учреждения актуальной личности в каждом субъекте нравственной свободы имеется препятствие, и даже противодействие, которое-то, собственно, и побуждает его умствовать против этой свободы и которое также превращает учреждение положительной персональности в своем лице и в лице всякого другого в нечто (безусловно) должное, в императив[7]. Задаток личного бытия неуничтожим в человечности, для критического персоналиста, по причине онтологичности его источника, как свободы и ценности. Персонализм же догматический бывает критической философией только по букве, в действительности он всегда переносит источник ценности личности в то или иное определение порядка природы, натурализирует свою самоценную будто бы гуманность и потому принципиально закрывает возможность для нравственной истории и для процесса движения к совершенству, снимая же метафизические ориентиры совершенства, делает весьма уязвимой и хрупкой фактическую гуманность, не интересующуюся метафизикой своего существа, боящуюся этой глубины и закономерно начинающей поэтому толковать добро и правду в горизонте сугубо прикладном, казуистическом, эмпирическом. Постольку мы видим, что энергия совершенства действительно заложена в самой глубине кантианского построения в этике, как критической метафизики личности, и что критическая и догматическая этика в смысле Канта противостоят друг другу также и в том смысле, в котором приходится сказать: или безусловная этика совершенства, или прагматичная политика реорганизации статус-кво, – или перфекционистская мораль, или натуралистская. Средний путь здесь будет всегда на поверку методической эклектикой.

IV

Но это – только одна сторона проблемы. Другая открывается, когда мы ставим перед собой вопрос о специфике этической метафизики, в которой метафизически действительна именно воля и в которой поэтому подтверждение реальности есть *акт чистой воли в природе воли ограниченной*; для которой человечность, т. е. конечная разумная воля, существует как самоценность для всякого субъекта. Эта разумная природа личности является без ограничений практической (действительной, а не идеально-возможной) только у существа, не встречающего в своей природе препятствий к реализации закона через все субъективные принципы самоопределения, существа, в котором сознание закона есть одновременно его практическая действенность в его лице. Воля такого существа определяется к действию единственно лишь самобытной нравственной ценностью, и поэтому для него не имеет практического смысла оговорка, требующая рассматривать человечность «всегда *также* и как цель». Для него вообще императив морали не есть предписание, а только описание (существенного способа его самоопределения). Следовательно, эта актуальная личность и есть законодательная моральная «природа». Конечное существо, действуя в свете закона чистой ценности человечности, действует для приближения своего лица и всякого другого к этому «идеалу морального совершенства», который находит не иначе как в самосознании трансцендентальной свободы, в некотором «фактуме» разума, обнаруживает в своем разуме и в своей воле. Это понятие «фактума практического разума», играющее столь принципиальную роль в позднейшей «Критике практического разума», также может быть истолковано различно, и в том числе одно из его формально (по букве цитат) кантианских истолкований может прямо подорвать объективную значимость закона личного совершенства. Именно «фактум» практической свободы может быть понят *абстрактно*, т. е. как *сугубая идея* свободы, как *знание* о своей (и конечно, *только своей*) свободе, как трансцендентальная идея в смысле «Критики чистого разума», как мысль о теоретически-действительном, как простое усмотрение факта, хотя бы и сверхчувственного. Но в таком

факте свободы, как утверждал Кант в той же «Критике чистого разума», нет никакого доступного теоретическому знанию и (для знания) однозначно и *объективно определенного содержания*, почему и самосознание свободы вообще есть лишь самосознание свободы практической, свободы фактичного выбора возможностей, всякое же конкретное, опытно наполненное самосознание «спекулятивного разума» помещает его с неизбежностью в горизонт природной причинности, где свободная причина, как радикальный перерыв такой причинности, сродни чудесному, а не объективно-однозначно известному (познанному), и есть поэтому не более чем постулат, есть *желаемое*, но еще оттого не *должное* положение дел. Существо, спекулятивно знающее *о* своей «вообще-то-свободе», объективно-достоверно определяющее содержанием некоторого возможного опыта свое самосознание как свободной личности, на самом деле (если осмыслить антиномию свободной и природной причинности в кантианском ее решении) *знать* может всегда лишь некоторый *закон природы своей самости*, свободу же всегда переносит в сферу, находящуюся за горизонтом знания, где регулятивно-организующая роль идеи свободы *для знания* может быть сколь угодно велика, но где она не может иметь никакого значения как регулятив собственно воления и действия, потому что по самому существу своему ни в какой момент бесконечного прогресса природоведения и антропологии не может приобрести объективной определенности содержания, – и в том числе, конечно, ценностного содержания. *Если свободу постигли, то свободу не спасти.* Закономерным же последствием теоретизма практической рациональности, для которого практическое законодательство есть лишь *одно из применений* чистого разума, а фактум разумной свободы – лишь идея в теоретическом смысле этого слова, – будет *профанация* идеала совершенства. Если фактум морального разума есть лишь знание о своей трансцендентальной свободе, которое всегда лишь регулятивно, но никогда не конститутивно, никогда не достигает положительности и содержания, и если на этом спекулятивном самосознании свободы единственно только может основаться морально приемлемая мотивация к практическому самоопределению нашей

воли, то, с одной стороны, это сугубо спекулятивное самосознание остается принципиально уязвимым для железной аргументации натуралистической «философии антитезиса», для которой всякое верифицируемое знание, всякое действие в чувственном мире встроено в цепь природной причинности, и никакой свободы практически не существует, иначе как в мире запредельном, о котором знать и в котором жить человеку доказанно не дано. Во-вторых же, и в главных, отсутствие объективной определенности в спекулятивной идее свободы делает столь же существенно неопределенной и иерархию строящихся на основе этого сознания ценностей, если только – как обязан признать этик – возможно познание (сознание) наших обязанностей и если его в конечном счете также приходится возводить к этому сверхъестественному факту му. Теоретизм толкования нравственного фактума оставляет за каждым субъектом целей представляющееся моральным право самостоятельно определять для себя эту иерархию своих целей и ценностей, при единственном условии – чтобы эта его личная иерархия благ, это его приватное царство целей могло быть без противоречия встроено в единое целое морального мира, чтобы его возможно было мыслить как момент в универсальном целом природы. Формальная универсализируемость субъективной иерархии ценностей и каждой субъективной максимы в частности есть для такой морали достаточный критерий моральной допустимости такой иерархии ценностей или такой максимы. Но в этом либеральном варианте гуманистической этики нет (не признается и признаваться не может) никакой цели самосущей и самоценной, никакой объективно значимой метафизики морали... кроме ее физики (социологии, психологии, биологии или гностической мистики «духов» или «тел»), – а потому нет и не может быть и однозначного вектора моральной истории, не может быть императива совершенствования своих задатков, который мог бы «научно доказать» свою правоту перед императивом их всемерного истребления или рекомендацией оставить их в небрежении ради иных целей. Критическая философская этика личности, трактующая исходное самосознание разумной свободы в спекулятивном смысле как познание и усмотрение

и при этом желающая также противостоять натурализму в основаниях, не может не ограничиваться лишь «слабой», негативной версией категорического императива человечности как ценности, будучи лишена логической возможности наполнить эту «человечность» живым содержанием, не заимствуемым извне самосущей ценности разумной природы (не ведущим к гетерономии воли). Поэтому в кантианстве, насколько оно уклоняется в такой теоретизм, предписание морального и всякого иного культурного развития, самосовершенствования своего лица и общежития в целом может, конечно, выдвигаться, но не может получить значения полноценно-моральной нормы, не может рассматриваться как категорически-должное, но только как обусловленное личным усмотрением (произволением) сверхдолжное предписание, исполнением которого, правда, можно восхищаться или умиляться, но которого нет возможности предписать всем разумным существам предпочтительно перед его нарушением, неисполнение которого также морально, если принимается в максиму по добросовестном испытании, сознательно, и если не влечет за собою нарушение других, «доказанно моральных» норм (на сознание и исполнение которых сознание и исполнение норм «несовершенного» долга, по убеждению такого моралиста, никак не влияет: это якобы просто иная рубрика обязанностей). Плюрализм понятий об объективно-добром и соответственно о пути совершенствования человека и человечества, особенно в сочетании с пафосом научной философии и борьбы со всяческой метафизикой, совершенно по-своему закономерно приводит к тому, что этика совершенства начинает представляться реликтом «ушедшей в прошлое» метафизической эпохи человечества, и по-своему совершенно закономерен протест таких философов против построения на основе кантианской моральной теории некой материальной этики ценности, хотя бы таковую конструировал сам Кант (в «Метафизике нравов»).

Только содержательное, конкретное истолкование фактума морального разума оставляет кантианству шанс на оправдание нравственной обязанности самосовершенствования всякого лица, развития задатков человечности,

на непротиворечивое построение некоторой *философии* моральной и общей *культуры*. Конкретное истолкование предполагает, что этот фактум есть именно не факт знания, не спекулятивная только идея свободы и добра, но factum, то есть «совершение», исполнение, *акт воли доброй и совершенной в нас, как личности неполной и случайно-определенной*. А для Канта эта святая воля есть неразрывное единство мысли и действительности, есть полагание цели в единстве с осуществлением ее, есть законоположение и действие одновременно. Причем идеал нравственного совершенства предполагает непосредственное единство воли и закона, определение первой всецело последним. Этот-то акт конечная субъективность и осознает в себе, и это сознание идеально-полной практической действенности она сопрягает затем с сознанием своей потребностной, страстной, вообще иноопределенной природы, со своим самосознанием как «эмпирического характера». В фактуме личность находит не мысль, но волю, идеальный образ своей собственной – и затем или принимает эту волю как собственную, со-действуя ей в себе и других, или не принимает, разрушая идеальный образ совершенства доброй воли и волей, и действием. Однако и здесь возможно неточное, одностороннее толкование этого фактума, и соответственно основания моральной обязательности всякой нормы и, в том числе, закона совершенства, – толкование, сводящее его к факту воли. Ценностно-практическое сознание, со свойственным для него различением должного и сущего, идеала и действительности, побуждает кантианца, трактующего фактум разума моралистически как сверхчувственный зов сугубо совестно-нравственного порядка, как призвание и мотив, переносить его воплощение, всеобщим образом практическую субъективность, в бесконечность будущего, в дали моральной истории, угрожая опять превратить фактум разума в сугубый регулятив и тем самым негатив, ограничивающий инструментализацию практической рациональности в нас или предписывающий ей содействовать, но не имеющий живого онтологического основания. В моралистической антропологии такого кантианства моральный долг совершенствования не только логически возмо-

жен, он даже занимает в такой версии кантианской этики центральное место, здесь всякое моральное действие оценивается в контексте моральной культуры и истории нравов, оценивается sub specie aeternitatis. Вся такая этика есть по настрою радикальный перфекционизм, и в то же время вся она строится на некоей историцистской утопии совершенства. Итак, без противопоставления факта и ценности, закона и максимы, должного и сущего, воли и познания в человеческом духе (или, что то же, при теоретицистском воззрении на практический разум, даже на уровне верховного фактума, как на иное приложение разума спекулятивного) закон совершенства лишается содержания, на основе же этого противопоставления, на основе моралистической метафизики личности, этический закон совершенства такой личности вырождается в утопическое чаяние, в регулятив бесконечного прогресса, и потому опять-таки теряет содержание и смысл. Поэтому мы видим, что последовательная критическая философия личности (критический персонализм) может составить метафизическую опору для этики совершенства только в одном случае: если ей удастся представить в человеческом духе фундаментальное единство разума и воли, формы и содержания личного ценностного сознания, в котором бы не фиксировалась статически одна из возможностей их метафизического взаимоотношения, но признавалась их неотменимая во всяком конечно-рефлективном сознании взаимная определенность и взаимообусловленность, в котором бы эта взаимоопределенность формы и содержания самосознания сохраняла в этической идее личности ее открытый, живой характер, что позволяло бы и самые нормы чистой воли в нашей совести, а равно и законы теоретического познания трактовать как нормы живого, а не догматически застылого, самосознания. Только тогда это самосознание, сохраняя в себе жизнь и чувство, может осознать в себе жизнь и закон воли и сознания высшего и абсолютного, которые жизнь и закон не подавляют его самостояния и свободы, не сводят последнюю к мнимости свободы шашлычного вертела в биологической, социальной, экономической или гностически-мистической детерминации, но позволяют ему осознанно

и свободно стремиться к совершенству, которое не только обещают, но и являют ему в его собственном основании. Спекулятивный и практический дух предстают в такой философии как стороны именно этого, дорефлективно-действительного, всякой философии предшествующего и потому первичного единства живого самосознания, в котором каждому конечному сознанию дан *воплощенный идеал* его собственного совершенства, – а вовсе не конкурирующие и метафизически якобы неравномощные приложения то ли спекулятивного, то ли практического в основе своей разума. Для действительно безусловной значимости морального императива разума, и в частности закона совершенства во всем благом, требуется, стало быть, осмысление примата практического разума как примата живого самосознания, как примата цельного Я. Обнаружение закона свободы возможно только как сознание цельно-конкретной, всеобщим образом практической и в то же время достоверно метафизически реальной свободы в средоточии своего существа, как высветление образа святой воли в себе и в других (а не в каком бы то ни было внешне-авторитарно данном законе такой воли). Но как универсальный образ совершенства не может быть сугубо спекулятивной идеей совершенного самопознания, или сугубо практической идеей субъективной ценности, так и эта рефлексия на образ совершенства в своей личности и личности всякого другого не может быть только теоретическим усмотрением, или только волюнтаристическим похотением, а может быть только актом цельного духа, всего лица, полного Я, в отношении цельного духа, всего лица, полного Я другого. Только философия цельного Я, как живого единства идеала и фактичности, как дорефлективно единого с законоположником своего совершенства и, более того, действительного в качестве живого Я только в этом единстве с цельным духом верховного законодателя царства целей, – только философия живого цельного Я может послужить метафизической основой безусловного императива совершенства, потому что и вообще только такая философия может быть критической метафизикой нравов.

Примечания

[1] Здесь и далее произведения Канта цитируются по «академическому» изданию: Immanuel Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1899 ff. По этому изданию указываются том и страницы.

[2] Кантианская этика чистой воли на уровне формального принципа универсализации максим противостоит некритической интерпретации нравственной идеи, согласно которой основание возможности морально-положительного воления либо не может быть усмотрено общезначимым образом вследствие слабости познавательных сил человека (скептицизм), либо, напротив, может быть усмотрено разумом в той или иной фактичной действительности и потому, опираясь на эмпирические сведения о всеобщей либо человеческой природе (общественной либо дообщественной): этическому индуктивизму и апостериоризму, закономерно приводящему теоретика к построению той или иной версии некритической материальной этики ценности. Для такой этики, даже в случае, если она будет развита как моралистика совершенствования, характерна одна особенность: условием совершенствования признается правильное познание ценности, просвещение рассудка, и потому типом нравственного человека оказывается мудрец, закономерно же приобретающий обособленное положение в моральном мире; на него перестают распространяться некоторые нормы обыденного сознания; он получает преимущественное право законодательства и правления в государстве. Но общий постулат остается один: совершенство воли обусловлено предметным познанием мироздания.

[3] Кантианская моральная аксиология как продукт субъективной дедукции морального принципа противостоит этической теории ценности, для которой эта ценность (личной воли) дана эмпирически-всеобщим образом, и потому может быть выведена из доценностных знаний о природе человека либо мироздания вне человека, для которой не существует необходимой связи между качеством нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям догматического персонализма. Это учение, признавая универсальность ценности человечности в каждом, уже не подавлено приматом предметого познания в этике и не допускает аристократии мудрецов. Метафизической первореальностью для него обладают сами личные духи, монады, и в стремлении содействовать их развитию как самобытных и всесовершенных нравственных субъектов оно ослабляет иерархию разумных существ, размывает сознание связи между ними, будучи вынуждено конструировать такую связь впоследствии; для него типична поэтому либерально-договорная теория общественности. Однако для нас важно отметить, что, в отличие от эмпирической или материально-рациональной этики совершенства, которая справедливо осознается самим Кантом как методический антагонист его учения, как основа возможности совершенно аморальных норм и правил, этика совершенства, в метафизическом основании которой лежит принцип, обозначенный нами как догматический персонализм, – такая этика вполне способна усвоить, по крайней мере внешне, терминологию критической нравственной философии, будучи в то же время чуждой ее методической структуры. Язык телеологии и теории ценности, с присущим ему разведением должного и сущего, субъекта целеполагания и объекта реализации его цели, способствует такой подмене, по меньшей мере до тех пор, пока этик трактует отношение личности к другим. Замкнутость личной монады ставит этическую проблему совершенствования как проблему развития задатков, культуры индиви-

дуальности. Но в атомистике догматического гуманизма проблема культуры, именно как этической ценности, не допускает реализма совершенной личности, не допускает иерархии совершенств, и поэтому этика личности входит в противоречие с метафизикой личности. Это наглядно проявилось и в «Основоположении к метафизике нравов», где вразрез с методической строгостью вывода целый ряд формулировок имеют смысл только при предположении метафизики догматического персонализма (об этом подробнее в разделе III).

[4] Проявляющемуся на этом уровне этической рефлексии построению, осмысливающему в меру возможного для философского разума единство самобытного деяния морального духа и его подчиненности верховной воле абсолютного святого законодателя (единство автономии и теономии в идее безусловного морального законодательства), и соответственно положительной нормативной идее усовершенствования личности в духе верховного закона святости нравов, понимаемого как свободное раскрытие себя действию и руководству верховной и в-себе-святой воли Божественного законодателя, противостоит в этике. С одной стороны, односторонний теономизм отвлеченной богословской идеи, для которой сама практическая духовность человека, сама человечность, не имеет действительности перед лицом Божественного закона, и потому не должна и не может быть утверждаема в совершенстве своих способностей и творческих достижений, потому что не утверждена в этом качестве предвечной идеей Божией, для которой всякая культура и всякое творчество и всякое совершенство личности есть грех и мерзость пред Богом. «Что есть человек, что помнишь его?» Эта нигилистическая мораль отвлеченного единобожия едва ли, однако, была утверждаема где-либо в полной последовательности выводов, хотя и проявляется в разных исповеданиях от времени до времени с весьма печальными для культурного круга последствиями. Но чистой идее нравственного совершенства, как она раскрывается логикой кантианской теории нравственного императива, противостоит, с другой стороны, и этическая теория, для которой вся полнота критерия нравственной ценности нормы состоит в возможности представить эту норму данной практическим смыслом конечной субъективности, представить ее полагаемой случайно определяемым разумом себе самому, а всякая норма, даваемая разуму случайно определимого существа иной инстанцией, представляется уже по одному этому морально предосудительным инозаконием, которое не может иметь иного следствия, кроме разрушения и порчи чистых нравов. Кантианской идее совершенства чистой воли противостоит, таким образом, морально-философский автономизм случайно-доброй воли (легко внедряющийся затем в философию права и религии); противостоит, однако не как совершенный антипод, подобно этическому эмпиризму или догматическому персонализму в различных его вариантах, но как одностороннее толкование действительно критического принципа этики, противостоит так же, как абстрактная теономия воли. Иначе говоря, полная идея доброй воли, по Канту, является существенно перфекционистской в двуединстве самозаконности и богозаконности доброй воли во всех ее максимах; это нисколько не противоречит тому обстоятельству, что фактическая реализация, какую нашла эта идея в том числе и в пределах чистой этики Канта, еще до всякого антропологически насыщенного приложения, развила лишь одну сторону этой полной идеи, представив усовершение моральной субъективности, в отсутствие реально-святого законодателя таковой, процессом принципиально бесконечным и незавершимым, поставив далее под сомнение возможность достверных критериев этого процесса, и, наконец, устами позднейших толкователей представив в самоцельном процессе реформиро-

вания личного духа и общежития решительно карикатурный образ этики (и политики) совершенства.

[5] Осознать это отличие кантианской этики личности от всякого догматического персонализма (метафизического гуманизма), для которого личность есть безусловная ценность в ее фактическом составе и в ее ограниченности, а не только в идеальной полноте развития всех благих даров Божиих, можно именно для правильного видения оснований закона совершенства в этике Канта: субстанциальная ценность сущего, и в том числе фактичной человечности, для критической этики императива принципиально сомнительна. Субстанциальной ценностью обладает исток и субъект всякого полагания ценности, деятельно, ценитель, субъект воли, онтологический статус которого, однако, совершенно иной, чем у простого вещества природы, субстрата природной причинности. Субстанциально ценна не сущая личность, но ее свободная действенность.

[6] Не то будет в случае, если этик, даже буквально повторяя кантианский закон человечности, из ложной скромности остановится на одном лишь рассмотрении человечности как ценности, осудит как догматизм всякие (даже критическо-философские) метафизические построения в теории ценности, и, однако, для обеспечения возможности эмпирической приложимости закона человечности постарается однозначно установить фактические критерии этой человечности, т. е. нравственной разумности и вменнмости. То, чего он, по сколь угодно научно-достоверно установленным критериям своей этики, без всякой метафизики не сможет признать за субъект нравственно-ценностного сознания, которое он (с картезианской несомненностью) осознает же в самом себе и других себе подобных, – то он никакими убедительными (в рамках его концептуальной схемы убедительными) аргументами не сможет защитить от последовательной инструментализации. Ложная скромность, боящаяся метафизического, обратится в разрушительное самомнение последнего судьи о нравственной ценности затрагиваемых нашим действием лиц и объектов. Воязнь онтологии в основах этической доктрины окажется на поверку мотивом для построения другой, и отнюдь не «лучшей из возможных», онтологии: онтологии догматического гуманизма.

[7] В радикальном перспективизме, намеченном выше, и в догматическом гуманизме, находящем подобно этому последнему из верховного самозаконодательства каждой отдельно взятой личности (а для этого с необходимостью снимающего всякое подозрение на возможность радикального зла в человеческой природе), эта гуманизация нравственного мира есть в крайнем случае непростая в осуществлении технико-практическая норма, предписание по реорганизации наличной человечности на началах исторически возможно-лучшей человечности (и тогда практическим последствием такого мировоззрения бывает стремление к морально-общественной реформе), или человечности идеально-полной (и тогда следствием является утопически заряженный переворот внешнего порядка жизни, последовательно выносящий за скобки все внутреннее в этом порядке жизни: бездуховная революция).

С.Н. Земляной

Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста

Обсуждаемая в переписке 1915 года между Георгом Лукачем и Паулем Эрнстом (о них позже) тема философии морали или этики как философии: а именно соотношение между 1-й и 2-й этиками; основанной на интериоризации институциональных требований государства и общества этикой долга и обязанностей, с одной стороны, и этикой, основанной на «императивах души» (Лукач), – эта тема сегодня философски интересна и значительна с нескольких точек зрения. Во-первых, в той или иной форме, с теми или иными вариациями эта тема важна для всех цивилизаций и культур, может быть, за исключением китайской (в христианстве эта тема предстает как соотношение между ветхозаветной этикой Закона и новозаветной этикой благодати). Между тем в России сравнительно не изучен сам требуемый для освещения поставленных в помянутой переписке проблем материал: прежде всего, сама эта переписка, а также другие открытые в 70-е годы и опубликованные в 70–80-е годы прошлого века тексты и их источники Лукача того же периода, в первую очередь – заметки к ненаписанной им, но крайне важной для понимания его творчества книги о Достоевском. Во-вторых, изучение этого материала показывает, что более полно раскрыть философский потенциал русской классической культуры стремились не только отечественные мыслители Серебряного века, но и первоклассные западные умы того же времени. В-третьих, здесь мы воочию можем видеть таинство превращения некоторых мотивов этической рефлексии, проходящих через тысячелетия развития многих культур, в писанную этику с колоссальными философскими притязаниями. В-четвертых, суть этой этики как онтологии человеческого существования (души как подлинной реальности и ее решающих категорий) оказалась созвучной всему XX веку.

Исторический контекст

Несколько слов о спектакулярных обстоятельствах открытия упомянутых текстов Лукача, включая его переписку с Эрнстом. В 1973 году на глаза одному из служащих Гейдельбергского Немецкого банка попалась небольшая, карманного формата, книжка Фрица Раддаца, вышедшая в свет в Гамбурге (1972 г.) и посвященная известному философу и политическому деятелю Венгрии Георгу Лукачу, весьма популярному в интеллигентских кругах тогдашних обеих Германий, ФРГ и ГДР, хотя очень по-разному в них оценивавшемуся. Банковскому клерку пришла в голову неожиданная мысль, а не являются ли герой книги Раддаца и неизвестный персоналу банка клиент Георг фон Лукач, который 7 ноября 1917 года положил на хранение в сейфе Немецкого банка объемистый чемодан, но так за полвека с лишним его не истребовал, – не являются ли эти Лукачи одним и тем же лицом? После сличения биографических данных обоих Лукачей соответствующая служба Немецкого банка в Гейдельберге пришла к однозначному выводу: да, это один и тот же человек.

Попавшая в СМИ информация об этой находке и ее хозяине, который к тому времени уже полтора года покоился в могиле, стала одной из сенсаций в немецкой прессе. В чемодане оказались ценнейшие источники, проливающие новый свет на биографию и творчество молодого Лукача в 1902–1917 годах: 1600 писем, записные книжки, дневник и рукописи произведений, которые не были завершены философом и которые не были знакомы ни с лупой исследователя и дешифровщика манускриптов, ни тем паче – с печатным станком. Наряду с этим главным ошеломлением для сотрудников будапештского Архива Лукача, куда все эти документы были переданы на хранение, была рукопись книги «Достоевский», которую Лукач стал писать сразу после начала Первой мировой войны. И работу над которой бросил (иного слова и не подберешь!) на полпути в 1915 году.

Переписка Лукача и Эрнста после ее опубликования в 1974 году (Paul Ernst und Georg Lukacs. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von K.A. Kutzbach, Paul-Ernst Gesellschaft. – Düsseldorf, 1974) стала предметом исследований многих теоретиков, породила международную лите-

ратуру. Что до самих авторов анализируемых тут писем, Лукач (1885–1971) у нас более или менее известен, он жил в СССР, был сотрудником Института философии и защитил здесь свою вторую докторскую диссертацию. Полезно для дальнейшего обозначить некоторые вехи его жизненного пути в 1907–1915 годах. В 1906–1907 гг. Лукач лично знакомится с Георгом Зиммелем, в 1908–1909 годах находится в Берлине, где в университете Фридриха-Вильгельма слушает его лекции; посещает приватный семинар Зиммеля на его квартире и становится одним из высоко ценимых Зиммелем учеников последнего; в 1909–1911 годах. Лукач вновь в Берлине у Зиммеля, но больше занимается неокантианской и феноменологической философией (Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль). В 1911 году Лукач перебирается во Флоренцию, где живет как свободный художник. В 1912 году Лукач – уже в твердыне юго-западного неокантианства Гейдельберге, где слушает лекции Виндельбанда и Риккерта и входит в знаменитый кружок Макса Вебера (Тённис, Зомбарт, Альфред Вебер, Виндельбанд, Риккерт, Трёльч, Бубнов и др.) в качестве его выдающегося представителя. Попытка Лукача габилитироваться в Гейдельберге не увенчалась успехом.

Пауль Эрнст (1866–1933) – немецкий драматург, актер, журналист, философ. В молодости был близок к германской социал-демократии и состоял в переписке с Энгельсом; в более поздние годы стал на консервативные позиции. Как драматург начинал в рамках немецкого натурализма, был близок к Арно Хольцу, находился под влиянием Льва Толстого. В дальнейшем осуществил дрейф от натурализма к неоромантизму, а от него – к неоклассицизму. В годы Первой мировой войны был близок к великогерманскому шовинизму, что провело линию идейно-политического водораздела между ним и Лукачем, исповедовавшим резко антивоенные взгляды.

Следует отдавать себе отчет в том, что проблемы переписки Лукача и Эрнста о 1-й и 2-й этиках не могут быть адекватно поняты без привлечения к их рассмотрению, с одной стороны, их предыстории в раннем творчестве Лукача, с другой – контекста работы Лукача над книгой о Достоевском. Начну с предыстории.

Дуализм души и жизни

Лукач прошел школу немецкой «философии жизни»: Вильгельм Дильтей был в его глазах непревзойденным мастером «наук о духе», у Георга Зиммеля, повторяю, Лукач прошел школу в Берлинском университете. В идейном русле «философии жизни» складывались основные понятия Лукачевой метафизики, его философии высокой культуры и искусства, которая нашла свое первое выражение в книге «Душа и формы» (1911), восхитившей Томаса Манна, и в сборнике статей «Эстетическая культура» (1913). Ученик Лукача Дьёрдь Маркус в статье «Душа и жизнь. Молодой Лукач и проблема "культуры"» отмечает: основополагающими категориями «философского, метафизическо-экзистенциального анализа являются для Лукача понятия «жизни» («обыкновенной» жизни, «души» и, кореллятивно с этим, понятие «действительной», «живой» жизни) и «форм». Жизнь – это прежде всего «мир механических, равнодушных к нам сил» [Лукач. – *С.З.*], мир косных, чуждых человеку формообразований (институтов и конвенций); некогда они, будучи направляемы целями и рассудком, были созданы душой, но потом стали и становятся в силу необходимости чисто сущими, внешними силами». Стали и становятся «второй природой», которая, как и первая, определяется в качестве совокупности познанных, чужеродных смыслу закономерностей. Этому понятию «жизни» соответствует не только тип социальной, межчеловеческой объективности, но и приуроченная к ней субъективность. «Эмпирический индивид обыкновенной жизни [в понимании молодого Лукача. – *С.З.*] одинок и изолирован; в потемках он неустанно ищет путь к Другому, но вследствие конвенциональности форм общения никогда не может найти этот путь, и также поэтому он является человеком, переживающим лишь периферически. В этой жизни возможны только два основных типа поведения: или человек погружается в мир конвенций и тем самым утрачивает свою подлинную личность, или он убегает от гнета иррациональных внешних необходимостей в чистую душевность»[1].

Напротив, подлинным бытием для Лукача обладает душа. В метафизическом разрезе она является субстанци-

ей человеческого мира, творящим и образующим принципом всякого общественного института и всякого культурного явления. Душа есть аутентичная индивидуальность, то «ядро», благодаря которому всякая личность становится абсолютно неповторимой и незаменимой, обретает собственную ценность. Как полагает Дьёрдь Маркус, «острый дуализм «жизни» и «души», неподлинного и подлинного бытия составляет, по-видимому, самый характерный момент в философии молодого Лукача»[2].

Категория «обычной», неподлинной жизни становится у Лукача синонимом *отчуждения*, а само отчуждение – сущностной чертой человеческого существования, которая яростно им отрицается, но оказывается метафизической непреложностью. Данную концепцию отличает от «классической» философии жизни Дильтея и Зиммеля, отождествлявшей творческую субъективность, «душу» – с иррациональным потоком переживаний, *артикулированный антипсихологизм и антирелятивизм* Лукача: «душа» для него не сводится к «переживаниям», это есть высшая ступень развертывания присущих каждому индивиду волевых потенций, его способностей и «душевных энергий». *Душа – это то, чем человек может и должен стать, дабы обрести свою личность.*

Категория возможности занимает одну из ключевых позиций в философской концепции молодого Лукача. Коль скоро аутентичная жизнь выступает как активное проявление души человека, как ее выражение в действиях, в самоосуществлении неповторимой личности, *концентрирующем всю жизнь в одно единство*, то само это самоосуществление означает одновременно *достижение чего-то надличного*, что уже находится за рамками чистой индивидуальности. Самоосуществление есть претворение возможности жизни, возможности человека – в деяние, в факт, которые не способен повторить никто, но которые для каждого являются нормативными и образцовыми. «Таков путь души: отринуть все, что не есть действительно ее, сформировать душу как действительную индивидуальность; но сформированное перерастает чистую индивидуальность. Поэтому такая жизнь является образцовой. Это так, ибо реализация одного человека знаме-

нует собой возможность реализации каждого человека» (Георг Лукач. «Эстетическая культура»)[3]. Лишь из этого экзистенциального экстремизма, из этой форсированной борьбы души с жизнью может произрасти нечто, в чем индивид достигает настоящей всеобщности, вечной всечеловечности и абсолютности. По словам Лукача, «из нашей нищеты и ограниченности рождается спасение»[4].

Доброта как эсхатологическая категория

Здесь я подошел в рассмотрении идейного наследия молодого Лукача к тому пункту, с которого открывается возможность широкого обзора того *значения, того места и той роли, которые имели в мышлении и творчестве молодого Лукача Федор Достоевский, русская идея, русская мистическая революционность.* И которые вместе с другими (метафизическими, философско-историческими, культур-критическими, этическими) мотивами этого мышления завязались в один неразъемный узел в его переписке с Эрнстом и ненаписанной книге «Достоевский», составляющих одно целое. Задолго до начала непосредственной работы над ней (1914–1915 гг.) Достоевский оказался в фокусе нравственно-философских исканий молодого Лукача, преформировал своими романами, прежде всего «Преступлением и наказанием», «Идиотом», «Подростком» и особенно «Братьями Карамазовыми», его этическое кредо, его «метафизическую этику». С не допускающей никаких сомнений очевидностью это явствует из эссе Лукача «Эстетическая культура» (1910), завершающегося «священным именем Достоевского», и прежде всего из диалога «О нищете духа» (1911).

В указанном диалоге Лукач обсуждает устами его участников тему «душевной доброты» (die Guete der Seele). Той доброты, которая находится вне рамок любой писаной этики, любой очерченной формы. И того непосредственного познания, которое из нее проистекает. Ввиду важности идей этого диалога для последующего позволю себе привести пространные цитаты. «Познание людей, – говорит герой диалога, – это истолкование высказываний и знаков, и кто знает, истинны они или лживы? Достоверно одно: мы истолковываем по нашим собственным законам

то, что происходит в вечно неисповедимом мире другого. Но доброта – это благодать (Gnade). Задумайтесь: каким образом Франциску Ассизскому открывались тайные мысли других? Он не угадывал их. Нет. Они открывались ему. Его знание – по ту сторону знаков и толкования. Он добр. В такие моменты он и есть другой».

Согласно Лукачу, подобную душевную доброту нельзя мерить обычными мерками. Герой диалога, философ, спрашивает свою собеседницу Марфу (Марфа – одна из двух сестер, принимавших Иисуса в своем доме; та, кому Господь сказал: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» – Лк. 10, 41): «Но подумайте: Соня, князь Мышкин, Алексей Карамазов у Достоевского! <...> Разве вы не видите, что их доброта тоже бесплодна, она сбивает с толку и остается без последствий. Она выламывается из жизни, непонятная и вводящая в заблуждение, – точно так же, как одиноко великое художественное произведение. Кому помог князь Мышкин? Разве он, напротив, не посеял повсюду трагедии? И на самом ли деле это не входило в его намерения! Сфера, где он живет, конечно, лежит за гранью трагического, которое является чисто этической или, если угодно, чисто космической сущностью. Но князь Мышкин покинул пределы трагического, подобно тому, как приносящий жертву Авраам у Кьеркегора оставил мир трагических конфликтов и героев, мир приносящего жертву Агамемнона».

И далее: «Князь Мышкин и Алеша добры: что это значит? Я не могу сказать об этом по-иному: их познание стало деянием, их мышление рассталось с чистой дискурсивностью познания; их взгляд на людей стал интеллектуальным созерцанием. Они суть *гностики дела* (курсив мой. – *С.З.*). [«Гностик дела» – это нерасхожее выражение навсегда останется в арсенале Георга Лукача: «гностиком дела» он через десятилетия назовет своего яростного оппонента Белу Куна.] Я не знаю, каким иным образом сделать это для вас понятным, нежели обозначая теоретически невозможное как ставшее действительным в их деянии. Оно выступает в качестве всепроясняющего познания людей, такого познания, в каком объект и субъект совпа-

дают: добрый человек уже больше не истолковывает душу другого, он читает в ней, как в своей собственной; он становится другим. Поэтому доброта есть чудо, благодать и спасение. Схождение неба на землю. Если угодно, это истинная жизнь, живая жизнь, независимо от того, как на нее смотреть: сверху вниз или снизу вверх. Она покидает область этики: доброта не является этической категорией, ни в одной последовательной этике вы ее не найдете. И это правильно. Ибо этика есть нечто всеобщее, обязующее и чуждое человеку; она является первым, самым примитивным возвышением человека над хаосом обыкновенной жизни; она есть уход от себя, от своего эмпирического состояния. А доброта представляет собой возврат к действительной жизни, обретение человеком дороги домой. Что мне за дело до того, какую жизнь вы называете "жизнью"! Вся суть в том, чтобы строго отделить друг от друга две эти жизни».

Для участника диалога «О нищете духа» есть один-единственный непоправимый проступок – неоднозначность выбора одной жизни из этих двух. Марфа заявляет философу: «В ваших глазах существует, стало быть, лишь один грех: умножение каст». Речь идет о кастах, которые создаются самой жизнью. «Эти касты не являются общественными: это касты жизни как таковой. Каста "обыкновенной жизни"; каста форм, в которую гомогенный медиум втискивает тех, кто продуцирует "произведения", – в качестве объективаций; третьей является каста "живой жизни", которая находится за пределами любой формы, которая вдребезги разбивает все формы, – каста тех, кому выпала благодать доброты»[5].

Обычное понятие греха неприменимо к «доброй» жизни. «Нельзя, – говорит герой, – хотеть быть слишком добрым и прежде всего никогда нельзя хотеть быть добрым по отношению к кому-то. Хотят спасения, а действуют скверно, жестоко, тиранически, и каждое деяние может стать греховным. Но даже грех не является противоположностью доброты, а если чем и является, то лишь необходимым диссонансом в музыкальном сопровождении. Оглядка, мысли о себе и других, передний план, тонкость, сдержанность, скепсис – здесь перед вами все, что бесчеловечно,

безжизненно, богооставлено и поистине греховно. Я хотел бы вести чистую жизнь, прикасаясь ко всему лишь осторожно и боязливо вымытыми руками! Этот способ жизни есть применение к жизни ложной категории. Чистым должно быть отделенное от жизни произведение, жизнь же не может ни стать, ни быть чистой. Обыкновенная жизнь не имеет ничего общего с чистотой, в ней чистота является только бессильным отрицанием; это не путь из смятений, а, напротив, их умножение. И великая жизнь, жизнь добрых больше не нуждается в такой чистоте, у нее есть иная, более высокая чистота. Чистота в жизни – не что иное, как простое украшение; ей никогда не стать действенной силой поведения». Весь представленный набор идей и постижений Лукача о доброте как конца света прямо вводит нас в тайное тайных его ненаписанной книги «Достоевский», в ключевую для нее концепцию «*второй этики*». Именно здесь, в заметке «Философия истории 2-й этики» (№ 88) in nuce содержится этическая эсхатология Лукача с добротой в качестве взрывчатки для старого мира: «2-я этика не имеет более узких содержаний <...> Все должно быть разбито – из-за возможности иеговическо-люциферического» [об этом позже. – *С.З.*].

Этика и террор

Но тут следует отметить один очень важный момент: с начала 1914 года, фактически после женитьбы на эсерке-террористке Елене Грабенко и особенно после вступления Европы в Первую мировую войну *Георг Лукач все больше рассматривал творчество Достоевского через оптику русского мессианского революционаризма и терроризма.*

Этот особый поворот нравственно-философского мышления Лукача как раз и документирует его переписка с Паулем Эрнстом[6]. В письмах Лукача к Эрнсту 1915 года также с неподражаемой свежестью предстают сам *изначальный замысел* книги о Достоевском, те зовы и вызовы времени, ответом на которые должна была стать данная работа.

В этом плане особо выделяется письмо Лукача Эрнсту из Гейдельберга, датируемое мартом 1915 года: «Я теперь наконец-то взялся за свою новую книгу: о Достоевском

(«Эстетика» пока лежит без движения). [Речь идет о систематическом трактате Лукача по эстетике, который он намеревался представить при своей габилитации в Гейдельбергском университете. – *С.З.*] Книга, однако, будет чем-то намного большим, нежели только исследованием Достоевского: она будет содержать большие фрагменты моей – метафизической – этики и философии истории <...> В связи с книгой, – обращается Лукач к Эрнсту, – я хотел бы попросить вас об одной любезности. В 1910 году в "Berliner Tageblatt" вышел в свет роман Ропшина «Конь бледный» [В. Ропшин – писательский псевдоним эсера-террориста Бориса Савинкова; речь идет о его повести 1909 года, переведенной на немецкий язык. – *С.З.*]. Мне крайне важно его прочесть (с точки зрения психологии русского терроризма, о чем я буду много писать в связи с Достоевским), но "Berliner Tageblatt" нет в здешней библиотеке». Лукач просит своего адресата помочь ему достать соответствующие номера «Berliner Tageblatt».

Эрнст не сумел выполнить эту просьбу Лукача, и в письме от 14 апреля последний благодарил писателя за хлопоты и сообщал: «Книга [немецкий перевод повести Савинкова. – *С.З.*], как бы важна она для меня ни была, все-таки не имеет такого значения, чтобы мне понадобилось из-за этого прервать работу над рукописью. Моя жена тем временем читала мне вслух русское издание с переводом на немецкий; важные для меня части она попробует перевести письменно. Поскольку главное для меня здесь заключается прежде всего в этической проблеме терроризма, и поскольку я рассматриваю эту книгу в качестве документа, а не в качестве художественного произведения (ее автор был одним из самых знаменитых террористов, участвовал в покушениях на Плеве, великого князя Сергея и других и близко знал тех героев, которые меня интересуют), постольку этого должно быть достаточно».

В письме к Лукачу Эрнст назвал книгу В. Ропшина «картиной болезни» («Krankheitsbild»). Венгерский философ ответил своему корреспонденту, что он «видит в книге Ропшина – понятой как документ, а не как художественное произведение – не проявление болезни, а новую форму

проявления старого конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души)».

Имя Достоевского, конечно, не случайно раз за разом всплывает в переписке. Лукач абсолютным слухом человека, умеющего внимать «музыке истории», распознал неожиданные созвучия с ней в романах Достоевского. И пренебрег ради этих единственно существенных для него тогда созвучий всем прочим в его наследии, включая кричащие диссонансы. Главное же состоит в том, что в лихолетье Первой мировой войны Лукач принял – умом и душой – «русскую идею», «русского Бога», «русскую общину» Федора Достоевского. Принял как *разгадку мировой истории и надвигающейся революции*, как единственное нравственно-философское обетование того, что «эпоха окончательной греховности» завершится, что забрезжит заря лучшего будущего. Совсем Иного. «Грядущий свет. (Восход солнца, заря.) Нищета духа – доброта», – такова формула надежды. Формула выхода молодого Лукача из кризисов, антиномий и катастроф XX века («Абрис» книги о Достоевском, 1-й вариант). Нищета духа – это ведь формула Нового Завета: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». В указанной формуле отразилось мессианство молодого Лукача, который вслед за еврейскими мессианистами полагал, что страшные беды мира сего суть безошибочные знамения того, что близится приход Мессии и наступление нового, благого мирового состояния[7].

Доказывать, что разразившаяся мировая война придала этим экстатическим надеждам, революционаристским чаяниям, мессианским ожиданиям, мистическим упованиям («Утренняя заря», в свою очередь, есть неполное название книги великого немецкого мистика Якоба Бёме) молодого Лукача особую напряженность, – значило бы ломиться в открытые двери. Война из этих надежд, ожиданий, чаяний, упований, спроецированных на творчество Достоевского и претерпевших переплавку в тигле философских исканий венгерского философа, создала весьма специфическую идейную амальгаму. Некоторое представление об этом сплаве разнородных и противоре-

чивых тенденций в мышлении Лукача дает опять-таки его переписка с Паулем Эрнстом военных лет.

В письме Лукача Эрнсту от 14 апреля 1915 года после обсуждения книги В. Ропшина «Конь бледный» и плана издания на немецком языке избранных воспоминаний участников первой русской революции 1905–1907 годов с собственным предисловием (Лукач: «Меня очень интересует этот план, так как, на мой взгляд, здесь мы имеем в наличии новый тип человека, который очень важно узнать»), после сообщения о том, как движется работа над книгой о Достоевском, – после всего этого, оттолкнувшись от случайного повода, автор делает мощное отступление на краеугольную для себя тему. На тему соотношения метафизической действительности души и всевластных институтов, аппаратов, конвенций: «В сравнении с действительным бытием власть институтов (der Gebilde), по-видимому, постоянно прибывает. Но мы, – для меня это переживание, связанное с войной, – не должны соглашаться с этим. Мы обязаны вновь и вновь подчеркивать, что тем не менее единственно существенным являемся мы сами, наша душа, что даже ее априорные объективации (по меткому выражению Эрнста Блоха) – это лишь бумажные деньги, ценность которых зависит от их обмениваемости на золото. Разумеется, нельзя отрицать реальную власть институтов. Однако смертным грехом по отношению к духу является то, чем преисполнено немецкое мышление после Гегеля: метафизическое освящение любой власти. Да, государство – это власть, сила (eine Macht); но может ли оно поэтому быть признано в качестве бытия, в утопическом смысле философии: в сущностно деятельном смысле истинной этики? Мне кажется, что – не может. И я надеюсь в неэстетических разделах моей книги о Достоевском выразить против этого энергичный протест. Государство (со всеми проистекающими из него институтами) является силой; но силой являются и землетрясение или эпидемия. Землетрясение и эпидемия суть более непреоборимая сила, [чем государство], ибо с ними мы способны бороться лишь механическими средствами, в то время как в случае государства в нашем распоряжении находятся этические средства».

В ответном письме Эрнста Лукачу от 28 апреля 1915 года писатель в вежливой, но жесткой и концептуальной форме выразил свое несогласие с тезисами своего корреспондента. Прежде всего – с его трактовкой русского террориста как «нового типа человека» (угаданного, как выяснится из последующего, Достоевским): «Книгу Ропшина я прочитал, по вашему совету, и прочитал с глубочайшей увлеченностью <...> Книга рисует картину болезни (ein Krankheitsbild). Если бы я был русским, я тоже стал бы революционером и, весьма вероятно, террористом. Но то, от чего страждет ее автор в самой глубине своей души, – не преследование, не нужда, не наказание, страх и т. д., все это внешнее. Он страдает от чувства, что государство, а с ним, наверное, и нация, больны. Он честный человек, к каковым, мне кажется, могу быть причислен и я; и это ужасно, что честный человек в подобной ситуации неизбежно должен совершать преступления. Ибо неудавшаяся революция есть преступление. И люди знают, что их действия бессмысленны, т. е. преступны. Я не уверен, сумел ли я выразиться понятно».

Эрнст далее подверг сдержанно имманентной критике антигосударственническую позицию Лукача, отказывавшего государству в подлинном бытии, и ее антивоенные обертоны: «Идея государства, или идея семьи, или идея права кажутся мне существующими в той же малой степени, что и любые другие овеществления существительного или прилагательного. Но я – это не только Я сам, я живу и в Других. Во время этой войны, очевидно, происходит стяжение (eine Contraction) Я и нации. Здесь есть гармония, и поэтому я чувствую государство как нечто священное». Эрнст противопоставил Лукачу именно то отношение к государству, против которого тот яростно боролся: *отношение к государству как верховной святыне*, пред которой блекнут все иные ценности. Более того, именно это отношение Лукач, судя по материалам к книге о Достоевском, считал одним из глубочайших оснований назревавшей германской государственной и немецкой национальной катастрофы.

Щадя национально-патриотические чувства Эрнста, Лукач впрямую не затрагивал в своих посланиях сюже-

ты германского шовинизма и империализма. Равно как и особо близкий Эрнсту сюжет прусского милитаризма. В разбираемом письме к Лукачу в связи со своей урапатриотической драмой «Прусский дух» Эрнст отмечал: «...Я полагаю, что мне не хотелось бы "метафизически освящать" государство как нечто стоящее надо мной; с ним слита часть моей самости. Но это образное выражение. Мне думается, что Германскую империю и Прусское государство 1915 года нельзя отделить от моей нации; что я сам только в них есть то, что я есть, подобно тому как я также только в родном ландшафте есть то, что я есть. Наверное, можно говорить о некоем расширенном Я?»

В ответном письме Эрнсту от 4 мая 1915 года, представляющем собой философский мини-трактат, Лукач сжато охарактеризовал свои мировоззренческие и политические установки, в сути своей противоположные эрнстовским. Оговорив то, что «относительно государства (и прочих институтов объективного духа) стоило бы попытаться сблизить [наши] точки зрения при личной беседе», Лукач далее вступил в прямую конфронтацию с Эрнстом: «Когда вы говорите: "Государство есть часть самости", – это правильно. Когда вы говорите: "Оно есть часть души", – это неверно. Все, к чему мы устанавливаем какое-либо отношение, является частью нашей самости (даже математический предмет); однако эта самость, которая «создает» данные объекты (в смысле синтетической функции разума) и тем самым нерасторжимо связывает их с собой, – эта самость есть абстрактное, методологическое понятие, а причастность возникшего таким образом объекта к самости есть методологическое отношение, значимое во внутренних границах методологической сферы. Когда из самости делают душу, это не отвечает истине: вследствие такого шага "институты" приобретают вещность и метафизичность, ибо всякое субстантивирование субъекта означает придание субстанциальности соответствующему объекту. А метафизической реальностью обладает только душа. И это никакой не солипсизм».

Здесь в ткань «общих» философских рассуждений Лукача вплетаются нити, ведущие к романам Достоевского, к новой этике, к темам революции и террора. Согласно

Лукачу, «проблема состоит именно в том, чтобы найти пути от души к душе. А все остальное – лишь инструментарий, лишь подспорье. Я считаю, что очень многие конфликты исчезли бы, если бы обеспечивался абсолютный приоритет этой области над производными областями (над правами и обязанностями, которые следует выводить из этически интериоризированных институтов). Не для того, естественно, чтобы сделать жизнь совершенно бесконфликтной, а с тем, чтобы конфликтом становилось лишь то, что ставит душу на распутье. Я отнюдь не отрицаю, – пояснял Лукач, – что существуют люди, чьи души – по меньшей мере, отчасти – укладываются в объективный дух и его институты. Я протестую лишь против того, что эти отношения рассматриваются как нормативно существенные, что они выступают с претензией, будто каждый должен связать с ними судьбу своей души. (Поэтому я рассматриваю современную всеобщую воинскую повинность как самое мерзкое рабство, которое когда-либо существовало на свете)».

Главным действующим лицом разыгравшейся на страницах частного письма идейной коллизии, видимым только «умным зрением», опять-таки выступал Федор Достоевский. Суть в том, что Борис Савинков в своих повестях о террористах, побудивших молодого Лукача к столь широким и глубоким нравственно-философским обобщениям, представил в них моральную фабулу, производную от фундаментального сюжета Достоевского, через призму которого венгерский мыслитель воспринимал содержание помянутых книг о террористах.

Стоит пометить, что Лукач с великим философским энтузиазмом подхватил постановку вопроса о *возможности и путях постатеистической веры*, имплицитную романам Достоевского. Вопроса о вере после смерти Бога, возвещенной Гегелем и Ницше. В набросках к книге «Достоевский» (ссылки на эту работу в соответствии с номером или индексом заметки даются в тексте статьи по изданию: Georg Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe. Budapest: Akademiai Kiado. 1985), в заметке № 42 Лукач сделал тонкое, хотя небесспорное, наблюдение: «Атеисты (Ставрогин, Иван) всегда провозгла-

шают воззрения Достоевского». В заметке № 40 Лукач фиксирует конструктивную роль атеизма и нигилизма в творчестве и мировоззрении Достоевского: «Различие между Достоевским и другими [писателями]: в том, что нигилизм является не убеждением, а переживанием <...> У Достоевского бог мертв – у других: разъяснилось заблуждение. Поэтому лишь у Достоевского благодаря атеизму нечто происходит (Базаров, Нильс Люне: они такие же, как всякий другой, – только не верят в бога)».

Отталкиваясь от Достоевского, Лукач проводит в заметке № 39 резкую черту, разделяющую русский атеизм и атеизм европейский: «*Не существует никакого европейского атеизма*, только русский (и буддистский). Следовало бы воспользоваться средневековым [способом] аргументации и сгруппировать атеистические аргументы, выделив среди них онтологические, физико-телеологические и моральные. Точно так же следовало бы центрировать всю проблему атеизма вокруг проблемы реализма (снова на средневековый манер: реализм = реализм понятий). Поскольку настоящий номинализм существует только в XIX веке (значение Фейербаха для России), имеется и точка отсчета во времени: в Западной Европе, однако, осознается только как личная (эгоистическая) проблема (Нильс Люне): может возникнуть лишь атеистическое понятие героя (он представлен в России Базаровым). Но это есть трагически-динамический тип и ведет к линии Геббель – Ибсен – Пауль Эрнст: *как можно умереть без бога*? (Ницше со своим сверхчеловеком здесь не более чем побочная линия рядом с геббелевско-гегелевской). Достоевский же спрашивает: как можно так жить [без Бога. – *С.З.*] (Иван, Алеша). Или: что произойдет (в космическом, а не в человеческом смысле)?» (Курсив и пунктуация Г. Лукача. – *С.З.*)

Эта разделительная черта между европейским и русским атеизмом важна для венгерского философа, ибо она позволяет отчетливее разглядеть, к чему ведет та или иная атеистическая позиция. В заметке № 10 Лукач отмечает в связи с Иваном Карамазовым: «Последнее колебание Ивана как типа атеиста: [колебание] между бытием и небытием Бога (атеисты этого типа верят в Бога; наверное, Кириллов представляет собой исключение). Отсюда

как следствие небытия Бога [вытекает]: не новая мораль, а [постулат] "все дозволено" <...> Надо изобразить – намеком – нового, молчащего, нуждающегося в нашей помощи Бога и его верующих (Каляев), которые тоже считают себя атеистами». Террорист-эсер Иван Каляев как религиозный атеист, верующий в «нового, молчаливого, нуждающегося в нашей помощи Бога», – это предвосхищенная Достоевским и угаданная Лукачем ослепительно яркая фигура эпохи.

Венгерский мыслитель, размышляя о «революционере как мистике» (заметка R/a), обращается к текстам Фридриха Шлегеля, ссылается на следующее место: «Немногие революционеры, которые действовали во время революции, были мистиками, как это свойственно лишь французам этого века. Они конституировали свою сущность и деяние как религию, и в будущем это покажется высочайшим назначением и достоинством революции». И Лукач в заметке R/b отыгрывает революцию Маркса с помощью революции В. Ропшина (и Фридриха Шлегеля): «Проблема Ропшина: борьба 1-й этики (Розенштерн, Ипполит) и 2-й этики (Болотов, Сережа). Маркс: победа первой [этики]: борьба против Иеговы: развитие революционной идеи (отступление субстанции). Истинной жертвой революционера, стало быть, является (буквально): принести в жертву свою душу: из 2-й этики сделать лишь 1-ю (Маркс: не пророк, а ученый). Опасность: фарисейство (реальная политика). В другом случае: этический романтизм. Необходимое, но не поволенное преступление (Болотов и кучер 338) – индивидуальное и коллективное преступление (Сережа Слезкин и Драгонер 132). Неизбежный грех (246): нельзя [убивать. – *С.З.*], но [убивать. – *С.З.*] надо». Лукач оперирует здесь ситуациями и фигурами из книг Бориса Савинкова[8]. Террорист под их, Савинкова и Лукача, пером предстает как «гностик дела», самый посвященный служитель нового, истинного Бога. Лукач не обинуясь заявляет: «Святой должен стать грешником».

Как уже отмечалось выше, из смерти Бога и проистекающего отсюда подлинного – русского – атеизма возможны два следствия: во-первых, деятельность под лозунгом «все дозволено»; во-вторых, деятельность в русле

«новой этики». Независимо от того, правильно или нет истолковал Лукач постулат «все дозволено», все, кто придерживается его на практике, являются преступниками. Нужно, однако, учитывать, что Лукач в материалах к книге о Достоевском использует не юридическое, а этическое и философско-историческое понятие преступления. Что значит, по Лукачу, быть преступником? Это значит, согласно заметке № 19, «идти до конца (взрывать "институты", 2-я этика), совершать преступление (например, Рогожин – Мышкин)». Отсюда вытекает онтологическая, метафизическая значимость для венгерского философа *криминального романа*, к расцвету которого в XIX–XX веках был причастен Достоевский: «криминальный роман», по формуле Лукача, – это «прорыв в действительности» (заметка № 25). В криминальном романе происходит «выхождение из права и этики» (Op. cit.). Лукач не отказывал преступлению и в этических импликациях.

Преступника, террориста и революционера (двух последних в качестве «грешников поневоле») Лукач подводит под категорию «бунтаря» с ее романтической подоплекой (Байрон): «Периферическое в государстве как ослабление "признания закона" и "долг бунта" против него (дезертирство: эстетическое отвращение), – пишет Лукач в заметке № 31 под рубрикой «Преступление». – Поэтому государственный комплекс в целом может проходить по линии иеговического (естественный закон). [Под «иеговическим» Лукач понимает все аналоги безжалостного и формального «Закона», который правоверные евреи возводили к своему Богу Иегове. Противоположностью иеговического в этике Лукача является люциферическое, отмеченное бунтом против Иеговы. – *С.З.*] Террорист как герой, чья сущность выражается в виде бунта против *этого* иеговического – но если вдруг борьба против Иеговы имеет своим центром нечто другое? (Иеговическое в системе права: русское понимание: преступник как "несчастный"; также критика юстиции в "Воскресении" Толстого.)» Венгерский мыслитель, однако, не ставит Толстого и Достоевского в один идейный ряд: «Русское понятие *преступления*, – пишет он в заметке № 64 – а) преступник – несчастный; б) законодатель как преступник: всякая пролитая кровь

есть преступление (Раскольников I 422). Это упразднение объективного духа: линия Толстого. Переосмыслить опыты Достоевского: преступление как метафизически сущее и очевидность сознания (лишь атеизм затуманивает это: невозможные преступления Мышкина II 29). Тем самым часть объективного духа становится абсолютным духом, – а другая часть тонет в бессущественности (подобно тому как у Толстого семья etc. становится природой» [курсив, пунктуация, ссылки Г. Лукача. – *С.З.*]).

Оппозиция «иеговическое – люциферическое» оказала мощное воздействие на таких известных современников Лукача, как Эрнст Блох, Макс Вебер и Томас Манн, что совсем не отмечалось в нашей литературе. Блох писал о категории люциферического: «Люциферическое стало для Лукача излюбленной категорией, естественно, почерпнутой у нашего великого учителя Маркиона, жившего через 200 лет после Христа». Речь идет о великом гностике Маркионе Синопском (85–около 160), создавшем совершенно оригинальную концепцию двух богов: бога мира сего справедливого и деспотичного Иеговы и неизвестного и чуждого благого Бога. Что Лукач всерьез принимал эту концепцию, показывает его полузабытая статья 1916 года, где он заявляет: «Но что если все-таки есть какой-то бог? Что если умер только один бог, а другой, более молодого поколения, с другой сущностью и в других отношениях к нам сейчас приходит? Что если тьма нашей бесцельности есть лишь тьма ночи между закатом одного бога и утренней зарей другого бога? <...> Из этой двойственности возникли герои Достоевского: рядом с Николаем Ставрогиным – князь Мышкин, рядом с Иваном Карамазовым – Алеша Карамазов»[9].

Лукач рассматривал люциферическое как «метафизическую нишу эстетического». Как отмечает Норберт Больц, по книге которого «Исход из расколдованного мира» я цитирую Лукача, «Люцифер означает энергию негативности в самом боге, направленную против закосневшего иеговического, гностического наместника Сына Человеческого», то есть Мессии[10]. Из этого толкования люциферического исходила чета Веберов – Марианна Вебер точно так же, как и Макс Вебер. В частности,

Марианна Вебер писала: «Для Лукача великолепие внутримирской культуры, прежде всего эстетической, означает нечто противобожеское, "люциферическую конкуренцию с деятельностью бога"»[11]. В знаменитой академической речи Макса Вебера «Наука как призвание и профессия» содержатся явственные аллюзии на Лукачев сюжет люциферического в искусстве: «Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли это царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против бога»[12]. Разумеется, Макс Вебер лишь использовал ход мысли молодого Лукача в своих целях, но сама эта реминисценция чрезвычайно знаменательна. Тем более что история рецепции Лукачевой идеи люциферического на этом не заканчивается.

Когда в 1924 году вышел в свет роман Томаса Манна «Волшебная гора», пропитанный живыми голосами еще не отгоревшего времени, читатели-современники стали искать прообразы его главных героев, в том числе такого из ряда вон выходящего, как Нафта. Сегодня можно более или менее определенно утверждать, что, когда Манн выписывал своего Нафту, он держал в уме своего знакомого д-ра фон Лукача. В романе устами Нафты и его антипода Сеттембрини вся европейская культура объявлена бунтом «люциферической мысли» против бога, который будет, наконец, подавлен в грядущем мироустройстве: «Нафта заявил холодно и резко, что он берется показать, – и тут показал с почти ослепительной очевидностью, – что церковь, как воплощение религиозно-аскетической идеи, внутренне очень далека от того, чтобы служить поддержкой и защитой всему, что хочет устоять, то есть светскому образованию и государственному порядку [иеговическому! – *С.З.*], она, напротив, издавна и решительно провозглашала мятеж против этого; и все, что мнит, будто оно достойно сохраниться, все, что пытаются сберечь трусы, пошляки, консерваторы и мещане, а именно – государство, семью, светское искусство и науку, – всегда, сознательно или бессознательно, находилось в противоречии

с религиозной идеей, с церковью, исконным стремлением и неизменной идеей которой является уничтожение всех земных установлений и перестройка общества по образу идеального коммунистического града Божиего»[13]. Путь к граду – революция.

В заметке под № R/c Лукач набрасывает очерк «этики революции». Каковая, как было выяснено выше, внутренне отмечена борьбой между 1-й и 2-й этиками:

«1) должно ли мне пожертвовать самим собой?

2) Юдифь:

а) *кто* такой Бог?

б) что такое деяние?

Очевидность греха: только тому, для кого убийство – грех, дозволено убивать

3) требование этического минимума

4) проблема политики: в этике – трансценденция, в политике – действие

5) абстрактное добро (любовь к человечеству): Люцифер и Параклет [Сатана и Спаситель. – *С.З.*]. Чернышевский о сострадании (Масарик II 48)

6) насилие: вечный мир как идеал; однако терпеть можно только желательное состояние. Проблема: имеет ли внешнее преобразование мира этическую ценность (трагедия Маркса как пророка). Отношение этики к иеговическому.

7) очевидность веры а) незнание доктринера б) знание в credo qua absurdum (еретик)

8) отступление субстанции из объективного духа; упразднение лжи. Михайловский: "Чувство *личной* ответственности за собственное *общественное* положение" (Масарик II 172). Отсюда: революция как долг (марксизм)

9) нельзя действовать без греха (но и недеяние есть деятельность = грех). [: положение:] Утверждение иеговического (против Толстого). "Собственный" грех (жертва чистоты)

10) совершенная прозаичность (Болотов как романтик 232). Нам не дано знать 133, 247, 339» [курсив, пунктуация, ссылки Г. Лукача. – *С.З.*].

Было бы опрометчиво полагать, что эти глубокие и оригинальные этические рефлексии не найдут себе выхода

в более поздних произведениях Лукача, не вплетутся каким-то образом в ткань его философских раздумий на темы «креста революционеров», «морали и политики», «тактики и этики» (так называлась одна из первых книг Лукача-марксиста). В чем был этот крест, дают возможность уразуметь воспоминания старого коммуниста Йожефа Лендьела, довольно критично настроенного по отношению к Лукачу. Лендьел повстречался с так называемыми «этиками», то есть группой людей, пришедших вместе с Георгом Лукачем в коммунистическую партию в начале 1919 года. «Помимо товарища Лукача, – сообщал Лендьел, – главную роль играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, датчанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смешав все это с воззрениями Маркса». Лендьела призывали «наконец-то прочесть "Братьев Карамазовых" Достоевского. Это-де намного глубже, чем Толстой! Прежде всего я должен был прочесть речи старца Зосимы о "долгом подвиге", ибо такой подвиг есть нечто большее, чем смерть за какое-то дело. Умереть, твердо и смело совершить нечто великое – это легко. Но следует попытаться жить, как святой! – Я прочитал речи старца; прекрасно, великолепно; но как это касается меня? – когда я затем узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. – Вот одна из проблем: мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание; только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир. – А почему мы должны взять на себя грехи мира? И на это имелся ответ, и это был очень "ясный" ответ из "Юдифи" Геббеля: "И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться!"» А вот одна из иллюстраций к этим тезисам, приводимым в книге: в 1919 году, будучи политкомиссаром одной из дивизий Венгерской Красной армии,

Лукач лично отдал приказ о расстреле каждого шестого солдата из дезертировавшего батальона.

Когда в 1919 году развернулась международная кампания в защиту Лукача, эмигрировавшего после поражения Венгерской революции в Австрию, которого власти Вены намеревались выдать белым властям Будапешта, что означало для него верную смерть, Эрнст Блох опубликовал в журнале «Die weissen Blaetter» (1919, № 6) статью «Спасите Лукача». В ней он говорил о Лукаче как моральном гении, в книге которого о Достоевском он видел внутренне совершенно очерченное главное произведение, которое должно стать его «Этикой». Широкой и строгой, как произведение Спинозы, но с еще бóльшим правом на это превосходящее всякую дисциплинарность название. «Лукач в теории пройдет до конца тот путь, который ему показали Толстой и Достоевский». В каком-то высшем смысле это произошло.

Примечания

[1] *Markus G.* Die Seele und das Leben. Der junge Lukacs und das Problem der «Kultur» // Die Seele und das Leben. Studien zum fruehen Lukacs. – Frankfurt-am-M.: Suhrkamp, 1977. S. 105 ff.

[2] Ibid. S. 107.

[3] Цит. по: Die Seele und das Leben. S. 110.

[4] Ibid.

[5] *Heller A.* Von der Armut am Geiste. Ein Dialog des jungen Lukacs // Lehrstueck Lukacs. Frankfurt-am-M.: Suhrkamp, 1974. S. 116.

[6] В дальнейшем все письма Лукача и Эрнста в моем переводе с немецкого языка цитируются по изданию: *Lukacs G.* Briefwechsel. 1902–1917. Budapest: Corvina, 1982. Отдельная сноска на это издание при цитировании писем не приводится; указывается только дата отправки письма.

[7] См.: *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski // Georg Lukacs – Jenseits der Polemiken. – Frankfurt-am-M.: Sender,1986. S. 23 ff.

[8] См.: *Савинков Б.* Воспоминания террориста. Конь бледный. Конь вороной. М.: Политиздат, 1990.

[9] *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski. Op. cit. S. 30.

[10] *Bolz N.* Auazug aus der entzauberten Welt. Muenchen: Fink, 1989. S. 16.

[11] Цит. по: *Karadi E.* Ernst Bloch und Georg Lukacs im Max Weber-Kreis // Max Weber und seine Zeitgenossen. Goettingen und Zürich: 1988. S. 695.

[12] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 720.

[13] *Манн Т.* Волшебная гора. Т. 2. М., СПб.: Крус–Комплект, 1994. С. 289.

О.В. Кирьязев

Предтеча цивилизационного синтеза

Толстой, как известно, гений. Однако известное может стать не меньшим камнем преткновения для понимания, чем и неизвестное. И чтобы понять на сей раз слишком уж известное, вернемся к первозданным смыслам. Такой подход тем более допустим по отношению к Толстому, что сам он, по замечанию Ю.И. Айхенвальда, был гением первозданного слова. А это значит, что возвращение к первозданным смыслам, может быть, – единственный ключ к пониманию Толстого.

Чтобы вернуть слову первозданный смысл, подчас достаточно заглянуть в словарь. А там значится, что гений – это прародитель рода, бог мужской силы, дух-хранитель племени, фамилии, народа. В этом смысле Толстой – гений русского народа-племени, выражение его силы, своеобразия душевно-духовного мира. Понять гений Толстого – это понять своеобразие русского человека, народа, а значит, и его судьбу в прошлом, настоящем и будущем. И это уже прямое пророчество, потому что судьба – это развернутый в жизни характер: для отдельного человека – в частной жизни, а для народа – в истории.

Толстой уже сам по себе как национальный характер – предсказание судьбы русского народа, его исторической эсхатологии. Главное же, что составляет своеобразие и характера, и творчества, и жизненного пути Толстого, это сложное динамичное соединение языческого слоя бессознательного с христианизированным слоем сознания и с надчеловеческим, вселенским пластом сверхсознания.

В этом плане Толстой – уникальное по глубине и точности выражение автохтонных слоев национальной самобытности, ее языческих истоков, составляющих бессознательное народа. В русской литературе до Толстого не было ничего равного ему по силе выражения народной хроники. Даже те, кто называл себя «почвенниками», дали лишь бледную копию русского варианта христианского сознания, но только не коллективное бессознательное на уровне архетипов, то есть мифов.

Д.С. Мережковский очень точно выразил суть гения Толстого как язычество. Однако он так и не понял грандиозную, невместимую в сознание, сакральность данного пласта, его изначальность, примордиальность, мифологичность. Вот ряд, которым сегодня можно обозначить данную сторону толстовского дара. Очень неудачно мифологичность толстовских романов обозначают через эпичность. Да, они – эпос. Но и не только! Они не только слово о героях; они – слово о богах, о ларах, о сокровенном. Они – мифы. Их совокупность – Ветхий Завет русского племени, великий языческий эпос-мифология. Каждый роман Толстого как книга из Ветхого Завета: «Война и мир» – Исход, «Анна Каренина» – Второзаконие и Числа, «Воскресение» – Песня Песней, «Хаджи Мурат» – Книга пророка Даниила, «Исповедь» – Екклесиаст и т. д.

Суть же мифа не в описании деяний, хотя бы и эпическом, но в теургии, в со-творении, в воспроизведении бытия. Язычник в мифе воссоздает мир, сохраняя его. Поэтому миф всегда настоящее, хотя по видимости обращен в прошлое. Миф перманентно изначален, как изначальны, надвременны романы Толстого. И эта сторона толстовского творчества имеет профетическое измерение, бесконечно важное для нашего времени.

Во времена глубокого кризиса религии все попытки преодолеть его можно условно разделить на два вида по ответу об истоках религиозной интуиции, религиозного озарения. Один полагают, что эти истоки кроются в доисторической древности и что, полученные тогда тайные знания передаются по традиции через избранных, способных вместить тайны божественных откровений. Такую позицию разделяют эзотерические традиционалисты, оккультисты различных толков, ортодоксы традиционных конфессий и т. д. Это традиционалистский подход. Другие считают, что источник религиозных озарений находится в том или ином виде в каждом человеке независимо от времени. Так полагают некоторые направления буддизма, отдельные деноминации христианства, нью-эйджеры и другие представители внеконфессиональной религиозности. Это инновационный, модернистский подход. Осмысление практики тех и других, а здесь накоплен

достаточно обширный материал, позволяет выявить некоторую странность. Те, кто исповедует примордиальность религиозных откровений, на практике являют пример того, что освоение «до века» заданных откровений не только требует исключительной внутренней религиозной интуиции, но и осуществляется в реинтерпретации, неотделимой от временного и личностного контекстов, что делает претензии на примордиальность несостоятельными. В свою очередь, те, кто постоянно твердит о духовной самодостаточности, на практике демонстрируют пример поверхностного заимствования вульгаризированных осколков различных, включая и древние, традиционных учений, эклектично соединяемых в какой-то немыслимый коктейль. Та и другая партия парадоксально противоречат собственным начальным установкам, опровергая самих себя и не решая поставленной задачи.

А Толстой? Ведь в его время означенная проблема заявила о себе предельно остро. И Толстой решает ее литературным и жизненным опытом непротиворечиво и самым положительным для религии образом. Толстой задает образец комплементарного соединения автохтонной религиозности языческого извода с религиозностью персоналистического, буддистско-христианского этоса. Исключительность толстовского опыта состоит в неожиданном обмене ролей и позиций, выявляющем совершенно неожиданные аспекты проблематики, переводящем ее в иную плоскость. То, что должно было бы задаваться традиционно – языческий пласт, – задается у Толстого персоналистически: его «ветхозаветный» период творчества репрезентирован как авторский слой. А то, что вроде бы должно быть представлено персоналистически – христианская компонента, – задается имперсоналистически, через монтаж религиозно-философских текстов, фрагментов из трудов различных мыслителей (последние работы Толстого). Импульс языческой нуминозности задан Толстым авторски-персоналистично, а персонного христианского логоса – от традиции, безлично и имперсонально. Последнее обескураживает, но заставляет задуматься: не попал ли Толстой в ту же ловушку, о которой мы говорили чуть ранее? Не разделил ли он участь Р. Генона, М. Элиаде,

Рамакришны и т. д.? Однако прежде чем вынести обвинительный приговор, давайте доверимся гению Толстого, его мощи и незаурядности. Может быть, проблема тогда предстанет в другом виде?

Традиционалисты, ищущие истоки религиозности в глубинах мифологической древности, упускают из виду, что миф по сути вневременен, по сути – вечно настоящее, по сути – жизненно-бессознательное. Последнее касается и попыток смысловой интерпретации, примордиальных символов, постоянно предпринимаемых традиционалистами в обширных теоретических работах. Эти опыты рефлексии накладывают на изучаемое такую «тень инструмента» (В.В. Набоков), что истина за ней становится неразличимой, мы видим уже парадоксы метода (своеобразные апории Зенона), а не объекта. Произошла «подмена тезиса»: вместо религиозной жизни нам опять предложили теоретический гербарий.

У Толстого все по-другому. Толстой, который никогда нарочито не рефлексировал бессознательное, а дал его в своих работах до 1880 года в первозданном виде (здесь автохтонно даже его «теоретизирование»), выявил жизненную надвременность этого слоя, как и его бессознательность в качестве мифа. Субъект в себе несет коллективное бессознательное. Здесь бессмысленно говорить об исторической примордиальности, но можно говорить лишь о примордиальности перманентной, присущей каждому представителю данного народа, данного племени во все времена, пока сохраняется идентичность рода. В свою очередь, упования на самодостаточность индивида в духовном развитии, как покажет опыт творчества Толстого, это результат излишней самонадеянности, упускающей, что сознательное освоение личностью истин религиозных по содержанию их – надперсонально, трансперсонально. Далее мы увидим, что субъект, отделенный от почвенного слоя народной жизни, утрачивает свою субъектность при высшем уровне саморефлексии в надличностном опыте, позволяющем ему преодолеть разрыв между индивидуальным и «роевым», родовым, между индивидуальной смертью и безбрежной жизнью. Сейчас же зафиксируем первый результат: толстовское язычество и толстовская

первозданность предварили размышления традиционалистов о примордиальной традиции и указанием перста выявили надвременность сакрального импульса и представленность его в настоящем – времени, событии и человеке.

В этом импульсе живой духовности, точно кастальский ключ бьющей из человека (и Толстой здесь не исключение, а лишь конкретный пример), – секрет подлинных психологических пророчеств Толстого. Современники так наивно прошли мимо совершенно беспрецедентных озарений Толстого в этой области, что обижаться на них просто не приходит в голову. Бесконечные восторги психологизмом Ф.М. Достоевского, целиком заимствованном, по замечанию В.В. Набокова, из учебника по психиатрии Ц.-Г. Каруса, буквально переполняют философские эссе публицистов Серебряного века, спутавших психиатрию с психологией, а норму с патологией и лишивших тем самым себя возможности поставить проблему.

И лишь Набоков сумел разделить эти сферы и восхититься непревзойденным здоровым психологизмом Толстого, масштабы которого только-только открываются в свете достижений современной психологии, включая трансперсонализм. Здесь следует в первую очередь отметить открытие перинатальных паттернов, трансперсонального опыта, в целом – исследования измененных состояний сознания. Когда знакомишься с работами С. Грофа, К. Уилбера, В.В. Налимова и др., не можешь не удивляться грандиозной прозорливости Толстого, сумевшего на столетия предварить открытия ученых.

Толстой настолько глубоко проникает в душевные недра, что становится способным ощутить тончайшие механизмы самых основ психики человека, открытых глубинной психологией лишь в XX веке. При этом Толстого объединяет с ней даже исходная позитивная установка не на невротика, а на нормального человека, не на поиск низменных основ, а на здоровый жизненный пласт. Толстой как бы перепрыгивает через классический психоанализ, а с ним – и через целый век. Он видит то, что составит суть открытий трансперсоналистов – глубинную связь в психике человека процессов рождения и смерти, глубинность самого жизненного процесса, неотделимого от исход-

ных перинатальных переживаний. Сцена родов и смерти княгини Лизы, соединенная со сценой возвращения-воскресения числящегося в «нетях» Андрея Болконского, появляющегося-рождающегося заново в родовом поместье, где совершается таинство рождения его сына – прекрасный, классический по чистоте, образец творческой интуиции, способной предварять научные открытия. И это не случайное одноразовое озарение.

В «Анне Карениной» описание родов дается через восприятие Левина, что позволяет автору соединить два события – рождение ребенка и смерть брата (Николая). Интуиция художника выявляет глубинное тождество этих событий: «Он знал и чувствовал только, что то, что совершалось, было подобно тому, что совершалось год тому назад в гостинице губернского города на одре смерти брата Николая. Но то было горе, – это была радость. Но и то горе, и эта радость одинаково были вне всех обычных условий жизни, были в этой обычной жизни как будто отверстия, сквозь которые показывалось нечто высшее. И одинаково тяжело, мучительно наступало совершающееся, и одинаково непостижимо при созерцании этого высшего поднималась душа на такую высоту, которой она никогда и не понимала прежде и куда рассудок уже не поспевал за нею».

Пожалуй, из современников Толстого только А.А. Фет заметил и оценил эту деталь: «Но какая художницкая зрелость – описание родов. Ведь это никто от сотворения мира не делал и не сделает... Дураки закричат о реализме Флобера, а тут все идеально. Я так и подпрыгнул, когда дочитал до двух дыр в мир духовный, в нирвану. Эти два видимых и вечно таинственных окна: рождение и смерть. Но куда им до того!»[1]

Фет, по сути, цитирует Толстого, вводя лишь слово «нирвана», неуместное в романе, но в частном письме точно выражающее суть авторского открытия. А открытие это – значимость родового, а вернее – перинатального опыта как опыта одновременно и смерти для духовного роста. В этой оценке очень точно представлена как глубина художественной интуиции Толстого («художницкая зрелость»), так и недостаточность осознанной рефлек-

сии результата интуитивного озарения («куда рассудок не поспевал за нею»). Речь же идет в конечном счете об ощущении глубинного тождества жизни и смерти, родов и агонии, умирания и воскресения, о чем Толстой из произведения в произведение говорит как о внутренней правде. Это и смерть Ивана Ильича, и казнь Светлогуба, и гибель Анны, и убийство Хаджи-Мурата, и расстрел Платона Каратаева. Везде – прямо или косвенно, через композицию – представлено то единство жизни и смерти, которое, во-первых, открывает глубины безличного, предсуществующего (пранатального) по отношению к данному лицу, а во-вторых, вплотную подводит героя к главному в произведениях Толстого, к трансперсональному опыту.

Однако и здесь не все так однозначно, как может показаться. В художественной интуиции трансперсональный опыт представлен вполне определенно, но и в этом случае рассудок «не успевает за нею». Сказывается недостаток вербально-понятийных средств. Не это ли привело Толстого к известному кризису? Как и в описаниях перинатального опыта, и на сей раз в интуициях Толстого проглядывает единство-тождество двух моментов – индивидуального и вселенского. Толстой, пропуская героя через трансперсональное переживание, приводит его к осознанию вселенского всеединства, где персона размывается в пользу надындивидуального целого. Комплементарность того и другого представлена у Толстого чаще всего композиционно: озарение Левина на веранде дома совмещает два плана – вселенский, имперсональный и бытовой, индивидуальный, – которые как бы накладываются друг на друга, просвечивая один через другой.

У Толстого интересно именно это совмещение двух планов бытия – мирского и надмирного. Опыт, выявляющий ориентализм мировоззрения Толстого и предваряющий открытия трансперсоналистов, – кульминация главных произведений Толстого, высшая точка в духовной эволюции его героев. Это инсайт Андрея Болконского, постигающего тождество смерти и жизни и то, что смерть – всего лишь пробуждение от сна жизни. Это инсайт Пьера Безухова, открывшего свою вселенскость и надперсональность, которые тем не менее не обесценивают обыденное

существование, но, напротив, придают ему смысл. Это озарение Константина Левина, которое вообще трудно обозначить каким-либо термином, кроме разве того, что появится только через столетие: холизм. Опыт героев Толстого это трансперсональный переход к так называемому океаническому, или холистическому, сознанию, дополняющему их почвенную укорененность. Мир и люди у Толстого образуют океанический глобус (сон Безухова) бытия, безграничного в гармонической сферичности, объемлющей частное бытование как составную его богатства.

И вот что важно. Толстой, демонстрирующий бытийную целостность, бесконечно далек от какой-либо лирической слащавости или эпической ходульности. Он остается реалистом, принадлежащим миру, который реален и в модусе мира-океана. Он может быть жестоким, может даже погубить нерасчетливым движением стихий, но он незлонамерен, грандиозен, мудр. В нем все богатство проявлений жизни, ее исключительное многообразие. Мифологически образно его можно представить как некоего ведуна (сон Анны), неопрятного лохматого старика, что-то там работающего над горном, непонятно-невнятно пришептывающего, бормочущего какие-то тайные ли, безумные ли слова и вдруг неожиданно зорко взглядывающего молодыми искрами голубых острых глаз, таинственно проблескивающих из-под нависших белесых бровей. Узнаете этого щура, рода, ведуна, гения, коваля, пахаря и скальда? Узнаете языческую теургию миротворчества из хтонического хаоса?

А что дальше? Путь Анны или путь Левина? Умный и чуткий В.В. Вересаев, отмечая странный, как ему кажется, ответ Левина, задает себе и читателю данный вопрос и недоумевает, что Толстой не раскрывает более внятно открывшееся Левину. Переживания Левина-Толстого для Вересаева непонятны. Он даже подозревает, что добытый Левиным «хлеб истины» – из папье-маше, то есть лишь подобие истины, а поэтому – обман. Вересаев видит и то, что большинство героев Толстого приходит к тому же переживанию и к тому же ответу, но понять его не может, как не мог понять этих недоумений и Толстой, отвечавший на подобные вопросы искренним: «Простите меня, не понимаю!»

И вот Вересаев задумывается над этой фразой и роняет: «Только в настоящее время (книга о Толстом написана уже после смерти писателя), мне кажется, я начинаю понимать в Толстом последних десятилетий то, что раньше мне было совершенно непонятно».

Такое взаимное непонимание, как и Сократово «не знаю», говорит о многом. Ведь это непонимание умных и чутких людей. Видимо, Вересаев «не понимает» прочитанного потому, что не имеет соответствующего опыта переживаний и ему не с чем сравнить текст. Видимо, Толстой «не понимает» недоумение визави потому, что он такой опыт имеет, а его очевидность делает непонятным затруднение собеседника. Оба попадают в затруднительное положение. Описывая пережитое, Толстой тем не менее не может довести до другого этого душевного переживания, как не мог Серафим Саровский объяснить своему духовному чаду – Мотовилову – состояния нисхождения духа на подвижника. Преподобному, даже рассердившемуся на непонятливого посетителя, оставалось только одно – «показать» своему подопечному то, о чем он говорит, введя его в это состояние. Великий старец сделал это – и мы имеем свидетельство о чудесном и реальном опыте духовного озарения. А Толстой?

Толстой-публицист лишен такой возможности, и непонимание становится фатальным, поскольку речь идет об исходном переживании, на котором держится теория духовной эволюции человека, идея самосовершенствования и этика непротивления – неудачное поименование близкой Толстому даосской этики у-вэй. При попытке перейти к понятийному уровню, к понятийной вербализации пережитого Толстой был обречен на неудачу, поскольку требуемых понятийных средств попросту не было, а путь художественной метафоричности он уже прошел.

О Толстом-философе, Толстом-проповеднике говорено многими много уничижительного. Д.С. Мережковский считал Толстого религиозно бездарным(!). В.В. Набоков, бесконечно ценя Толстого-художника, горестно сетовал на несчастную тягу Толстого к религиозному морализаторству, называя его скучным и мучительным. Б. Рассел попросту полагал, что Толстой как философ – глуп. Однако

его соотечественник – писатель, мыслитель, харизматик – Колин Уилсон, напротив, высказывал убеждение, что никто не проявил столько ума, независимости и характера, как Толстой, в развенчании мифа о гении Шекспира и в размышлениях о литературе и искусстве. Напомним, что для Толстого разоблачение Шекспира не самоцель или потуга освободить место на мировом литературном Олимпе. Это программное разоблачение литературы и театра как лжи, лицедейства, иллюзии. И здесь Толстой предельно искренен и правдив, как и во всем, что касалось его религиозных исканий.

Да, произведения позднего периода творчества Толстого разительно отличаются от его вещей до 80-х годов. Но видимо, иные и задачи ставит перед собой автор. Какие? Представьте себе, что Бог неожиданно позвал вас, как Он позвал однажды Адама и Моисея. Что вы ответите Ему? Какими предстанете?

Ответите ли как Адам: «Я не могу предстать, Господи, пред Тобой, ибо я наг!» И отправитесь прочь делать смоковное опоясание из литературных форм. Или отзоветесь незамедлительно, как Моисей, невзирая на срам, рубище и косноязычие: «Вот я, Господи!»

Толстой избрал второе и нагим предстал перед своим Создателем. Его религиозно-философские сочинения и конечно же последние три – программно-финальные «На каждый день», «Круг чтения» и «Путь жизни» – это нагое предстояние перед Богом и это новый Новый Завет.

Обычно упускается из виду как первое, так и второе. И тогда Толстому ставится в вину обнаженная, нарочитая простота его письма, безыскусность стиля и сухость мысли. К тому же Толстого упрекают во вторичности, морализаторстве на избитые темы, в отсутствии духовной экзальтации (пресловутая «религиозная бездарность»). Да, ее нет у Толстого, как нет ее, скажем, у Отцов Церкви. Но нужна ли она в таком важном – единственно важном – деле? Толстой трезв и реалистичен и в религиозности. Для него немыслимо лицедейство или хлыстовские радения перед Богом. Предельная прямота и безыскусность – единственно возможный, по Толстому, вариант диалога с Богом. Но это диалог. С реальным результатом, которого

современники просто не заметили или предпочли не заметить. Почему?

Многие, наверное, замечали, что, находясь рядом с чем-то грандиозным, например с величественным собором в окружении лабазов и хибарок, рискуешь не заметить его или увидеть только фрагменты и детали, непонятные и странные. Но вот вы отошли от этого муравейника на какое-то расстояние и вдруг замечаете, что из него вырастает нечто значительное и тем более величественное, чем дальше вы удаляетесь. Пропорции выравниваются: малое оказывается малым, а великое – великим. То же произошло и с Толстым. Понадобилось столетие, чтобы увидеть в подлинном масштабе сотворенное им, оценить архитектуру строения, его общий замысел, а с этим – и величие архитектора, решительно превзошедшего своих современников, понастроивших лабазы социально-экономических доктрин, лачуги экзистенциалистских апологий и заборы конфессиональных загонов. Над всем этим возвышается нечто совершенно непохожее – грандиозное как первозданная глыба хтонического материала, но вместе с тем все-таки созданное, сотворенное, хотя и предельно простыми средствами. Конструктивистская простота и даже упрощенность, безыскусность выражения мысли подчас становятся для многих камнем преткновения при чтении Толстого не меньше, чем при чтении Евангелия. Кажется, что он косноязычен при определении очевидного. Однако следует повнимательнее присмотреться к толстовскому косноязычию, к толстовскому «растолстовыванию» (В.В. Набоков) текста. Эти бесконечные возвраты («восемьдесят тысяч верст вокруг себя») свидетельствуют о постоянной неудовлетворенности точностью слов, ощущаемому Толстым, смыслу. А значит, смысл этот не так прост, как может показаться при беглом чтении.

Размышления Толстого – на протяжении всей его долгой жизни – об искусстве относятся к разряду таких очевидных неочевидностей, когда кажется, что здесь и говорить-то не о чем, и так все ясно из сказанного, а писатель тем не менее снова и снова возвращается к теме, которая не отпускает его. Толстой указывает на коммуникативную, как бы мы сказали сегодня, роль искусства, на

воспитательную – в моральной сфере и области культуры чувств, на социальную, в конце концов. Но чувствуется, что ему этого недостаточно, что главное все время куда-то ускользает. А иначе зачем обращаться к Платону, запретившему – это такую-то полезную вещь – поэзию в своем идеальном государстве? Мысль Платона находит отклик у Толстого. Он помещает ее в «Круг чтения». Ну а как же иначе? Разве не пришел он к отрицанию искусства, как барской, аморальной затеи, игрушки для недалеких и пустых душ? Однако и это не главное. Иное недовольство сквозит в этих довольно-таки тривиальных со времен Руссо обвинениях. Какое?

В размышлениях об искусстве Толстой, по сути, возвращается к теме об источниках духовности, но уже не на уровне мифо-эпическом, образно-символическом как на первом этапе своего творчества, а на уровне сознания, слова-понятия, жестко прочерченного смысла. И здесь Толстой начинает с того, на чем он остановился на предыдущем этапе. С образно-символической формы, то есть с искусства.

Вопрос в этой связи можно было бы сформулировать как вопрос о том, является ли искусство самой духовностью, хотя бы одним из ее каналов, или это всего-навсего способ, и не очень, заметим, удачный, выразить нечто более значимое, находящееся за всеми этими красивостями? Искусство – это сама духовность, вполне самодостаточная и не нуждающаяся поэтому, скажем, в религии, или это бедный, приспособленный к убогому духовному уровню окружающих, условный язык, очень приблизительно выражающий духовные смыслы? Это платоновский вопрос; это вопрос эпохи модерна и Серебряного века; это вопрос времени проекта демифологизации.

Чтобы понять суть проблемы, вернемся к Платону. Сколько ругали-хвалили его «Государство», но каждый раз и те и другие упускали из виду то, о чем не преминул сказать В.Ф. Асмус в комментариях к переводу «Государства» на русский язык: произведение это не о государстве, а о душе человека, ее восхождении к божественному, или духовному. Античная философская традиция, опирающаяся на концепт человека-микрокосма,

исходила из убеждения, «что свободный член общества неотделим от государственного целого и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Строению и членению сословий людей соответствуют строение и членение человеческой души»[2]. По сути, Платон, обреченный на молчание об основных тайнах ордена орфиков, которому принадлежал, обходит запрет, приоткрывает завесу над таинствами восхождения души к божественному, рассказывая о государстве, его законах и сословиях. Вот здесь-то и появляется мысль об изгнании поэтов, поскольку они мешают душе подготовиться к высшему (в тексте – служению государству), мешают восхождению к Высшему Благу, оставляя людей на душевном уровне конкретно-чувственного переживания красивого.

Ранее отмечалась языческая составляющая толстовского внутреннего мира, а поэтому античная мысль о тождестве человека и полиса, мира, человека и космоса отнюдь не чужда Толстому. Последнее находит подтверждение и в романистике Толстого, и в его рассуждениях о «роевой» природе человека. Такое сопоставление с Платоном позволяет иначе взглянуть на то, как Толстой ставит вопрос об искусстве. Здесь писатель принципиально безыскусен. Он чувствует какое-то странное, заимствованное от Гоголя, недоверие к искусству, таящему в себе некую угрозу. Какую?

Толстой, как и Платон, не доверяет способности искусства стать духовным водителем. Душевный мир личности (по Грофу, уровень психодинамических и эстетических переживаний) не способен поднять человека на следующий уровень по лестнице духовного восхождения. Более того, душевность может стать барьером к такому восхождению. И вот Платон, поначалу в «Пире» полагавший, что созерцание прекрасных вещей способствует восхождению души до созерцания Прекрасного как идеи и аналога Блага, позднее – в «Государстве» – приговаривает поэтов к изгнанию. Поэты бесполезны: они не могут средствами искусства помочь переходу души из низшего состояния-сословия к высшим – воинов и мудрецов. В свою очередь, Толстой подвергает уничтожительной критике претен-

зии литературного круга своего времени на духовный вождизм, на роль «героев», просветителей народа.

Здесь Толстой и Платон, а позднее мы увидим еще одного неожиданного союзника по этому вопросу, сходятся. Но на этом сходство и заканчивается и начинается область принципиальных расхождений. Однако прежде, чем выявить эти расхождения, еще раз осмыслим точки соприкосновения, поскольку они, как увидим, будут соответствовать слоям «картографии души» С. Грофа.

Плотин как неоплатоник, следуя Платону, выделяет в космосе (у Платона – в полисе) и в человеке три слоя. Слой Мировой Души и соответственно душевного мира человека с обилием чувственных переживаний, ощущений, впечатлений. В платоновском полисе ему соответствует сословие чувственных людей – ремесленников. Затем следует Мировой Ум и соответственно – рассудочно-разумная область волевых решений. В полисе ей соответствует сословие стражей, способных к разумно-волевому поведению. Высший слой составляет Единое, постигаемое человеком в сверхразумном экстазе, когда преодолевается личная ограниченность в сверхличном единстве. В полисе это сословие мудрецов.

«Картография души» С. Грофа, в свою очередь, охватывает также три основных области душевных состояний. (Позднее Гроф перейдет к четырехуровневой структуре.) Во-первых, область «психодинамических» и эстетических переживаний, которые предполагают образно-эмоциональное переживание-воспроизведение каких-то значимых для личности жизненных впечатлений и событий. Затем следует, и это во-вторых, область «перинатальных» переживаний, связанных с опытом рождения, неотделимого от страха смерти; процесс осмысливается как единство смерти-рождения и ведет к осознанию своей самоидентичности. Последняя, третья, область переживаний относится к процессу «трансперсонализации», когда сознание переходит за пределы личностных границ, преодолевает так же границы времени, пространства, поднимаясь, по Юнгу, до «космического, или океанического» сверхсознания. Этот трансперсональный модус сознания выходит за рамки рассудочного мышления, а поэтому-то его так трудно описать понятийным языком.

Ранее уже отмечалось удивительное сходство ряда описанных Толстым душевных состояний его героев с описаниями, взятыми из клинической практики и научных исследований С. Грофа измененных состояний сознания вплоть до трансперсональных переживаний. Эта схожесть сущностна, как и расхождения с Платоном, несмотря на точки соприкосновения последнего с толстовским видением проблемы. Дело в том, что Платон, отказавшийся от искусства как от чувственно-эмоционального слоя душевного мира, делает этот отказ предельно радикальным, а в традициях античного любомудрия – космоонтологическим. Ради мира божественного, мира духовного, мира чистого Блага Платон отказывается от этого мира изменчивых чувственных впечатлений, мимолетных событий, несовершенных объектов, мира иллюзий, мира бренных копий вечных реальностей духовного мира. Толстой этот отказ принять не может, вступая в конфликт как с платонизмом, так и со спиритуализированным христианством. Толстой не может отбросить мир как чистую иллюзию или область греха и соблазна. Для такого шага он слишком реалист.

Для Толстого этот мир «не юдоль испытаний и перехода в мир лучший, вечный (как у Платона или церковного христианства. – *О.К.*), а это один из вечных миров, который прекрасен, радостен и который мы должны сделать прекраснее. Жизнь, какая бы ни была, есть благо, выше которого нет никакого». Легче всего, конечно, приятие жизни объяснить язычеством Толстого. Однако в этом язычестве Толстой ближе к христианскому благовестию боговоплощения, чем многие ортодоксы, впадающие в богомильский дуализм, призывающие к мироотрицанию («мир во зле лежит»), к монашеской аскезе, к небрежению земным («преходящим ради вечного»).

Толстой задает образец взаимной дополнительности язычества и христианства – единственно возможный вариант религиозного сознания для России. Здесь Толстой удивительно близок мысли Ф.Ф. Зелинского о христианском синтезе эллинского и иудейского компонентов, который определяет экуменическую миссию христианства. Толстой, таким образом, предваряет мучительные поиски свободной

религиозной мысли XX века решения главной проблемы времени – проблемы реального боговоплощения, реального синтеза духовного и телесного, горнего и дольнего. Толстой предваряет Д. Бонхёффера в требовании последнего видеть Христа в этом мире, в средоточии жизни, а не на ее задворках или в интимных глубинах подсознания.

Предваряет Толстой и поиски философов Серебряного века так называемого нового религиозного сознания, отметившие неспособность религиозного официоза – православной церкви – откликнуться на запросы времени, осуществить завещанный Христом теозис мира и человека, и предложивших как решение идею «святой плоти» (Д.С. Мережковский) и «мистику пола и материнской утробы» (В.В. Розанов). Это был языческий соблазн: первое – астартизма, второе – тантризма. И вот тут-то язычник Толстой оказывается ближе к христианству, чем неохристиане Мережковский и Розанов. Он не приемлет ни астартизма «святой плоти», ни тантризма «мистики пола», ни богомильства модного тогда хлыстовства, ни рафинированной спиритуализации, или, как бы мы сказали теперь, – виртуализации мира.

Духовная эволюция Толстого подчас прихотлива и извилиста. Он не принимает «мистики пола» – сама постановка вопроса в данном ключе вызывает у него приступы брезгливости. Ему глубоко чужд астартизм, так как вслед за Гоголем он прекрасно осознает, что цветы эстетизма соблазнительны, а плоды – ядовиты. Толстой, как и Гоголь, очень тонко почувствовал искуственность эстетизма – тема, которая позднее будет всесторонне осмысливаться, хотя и в по-разному, философами первой волны эмиграции Б.П. Вышеславцевым, В.В. Зеньковским, Г.П. Флоровским и т.д. У Толстого, да и у них, это дальнейшее развитие тем «Искусство и жизнь», «Искусство и духовная эволюция» и далее – темы теозиса. А это, повторимся, темы всего XX века, начиная с З. Фрейда, попытавшегося осмыслить ее в концепции сублимации.

Последняя будет подвергнута уничтожительной критике со стороны Б.П. Вышеславцева за редукционизм духовного к бессознательному, к либидо. Вышеславцев предложил тогда как альтернативу фрейдизму путь вос-

хождения к высшим духовным состояниям через творческое воображение, то есть, по сути, – через искусство, или эстетизм. Это очень близко, заметим, раннему Платону. Однако мы видели, что и поздний Платон, и поздний Толстой не доверяли эстетизму как средству духовного восхождения. И не напрасно. Мало того что эстетизация низкого даже в самых высоких ее образцах не приближает низкого к высокому; подобным низким применением высокого она низводит его к низменному. В этом и состоит главная опасность астартизма. К тому же предложение Вышеславцева есть лишь вариант платоновского отказа от мира реального в пользу мира виртуального.

Реалист Толстой не может принять такую подмену за решение проблемы. Он решительно отвергает эстетизм, который позднее, после всех опытов эпохи декаданса, будет осознан В.В. Зеньковским в «Истории русской философии» как определяющая коллизия исторической трагедии русской мысли. И более широко – русской ментальности, русской души, русской судьбы, русской истории! Ни мало, ни много!

Говоря об этой стороне русского бытия в контексте размышлений о причинах революции, Георгий Флоровский в книге «Пути русского богословия» отмечал: «Изъян и слабость русского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического заказа, в недостаточности "одухотворенности" души, в чрезмерной душевности, или "поэтичности", в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности». Флоровский далее говорит о необходимости избавляться от душевности как национальной незрелости: «Речь идет о духовной сублимации и преображении душевного в духовное. Это есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от "психического" к "пневматологическому". И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания»[3].

Флоровский решительно не принимал Толстого, но то, что он говорил через тридцать лет после смерти писате-

ля, абсолютно тождественно тому, о чем говорил Толстой в своих последних произведениях, не принятых именно из-за их чуждости всеобщей атмосфере «душевности», которой как от «великого писателя земли русской» напрасно ожидали и от него. Заметим вскользь, что эти произведения Толстого пользовались огромнейшей популярностью в протестантских странах, поскольку они были близки своим духом именно протестантизму, выразившему, по Веберу, дух капитализма, дух модерна.

Толстой, как ранее до него Лютер, Цвингли, Кальвин и т. д., предлагает путь внутреннего преображения, однако осмысливает его предельно трезво, реалистически, в духе Бонхёффера. Он демифологизирует само понятие, его смысл, истолковывая его как нравственное совершенствование (что, видимо, не совсем точно). Таким образом, Толстой не принимает ни языческого астартизма, или тантризма, как пути магии – эзотерической мистериальности, в том числе через таинство причащения «тела и крови Спасителя», ни даже пути той демифологизации, который предлагали представители тюбингенской школы протестантской теологии. Выбор Толстого, в отличие от последних, при всей кажущейся обмирщенности и заземленности, не лишен имманентной сакральности, не исчерпываемой нравственной компонентной, хотя и остающейся как бы «за кадром», но тем не менее присутствующей апофатически.

Однако не следует, говоря о толстовском самосовершенствовании, забывать – очень часто совершаемая ошибка, как и при осмыслении толстовской доктрины «непротивления», – о невыразимости истоков этого самосовершенствования, неотделимого от трансперсонального опыта. Самосовершенствование у Толстого лишь внешне выглядит как морализаторское. Не следует упускать из виду, что исток морали у Толстого, как и практического разума у Канта, запределен (трансцендентен), невыразим. Постижение его так же неуловимо, как и «звездный» инсайт Пьера Безухова. Но не узнается ли в нем знаменитое кантовское – «звездное небо над головой и нравственный закон внутри»? Кого-то вводит в заблуждение рассудочная рефлексивность, к которой прибегает Толстой

в своих произведениях после перелома 1880 года (кстати, как и Кант в «Критике практического разума») и которая, по сути, не может рефлексировать ноуменальное, как не способна «тень инструмента» падать на источник света. Не это ли ответ на вопрос об инструментарии Толстого? Источник же этот, по Толстому, внутри человека в соответствии с Христовой максимой «Царствие Божие внутри вас» и с буддистской заповедью – «Будьте сами себе светильники!»

На внутренний источник духовной жизни указывает уже слово «самосовершенствование», не случайно начинающееся с корня «само». Теория же самосовершенствования – узловая для Толстого. Он, не приемля ни языческого астартизма, ни платонической спиритуализации, а вернее – радикального нигилизма, полного отрицания земно́го бытия ради небесного, – предлагает преображение мира через самосовершенствование. Это и есть путь реального теозиса мира, который мы «должны сделать прекраснее».

Заметим слово «прекраснее». Разве знаменитое «Красота спасет мир» как выражение романтического эстетизма говорит не о том же? Нет! Толстой, как мы видели, не приемлет эстетизм. Его решение другое. Самосовершенствование, черпающее волевые импульсы и духовные интуиции – религиозные, моральные, эстетические, когнитивные – из глубин человека, преобразует постепенно всего человека, в том числе и его чувственно-душевный мир, а затем и мир внешний, совершенствуемый работой преображенных людей. Толстой идет от тайных глубин «я» к преобразованию человека, а затем и мира, а не наоборот – от внешнего (эстетического ли, социального ли, экономического ли, правового ли и т. д.) изменения к внутреннему. Последнее – модель всех революционеров – рассматривает человека как пассивное существо. При этом напрочь упускается из виду самое очевидное: человек – единственное в мире косной материи существо, способное к преобразовательной деятельности. Человек – творец себя самого в первую очередь. И в повседневности человек лишь тот, кто сам себя вытаскивает за волосы, становясь над-человеком. И тогда начинает работать все: преображенная и одухо-

творенная чувственность, или эстетика, преображенный творчеством труд, или синергия Богу, преображенный духовными ценностями интеллект, или мудрость, преображенные духовными ориентирами семейно-брачные отношения и т. д. Толстой не отказывается ни от чего, он только меняет вектор, начало импульса усматривая в самом человеке, в его тайных глубинах. При этом Толстой замечает удивительную вещь – тайные глубины человека выводят его за пределы индивидуальности к некое всеобщности, которую Толстой никак не обозначает, но контакт с которой переживает со всей очевидностью реалиста.

На данный аспект толстовской мысли редко обращают внимание или же делают из него неверные выводы, например, о демонической гордыне писателя или, как Вересаев, – об обмане, подмене результата. Это конечно же крайности непонимания. Или утверждают о тождестве толстовской моральной доктрины и либеральной теологии. Более тонкое обвинение сводится к утверждению о возврате Толстого от новозаветной благодати к ветхозаветному Закону (Г.П. Флоровский).

Нельзя сказать, что Толстой не испытал значительного влияния либеральной теологии или каких-то других современных ему учений. Об этом написаны многочисленные аналитические труды. Несомненно и без их цитирования, что он был человеком своего времени, и его пересказ Евангелий, очищенный от всего мифологического и чудесного, прямо следует за работами Штрауса и Ренана. Моральное же переистолкование христианского учения, неприятие им церковных таинств, обрядовости, теургии, иерархии – надолго закрепили за ним ярлык «протестанта-реформатора». Но значит ли это, что Толстой полностью умещается в отмеренных границах? Конечно же нет! Более зорок и верен в оценках В.В. Зеньковский – православный иерей и богослов, сумевший подняться в научной объективности над клановой и конфессиональной ангажированностью и заметить то, чего не заметили, вроде бы свободные от догматических вериг, мыслители «нового религиозного сознания».

«Расхождения Толстого с Церковью, – пишет отец Василий в "Истории русской философии", – было роко-

вым недоразумением, так как сам Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его *мистическим опытом* (курсив мой. – *О.К.*). Толстой со своим мистическим имманентизмом совершенно не приемлет секулярного имманентизма»[4]. Зеньковский замечает у Толстого и мистический опыт, и имманентизм этого опыта, и несбалансированность этого опыта с его рациональной репрезентацией, и неприятие секуляризма. Характерно в этом плане высказывание Толстого о том, что если бы он стоял перед выбором безрелигиозности детей или религиозности церковной, то он выбрал бы последнее, как лучшее по сравнению с первым.

Однако заметить мистический опыт у Толстого можно, если соединить толстовские «ветхий и новый заветы» – его художественные и публицистические произведения. Тогда перед нами предстанет реальный синтез «мистического имманентизма» и его рассудочной репрезентации (пусть неудачной). Более того. Синтез сакрально-духовных измерений бытия и телесно-тварных, языческой полноты живой жизни в ее вселенской грандиозности и целостности и христианской духовности. Это реальный теозис не через прямое обожение тварного, как оно есть (язычество непреображенное), а через преображение бытия в синергийном ему творчестве. Толстой этим ответом предваряет не только поиск Бонхёффером места Христа в мире, где Бог умер, но и ноосферный проект В.И. Вернадского, и синергетику И. Пригожина.

Уже одного этого было бы достаточно, чтобы войти в историю мировой мысли на правах прозорливца, опередившего своими выводами время на столетие. Но гений Толстого не ограничивается этим. Толстой совершает нечто грандиозное, превосходящее возможности понимания не только своих современников, но и последующих поколений. Чтобы осмыслить содеянное, следует вернуться к толстовскому замыслу, сформулированному в дневниковой записи от 5 марта 1855 года: «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой рели-

гии, соответствующей развитию человечества, религия Христа, но очищенная от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущего блаженства, но дающей блаженство на земле. Действовать сознательно к соединению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня».

Это был грандиозный замысел, но кто только не обвинял Толстого в самонадеянности, гордыне и даже богоборчестве, ссылаясь на его юношеские дерзания! Однако, если брать саму запись, то ее невозможно вырвать из жизненного контекста. Контекст же этот – Севастополь 55-го года, 4-й бастион! Ожесточенная бойня и бастион смертников! И если принять все эти обстоятельства во внимание, то станет очевидно, запись эта – вербализация того самого измененного состояния сознания, которое затем будут переживать все дорогие для писателя герои его романов. Пусть бросит камень в Толстого тот, кто способен бросить камень в защитника Севастополя! Пусть иронически кривится тот, кто способен иронизировать по поводу юношеских мечтаний и размышлений воина под артобстрелом о мирном вселенском единстве всех народов. Пусть, наконец, кичится своей толстокожестью тот, кто не способен к божественным видениям.

В последующем Толстой расширит эту задачу, решив объединить не только разные религии, выявив их общность, но и объединить религиозное и атеистическое сознание, выявив общность духовной жизни всех людей. И этот неподъемный замысел усложняется попыткой и вовсе фантасмагорической – найти нечто, неподвластное смерти.

На мифологическом уровне, на уровне художественного творчества он эту задачу решил. На уровне понятийной вербализации столкнулся с трудностями непреодолимыми, трудностями, как объективного, так и субъективного характера. На объективном уровне не было во времена Толстого соответствующего его прозрениям понятийного аппарата; он появится только во второй половине XX века. Это затруднило понимание толстовских открытий для современников. К тому же Толстой допустил и несколько методологических оплошностей, о которых скажем несколько позднее. Вина ли и в том и в другом Толстого?

Когда в 1901 году Толстого отлучат от церкви[5], то в письме Синоду писатель выскажет мысль, что отлучение было неуместным, поскольку многие в образованном обществе того времени в разговорах, письмах, печати высказывали те же мысли, выражали то же неверие в догматы церкви, проявляли недовольство ее обрядовостью и нравами, но никто их не объявил отпавшими. Пожалуй, этими словами Толстого объясняется многое в его поисках. Абсолютный реалист, он мог создавать свои произведения лишь на живом конкретном материале.

Описывая Бородинское сражение, он поднимает свидетельства очевидцев, семейные предания и хроники, едет на само поле сражения и составляет план расположения войск, восстанавливает на месте последовательность боевых эпизодов и их развитие во времени и т. д. И так всегда, во всех произведениях. Так и в публицистике. Толстой в ней выражает состояние умов своих современников, общественное мнение, охваченное позитивистским скепсисом (от контовского позитивизма), неверием в религиозные догматы, недоверием к церкви и государству. В переписке со своей теткой, Александрой Андреевной Толстой, он на ее увещевания с примером чистой веры у неграмотной крестьянки, отвечает, что он ценит веру этой бабы, но так верить не может, как не может смотреть на мир ее глазами. «Если верить в воскресение и тому подобное, то я буду кощунствовать и лгать, а веры тут никакой не будет и не может быть. Мужчина с вашим образованием не может (в это верить. – *О.К.*), но про женщин не знаю»[6]. Здесь все сказано. Обижаться на Толстого и считать его виновным в разрушении церковной веры так же глупо, как обижаться на часы за свое опоздание. Церкви следовало прислушаться к словам Толстого не на предмет обличения его в догматических и вероучительных ошибках (наверное, они были), а для того, чтобы понять умонастроение общества. Толстой действительно ничего не выдумал, но высказывал то, что говорили и чувствовали окружающие. В этом была сила и слабость Толстого.

Как ни странно, но Толстого в религиозных размышлениях подвело именно это главное достоинство его писательского таланта – реализм. К Евангелиям и «событию

Христа» он подошел по-позитивистски как к реальному историческому событию, разделяя подходы современной ему исторической школы. Поэтому все мифологическое и связанное с ним чудесное он из текстов попросту выбросил, основывая свою экзегетику на филологическом анализе смысла отдельных терминов, слов, падежей, предлогов... По сути, это был лингвистический редукционизм, поскольку эмерджентный смысл текста, включающего в себя исторический, мифологический, догматический, фольклорный, литературный материал, остался невыявленным. При исключительной самокритичности Толстой не мог не заметить этого недостатка своего перевода. После выхода в 1895 году его перевода четвероевангелия он писал издателю: «В ней (книге. – *О.К.*) много недостатков, которых я не сделал бы, если бы писал ее теперь, но исправлять ее уже не могу. Главный недостаток в ней – излишние филологические тонкости, которые никого не убеждают: что такое-то слово именно так, а не иначе надо понимать, – а напротив, дают возможность, опровергая частности, подрывать доверие ко всему». Ранее по тому же поводу он отмечал: «Это (филологический подход. – *О.К.*) – скользкий путь. Смысл каждого места – во всем Евангелии, и кто не может понять смысла отдельного места сообразно всему духу его, – того ничем не убедишь»[7].

Однако понимание значения подхода от целого сразу же ставит вопрос о неприятии Толстым метафизики: «Для христианина нет и не может быть никакой сложной метафизики»[8]. Позитивистское небрежение к метафизике становится методологическим недостатком, как и невнимание к мифологическому ряду. Один методологический просчет тянет за собой другой. Пренебрежение к метафизике и догматике приводит к тому, что в случаях, когда требуется от общего принципа перейти к конкретному его применению (а именно для этого и нужна посредствующая теория, например, этика, в вопросах выбора поведения по исходным общим принципам), Толстой делает это без сложных опосредований. Так появляется концепт «непротивления», который В.В. Зеньковский по недостатку обоснования назвал «этическим диктатом». А ведь перед Толстым был пример хотя бы Библии. Переход от общих

заповедей декалога Моисея к жизненным реалиям потребовал создания сначала книг Левит, Числа, Второзаконие и т.д., а затем толкований – Танах, Талмуд, Галахи – и сложнейшей правовой традиции. То же самое произойдет и с Новым Заветом: догматика и патристическая метафизика не выдумки праздного ума, а необходимость, по поводу исторической реализации которой можно сетовать только на ее недостаточность, а не на наличие.

Отбросив доктринальное учение и метафизику, Толстой сведет христианство к весьма скромному «общему (с другими религиозными учениями, включая переистолкованный буддизм) знаменателю» с моральным содержанием. При этом будет утрачена инновационность и своеобразие как христианства, так и других религиозно-философских учений. Впрочем, Толстой будет уверен, что он эту новизну выявил, относя к таковой отличие христианства от формативного иудаизма, что конечно же верно, но верно лишь как малая и не главная часть своеобразия христианства, задавшего новое религиозное учение, новую парадигму мышления, новое мировоззрение, новую этику. Христианство совершает духовную революцию, понять которую без мифического и метафизического слоя попросту нельзя. Толстой же делает все возможное, чтобы очистить христианство от мифологии, лишая тем себя возможности понять эту новизну. Он редуцирует новое к старому вполне в духе классической рациональности.

Более того, Толстой вполне последовательно отказывается и от собственной мифологии – от художественного наследия, в котором творческая интуиция гения подсказала ему нетривиальные решения. Уйдя с плодоносного слоя в позитивистскую пустыню «реалистических» рефлексий, Толстой лишил себя возможности вербализовать и рефлексировать, пусть и ограниченными средствами, собственные прозрения. Он пошел по пути заимствования результатов чужих прозрений – типичный путь для церковной идеологии, со времен разгрома монтанистов и исихастов решительно пресекающей всякие попытки визионерства. Не доверяя себе, он обратился к опыту других, но недоверие к своему духовному опыту и в этом случае не позволяет адекватно понять чужой опыт озарений

и его инновационные результаты. Все и здесь сводится к «общему знаменателю» моральной дидактики, которая для большинства великих учений является самоочевидным трюизмом. Например, йога и буддизм этике как подготовительной стадии духовного развития отводят место рядом с диетикой и соматикой, то есть в самом низу лестницы самосовершенствования.

Главное, таким образом, остается невыявленным, а рефлексия в этом случае не выполняет своей генеральной – аналитической – функции. Парадоксальность ситуации состоит в том, что рациональная рефлексия перестает быть аналитикой и выполнять задачи демифологизации и демистификации, если она сама в том или ином виде не мифологизируется, то есть не становится метафизикой – медиумом между чистой рациональной мыслью и мифом. Та же диалектика просматривается и в художественном творчестве: реализм выполняет свою роль лишь в том случае, если он дополняется художественным воображением, фантазией, интуицией, вдохновением. Сам по себе – концепция мимесиса – он бесплоден. Реализм должен быть офантазирован, чтобы стать самим собой.

Однако Толстой не был бы Толстым, если бы смирился в смирительной рубашке обедненных рассудочных форм. Его безмерные интуиция и творческий потенциал даже в этом тупиковом дискурсе находят неожиданное решение. Не имея возможности выразить пережитый им опыт всеобщией имперсональной целостности логосно адекватно (нет соответствующего понятийного словаря), пренебрегая в пользу позитивистской реалистичности возможностями художественной мифологии, Толстой обращается к мифологии бриколажа как форме предварения предощущаемой теории. Мифология, изгнанная явно, возвращается тайно.

Парадоксальность осуществления состояла в том, что задумана была «новая религия», а осуществление замысла пролегало через воспроизведение религиозных достижений иных времен, народов, учителей жизни, пророков и мудрецов прошлого. Что же, Толстой сделал то же самое, что будут делать и ньюэйджеры столетие спустя? Внешне – похоже, а по сути – нет, как не могут быть схожи эклектика с органическим синтезом, а модное поверхностное под-

ражание – с экзистенциальным опытом. Толстой совершает интеллектуальный, нравственный и жизненный подвиг интеграции, заложив основы движения, которое будет развиваться в последующие столетия. Вслед за Рамакришной и независимо от него он приходит к мысли о принципиальном тождестве в главном всех религий и этических учений, произошедших из одного источника и возвращающих к этому источнику при самоосуществлении.

Единство религий как теоретическая проблема – тема религиоведения с момента его появления, хотя бы как задача общего определения религии. Задача практического осуществления единства религиозного сознания в Европе была поставлена в эпоху Просвещения, в основном в рамках масонского движения. С середины XIX века в прозрениях Рамакришны и размышлениях Толстого проблема перешла на какой-то новый уровень, который предваряет эпоху глобализма стремлением найти единство при сохранении многообразия культур и самого религиозного опыта. Проблема ставилась как обретение реального, сложно плюрального единства духовной жизни всего человечества, а решение предлагалось в разных направлениях. Через доминирование какой-то одной мировой религии, постепенно устанавливающей свой диктат над всеми другими религиями и конфессиями. Через редукционистский поиск общего исторического и примордиального источника всех религий в русле эзотерического традиционализма. Через выявление «общего знаменателя» для всех религий, например, нравственного содержания (что лишает религию ее собственного содержания). Через выявление глубинных психологических причин религиозных переживаний, оцениваемых одними негативно как патология, а другими – позитивно как неотъемлемое и конструктивное качество человеческой природы.

У Толстого можно найти элементы всех этих подходов, кроме разве эзотерического, включая теософию – глубоко чуждую его чувству реализма. Однако основу его религиозного мироощущения составляет, как мы уже выявили, «мистический имманентизм», мощно проявивший себя сначала в художественном творчестве Толстого, а затем – в его последних сборниках изречений. «Имманентизм»

выводит толстовские поиски за, поставленные им самим границы «этического диктата», сводящего религию к нравственной проповеди. Этическая проблематика отступает здесь на второй план перед мыслью о единстве источника религиозного опыта, находящегося в глубинах души человека. Симфоническая коммуникация автора-составителя сборника изречений с умами великих мыслителей открывает нам тождество глубин их духовного мира и живую представленность их опыта в переживаниях составителя, а затем – и читателя. Здесь не просто устанавливается, что истоком духовного опыта являются глубины духовного мира гения, но и прослеживается связь между переживаниями великих учителей человечества друг с другом, с опытом Толстого, а его – с нами, чем устанавливается, что эти глубины присущи каждому из нас, кто только пожелает в них заглянуть.

В постановке проблемы Толстой предваряет и сторонников «нового религиозного сознания», и К. Уилбера, и Д.Л. Андреева, а в радикальности решения – и экуменистов, стремящихся подвести под эгиду христианства все религиозное богатство мира, и различных ориенталистских миссионеров, так или иначе подчиняющих христианство своим представлениям о религии. К тому же для Толстого единая мировая религия это духовное, смысловое и ценностное ядро мировой цивилизации. Толстой вполне сознательно, как показывает текст «Пути жизни», ставит задачу единства всего человечества – любимое и часто употребляемое им слово. Мысль Толстого, повторимся, не останавливается на единой религии, а обращается к единству всех людей, приобретая размах поистине космический. Ее, по-видимому, можно было бы без особой натяжки отнести к русскому космизму, но речь не о классификации философских течений, а о том мирочувствовании, которое можно охарактеризовать как предварение современного холизма, где комплементарно соединяются буддистско-даосские черты с христианскими, принципы научного подхода с религиозным, этические ценности с эстетическими и т. д. В этом плане Толстой – гений, сформировавшийся на просторах Евразии, что обусловило его поистине мировую отзывчивость и масштабность, жертвенность и способность

принять мир другой цивилизации как равноценный, способность практически сотрудничать с другими народами, не загоняя их в резервации и не унижая их самобытности. Выражение психологии приязни и идеи всеединства – сквозная тема для Толстого. Так человек, который, как многим казалось, совершал «восемьдесят тысяч верст вокруг себя», на самом деле все-таки совершал этот вояж, не покидая Ясной Поляны, вокруг всего нашего мира со всеми населяющими его народами. И итог этого путешествия – мысль об их духовном и жизненном единстве и завет «искать то, что объединяет людей, а не разъединяет их».

Все творческие поиски Толстого были направлены именно на это. А поэтому особую значимость приобретает толстовская неприязнь к идее мессианства русского народа, как и какого-либо другого, неприятие идей евроили американоцентризма, национальной или культурной исключительности. Предваряя появление концепции «столкновения цивилизаций» и их принципиальной взаимной замкнутости, Толстой не уставал повторять мысль об единстве всех народов, их главных духовных ценностей при равночестности их культурного своеобразия, которое недопустимо игнорировать или принижать.

Особо желчную критику со стороны Толстого вызывала идеология государственности и государственной исключительности. Последняя публицистическая трилогия Толстого перенасыщена гневными филиппиками в адрес доктринеров-этатистов, защищающих институт государственности. Человечество, по мысли писателя, пережило период государственного устроения социальной жизни и вступило в эпоху всечеловеческого общежития; государство как институт исчерпало себя и должно отмереть, а с ним – войны и насилие. И те религии, которые поддерживают данный институт, не могут не вызывать брезгливости, как учреждения, изменившие своему духовному призванию и посвятившие себя прямо противоположным целям – духовному закабалению человека.

Об этой стороне учения Толстого говорено много. Неоднократно со времен К.Н. Леонтьева, назвавшего этику любви Толстого «розовым христианством», воспроизводилось и обвинение в утопизме. Однако при этом упускалась

одна существенная деталь: Толстой как непреклонный реалист – в литературе, в публицистике, в жизни – прекрасно понимает сложность осуществления заповеди любви как средства всеединства человечества – социального, национального, религиозного. Заповедь любви для Толстого – нравственный *идеал*, который должен осуществляться несовершенным, эгоистическим человеком так, как *если бы он любил своих ближних.* Когда-нибудь, в результате долгого и упорного духовного труда он, может быть, и сумеет подняться до этой лжи во спасение.

В известной степени Толстой и здесь следует за Кантом и его этикой долженствования, где любовь и милосердие не исток, а возможный результат трудной волевой работы. Можно по-разному относиться к этой стороне толстовского учения, но нельзя не удивляться некоторой схожести мысли писателя с рассуждениями другого гения XX века – А. Швейцера. Размышляя опять же о путях осуществления, сформулированного им категорического императива благоговения перед жизнью, Швейцер предлагает обычному человеку жить и действовать так, *как если бы он был не от мира сего.*

В этом резонансе мыслей двух великих людей скрыто нечто грандиозное – практически осмысленный завет осуществлять в мире идеал «от себя», без апелляций к божественной воле и божественному законодателю. Здесь сама религиозность становится автономной, христианство – безрелигиозным и даже сама религия как духовная связь с целостностью бытия (Толстой) – «не-религиозной», далекой, по определению Д. Бонхёффера, от каких-либо специальных религиозных форм. Последнее, может быть, одно из самых удивительных открытий XX века в области духовной жизни. И все это скрывается за союзом «если бы». Иногда и союз с частицей стоят многих трактатов, не уступая по значимости знаменитому молчанию Будды. Впрочем, у Толстого есть и свое «молчание». Речь в данном случае идет о последнем, может быть, самом удивительном открытии Толстого.

Ранее уже отмечались очевидные аналогии в описании Толстым психологических состояний его героев с описаниями измененных состояний сознания С. Грофом.

Указывалось и на присутствие в романах Толстого всех трех уровней психической динамики по классификации Грофа. Далее и само творчество Толстого в жизненной последовательности рассматривается через призму психоаналитического восхождения от бессознательного, зафиксированного в мифологическом материале, к уровню сознательной рефлексии, обеспечивающему личностную самоидентификацию. В этом плане произведения до 1880 года рассматривались как мифология, репрезентирующая коллективное бессознательное русского этноса, а произведения после 1880 года предстают как последовательная рефлексия ранее заданных интуиций, последовательно демифологизируемых при этапном прохождении через психодинамическую, перинатальную и трансперсональную стадии. Здесь выявляется уже новый ряд аналогий-соответствий.

Размышления писателя над ролью литературы, искусства и эстетизма, по сути, являются рефлексией уровня психодинамических переживаний-образов, составляющих суть искусства и эстетического подхода. Рефлексии перинатальной стадии соответствует рефлексивная редукция «имманентной религиозности», представленной в толстовской теории нравственного самосовершенствования, импульс к которому задается из глубин человеческого «я». Нереализованным в рефлексии остается лишь трансперсональный опыт, так богато и всесторонне представленный – задолго до Хаксли, Сэлинджера и Гессе – в романистике Толстого, но такой трудный, по замечанию Грофа, для описания в научных понятиях. Как же этот опыт рефлексировать, если он есть трансцендирование, или выход за достигнутый уровень понимания?

Толстой решает задачу апофатически, организуя умолчание при помощи особого, вновь открытого им метода – «манеры кинетоскопа», совершая, таким образом, своеобразное трансцендирование, выход за пределы своего «я». Данная манера была освоена им в таких художественных произведениях, как «Живой труп», «Фальшивый купон», «Хаджи-Мурат» и др. Толстой, захвативший рождение кинематографа, быстро понял его возможности и сознательно применил кинематографический монтаж

в литературе, предварив открытия, как в киноискусстве – С.М. Эйзенштейна, так и в литературе – в мовизме Д.С. Мережковского, В.В. Розанова, В.П. Катаева и т.д. Наиболее полно и последовательно возможности нового инструмента были реализованы в философской трилогии – «Круг чтения», «Мысли на каждый день», «Путь жизни». В этих произведениях, программных и завещательных, Толстой в монтаже, аналоге бриколажа, возвращается к мифологическому подходу, потерпев неудачу – Бородинское поражение/победу – в логосной вербализации пифийных прозрений. Это миф, миф о трансперсональном опыте, представленном через авторское самоустранение, являющем трансцендирование персоны за пределы своей жизненной ограниченности.

Монтаж – тщательно композиционно выверенный – мыслей великих учителей жизни, фрагментов произведений признанных мыслителей и писателей позволяет Толстому как бы самоустраниться, скрыться «за кадром», за редактурой, что предельно объективирует сказанное, отметает малейшее подозрение в субъективном произволе. Толстой как тайный молельщик за мир, остается неузнанным и неизвестным, а текст, надличностный и отстраненный, приближается к той особой сакральности, что сопровождает все великие духовные свершения. Толстой здесь приближается к великому исихасту – Паисию Величковскому, создавшему знаменитое «Добротолюбие». Главное же – в апофатичности самого метода, позволяющего осуществить синтез религиозно-нравственных учений разных народов и времен ненавязчиво, не нарушая своеобразия исходного материала, тактично, но уверенно крепко.

Однако только так и можно было выразить главное в религиозном тексте, так как такой метод выражает самую суть религии как принципиально невыразимого ни в слове, ни в образе, ни в теургическом действии. Специфичность религии выявляется как ее закадровость текстам и жизни, характерная для любого монтажа. Религия – это монтаж, бриколаж. Толстой так решает поставленную в 1945 году Бонхёффером задачу найти место религии в безрелигиозном обществе, выявить сакральность, погруженную в жизнь, сакральность вне религиозных форм. И этот путь

есть одновременно и путь трансперсонального трансцендирования, что свидетельствует о значимости открытий Толстого. Это открытие – молчание, апофатизм.

В последних произведениях Толстого господствует молчание. Это молчание писателя, укрывшегося в тени великих мудрецов, подобно Будде, сидящему под древом прозрения, или Христу, нашедшему тень под смоковницей после долгого пути под палящим Солнцем. Это и молчание самих текстов, намекающих в структуре монтажа на нечто, проглядывающее в пробельном материале между текстами. Слова великих подвижников звучат как далекое эхо голоса их внутреннего даймона – даймона Сократа, ангела Магомета, Божьего гласа Моисея. Глубины их душ открываются в некоем немотствовании, граничащем с имперсональностью и обезличивающей тотальностью Единого.

Инструмент монтажа позволяет разрешить антиномию между персональностью истока имманентной религиозности и океаническим итогом трансперсонального опыта. А это позволяет преодолеть главное противоречие между западными и восточными религиозными системами, поскольку противоречие между персональным имманентизмом и имперсональным океанизмом – главная точка расхождения между западной и восточной ментальностями, выраженными в первую очередь в религиозных мифологемах. Такая комплементарность – главный узел толстовского мирочувствования, прозревающего историческую эсхатологию русского народа – не щита между Западом и Востоком, а моста, великого шелкового пути.

Толстой не персонален и не имперсонален. Он – трансперсонален! Так создается духовно-религиозный мост сверхсознания между цивилизациями Запада и Востока, создаются предпосылки их реального синтеза. Реальность данного синтеза обусловлена наличными тенденциями сущего, а не прескрипциями должного. Трансперсоналистический переход не требует смены мировоззренческих ориентаций на диаметрально противоположные. Он – естественный результат последовательного саморазвития каждой – западной и восточной – выявленной мировоззренческой позиции. Образно говоря, европейцу, чтобы попасть на Восток, вовсе не обязательно совершать «паломничество

на Восток», а достаточно последовательно двигаться на Запад же, по дорогам определенной традиции. Духовный мир так же глобально замкнут, как и мир земной, и, двигаясь на Запад, попадешь на Восток. Сближение позиций достигается, таким образом, без ориентализации европейца и без вестернизации азиата. Это естественный синтез дополнительных характеристик.

Синтез Толстого настолько органичен и естествен, что затрагивает саму ткань его последних произведений. Монтажность, бриколажность его сборников самоочевидна, жанрово обусловлена. Но все-таки следует отметить эволюцию самого монтажа от сборника к сборнику. Если сборник «Мысли мудрых на каждый день» воспроизводит популярный когда-то «Цветник духовный», а «Круг чтения» – сочетает композицию Миней со строением «Добротолюбия», то «Путь жизни» – заключительный труд – воспроизводит по структуре мусульманские мусаннафы и буддистские джатаки, где поучения располагаются тематически. В целом же трилогия соединяет композиционные элементы литературы Запада и Востока, а синтез получает даже такое формальное выражение.

Реальный же синтез западных и восточных цивилизаций через естественный мост между ними – Россию – станет, видимо, главным процессом третьего тысячелетия, поскольку, не решив этой задачи, человечество вряд ли сумеет вырваться из порочного круга глобальных проблем и выжить. Не заглядывая так далеко, отметим лишь главное, что дает нам опыт толстовского религиозно-нравственного синтеза. Это синтез собирания, а не отбрасывания, синтез наибольшего общего знаменателя, а не условного квантора общности, вынесенного за скобки. Синтез Толстого позволяет соединить языческое жизнеутверждение с христианской духовностью, холизм и океанизм ориентализма с персоналистическим этосом европейца, богатство религиозно-духовных традиций разных народов с инновационным импульсом индивидуального творчества. Толстой как мировая душа все объемлет, все соединяет, все обозревает, все принимает, все именует и благословляет. Такой подход к цивилизационному синтезу, пожалуй, – главный завет русского гения будущим поколениям.

Примечания

[1] Цит. по: *Толстая А.Л.* Отец. М., 1988. С. 445.

[2] *Платон.* Сочинения в 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 579.

[3] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 4.

[4] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 205.

[5] Формального анафематствования не было, поэтому назвать «отлучением» Определение Синода, строго говоря, нельзя.

[6] Письмо А.А. Толстой от февраля 1880 г.

[7] Толстовский листок. Выпуск шестой. М., 1995. С. 280.

[8] Там же.

М.Л. Гельфонд

Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н. Толстого

Кульминационным моментом напряженных духовно-нравственных исканий и религиозно-философских построений Л.Н. Толстого становится осмысление и обоснование им принципа непротивления злу насилием в качестве главного и, по существу, единственно возможного условия разумного устроения человеческой жизни. Эта составляющая толстовского учения, являющая собой «центр христианской этики Л.Н. Толстого и в значительной степени... спинной хребет его миросозерцания»[1], наиболее широко известна и глубоко исследована. И именно она неизменно служит мишенью самой острой критики со стороны непримиримых идейных оппонентов великого русского мыслителя.

В фокусе их традиционной полемики оказывается парадоксальное на первый взгляд сочетание поразительной «иррациональной прагматики» и исключительной рационально-логической безупречности этических построений Л.Н. Толстого, порождающее многочисленные обвинения в необоснованности и внутренней противоречивости его философской позиции в целом. Наиболее точным их выражением служит, на наш взгляд, бердяевский тезис о том, что всепроникающий, всепоглащающий и всеподчиняющий своей неумолимой последовательности толстовский рационализм уже по самой своей природе не соответствует той непротивленческой парадигме, которая определяет нормативное содержание моральной доктрины Л.Н. Толстого. Вследствие этого идея непротивления не только лишается этической состоятельности, но и утрачивает сколь-нибудь прочные онтологические и гносеологические корни, поскольку «наивный, естественный» рационализм Л.Н. Толстого не способен ни объяснить, ни тем более предотвратить «уклонение от разумного и естественного состояния...», коим и является насилие[2].

Налицо очевидный повод всерьез задуматься о том, что либо толстовский рационализм на поверку оказыва-

ется «кажущимся»[3], либо существует неразрывная онтологическая связь и сущностная этико-гносеологическая координация между последовательным рационализмом Л.Н. Толстого и не менее последовательно утверждаемым им категорическим запретом на использование какого бы то ни было насилия в конкретно-жизненной практике людей (которую в таком случае требуется обнаружить).

Решение этой проблемы в значительной мере усложняется тем, что толстовское учение некоторым образом подобно айсбергу: его видимую всем вершину составляет практически сориентированная на абсолютный отказ от насилия и его окончательную моральную дискредитацию этико-нормативная программа, необходимые основания которой надежно скрыты в метафизических глубинах религиозно-философских построений Л.Н. Толстого. Как весьма проницательно замечает Н.А. Бердяев, размышляя над феноменом нравственной философии Л.Н. Толстого, «его учение о непротивлении злу насилием... глубже, чем думают, его плохо понимают»[4]. Развивая эту мысль, В.Н. Ильин прямо говорит о том, что в рамках всех толстовских рассуждений «интенсивное, т.е. сугубо онтологическое, является источником экстенсивного»[5], т.е. непосредственно этического.

Тем не менее отсюда отнюдь не следует, что этика Л.Н. Толстого периферийна по отношению к его метафизике жизни. Меру и характер их оптимального соотношения твердо устанавливает сам Л.Н. Толстой, неизменно повторяя, что метафизическое учение о жизни (т.е. определенное жизнепонимание и жизнеотношение) и этическое учение о том, как следует жить (т.е. непосредственное нравственное руководство поведением людей), должны находиться в теснейшей взаимосвязи, которая не допускает ни малейшей возможности их разрыва или отклонения от исходного паритета в сторону увеличения значимости одной из составляющих за счет другой. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы достигается за счет того, что толстовское учение в целом «по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного жизнепонимания» мыслителя[6],

в силу чего последнее, несомненно, заслуживает специального философского анализа.

Однако прежде чем приступить к его осуществлению, нужно раз и навсегда избавиться от влияния чрезвычайно распространенного как в научных, так и в широких общественных кругах мнения о философском дилетантизме Л.Н. Толстого, о том, что он – вообще «не философ», а его «нравственная проповедь» есть не более чем метафизически безосновательная и этически несостоятельная попытка произвольного гипертрофирования изначально неправильно понятой четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа. Подобный стереотип, настаивает Л. Шестов, не имеет ничего общего с истинным положением вещей, ибо все толстовское творчество было, в сущности, рождено «потребностью понять жизнь, т.е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию...»[7]. Кроме того, если верить Платону, учившему, что занятие философией есть не что иное, как приготовление к смерти и умирание, то «в последние десятилетия своей жизни Толстой дает нам образец истинно философского творчества»[8], заключает Л. Шестов. И с ним трудно не согласиться.

Действительно, в духовной истории человечества вряд ли найдется фигура мыслителя более склонного к крайнему метафизическому риску, выражающемуся в вопрошании о том, что составляют аксиоматику человеческого бытия, чем Л.Н. Толстой. Не случайно сама жизнь и ее смысл оказываются первым и главным предметом его «предельного» вопрошания, обнаруживающего острую необходимость онто-этического оправдания человеческого бытия перед лицом неизбежной смерти.

Глубоко пережитый еще в юности «натуралистический ужас»[9] физической смерти как таковой, помноженный на пришедшее позднее ясное осознание пугающей безысходности традиционного постулата об онтологической конечности человеческого существа, стал для Л.Н. Толстого тем экзистенциальным вызовом, который он не мог оставить без ответа. Приняв этот вызов, он «решился замкнуть на себя провода невероятного напряжения – жизнь и смерть»[10], чем, помимо всего прочего, чрезвычайно

усложнил задачу своим будущим исследователям и интерпретаторам, заставив их с недоумением обнаружить в основании его религиозно-философских построений диаметрально противоположные мотивы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания».

Пожалуй, и сам мыслитель не смог бы при желании разграничить обе эти интенции своего философствования. Будучи экзистенциально инициированным личным опытом переживания «трагедии неизбежности смерти»[11], выразившимся в «мистическом ужасе перед временным, преходящим характером жизни, ужасе перед бессмысленностью всей жизни, если она... не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному»[12], оно тем не менее сформировало в лице Л.Н. Толстого «самый... витальный тип в русской культуре»[13]. Более того, именно страх смерти как «аффект метафизического отчаяния»[14] породил толстовскую метафизику жизни, дав мощный импульс ее становлению и развитию. И эта внутренняя динамика, определившая специфические черты и характер онтологии Л.Н. Толстого, поддерживалась «антиномичностью»[15] ее исходных установок и фундаментальных положений.

Упомянутая особенность толстовского жизнепонимания поначалу представляется отражением присущей ему непоследовательности и разъедающей его внутренней противоречивости, обусловившей парадоксальное сочетание в нем «крайнего пессимизма с крайним оптимизмом»[16]. В своих попытках убрать с дороги это мешающее движению их исследовательской мысли несоответствие большинство авторов как критических, так и откровенно апологических работ, посвященных личности и философскому творчеству Л.Н. Толстого, проявляют редкостное единодушие, упорно стремясь зачислить его в лагерь философов-пессимистов шопенгауэровского толка (косвенно указывая тем самым на философскую вторичность толстовской метафизики). Причем за часто нарочитой безапелляционностью подобных суждений нередко скрывается «червь сомнения». Наглядным примером тому может служить позиция В.Н. Ильина, который, несмотря на однозначность делаемого им вывода о том, что «Лев Толстой есть вершина русского пессимизма и шопенгауэровец на русской почве»,

все же считает непозволительным проигнорировать его «поразительное сходство с Сократом – особенно в области интеллектуального оптимизма, который резко противоречит общей пессимистической установке Толстого»[17].

Впервые во всей своей онто-этической остроте и жизненно-практической неотвратимости альтернатива «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания» встала перед Л.Н. Толстым во время пережитого им духовного кризиса, ознаменовав собой кульминационный момент последнего. Попытка разрешить возникшую дилемму потребовала от мыслителя «свести на очную ставку жизнь и смерть»[18], сделав разум арбитром в этом вечном споре. В итоге, исходная антитеза наполнилась новым содержанием и приобрела форму неотвратимого выбора между «отрицанием жизни» и «отрицанием разума». С одной стороны, мыслитель вынужден был признать, что именно разум «исключает жизнь»[19], выступая в роли непосредственного источника категорического требования уничтожения жизни в виду ее рационально установленной бессмысленности. Однако, с другой стороны, выходило нечто еще более неприемлемое, с точки зрения Л.Н. Толстого: сохранение возможности жизни предполагало знание ее смысла, но, дабы постичь его, человек «должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл», что «еще невозможнее, чем отрицание жизни»[20]. Таким образом, выбор на деле оборачивался безвыходностью, становясь логическим и метафизическим тупиком, поскольку в любом случае человек неизбежно терял гораздо больше, чем надеялся приобрести взамен. Причем независимо от того, решился бы он отречься от разума ради продолжения жизни или отказаться от жизни во имя абстрактного торжества разума, одержанная им победа все равно оказывалась «пирровой», ибо в результате он неизбежно лишал себя возможности не только воспользоваться ее плодами, но даже когда-либо окончательно убедиться в правильности сделанного им выбора.

Подобные сомнения перевесили в душе Л.Н. Толстого как логическую убедительность всех известных ему доводов в пользу целесообразности радикального разрешения сложившейся ситуации, так и соблазн простоты

практического «выхода» из нее, заключающегося в том, чтобы «поскорее кончить обман и убить себя»[21]. В то же время, в отличие от шопенгауэровского, толстовский отказ от окончательного сведения счетов с утратившей для него всякий смысл жизнью был продиктован принципиально иными соображениями. Русский мыслитель недвусмысленно и жестко упрекает своего немецкого коллегу в очевидной философской непоследовательности и обычной человеческой трусости: «Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя – и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя...»; жить же «в положении» Шопенгауэра, т. е. знать, что «жизнь есть зло», «глупая... шутка, и все-таки жить... говорить и даже книжки писать», «отвратительно», «мучительно» и «глупо»[22]. Это означало, что шопенгауэровский вариант жизнеотрицания, который Л.Н. Толстой трактует как наиболее недостойный для человека «выход слабости»[23], решительно им отвергается, причем не только на основании его логической порочности, но и ввиду его элементарной эмпирической несостоятельности. Мыслители, подобно Шопенгауэру отвергающие жизнь, ссылаясь на невозможность обнаружения в ней позитивного смысла, попросту слепы, полагает Л.Н. Толстой, т. к. даже несложное наблюдение позволяет обнаружить, что «есть человечество целое, которое жило и живет... понимая смысл своей жизни, ибо, не понимая его, оно не могло бы жить...»[24].

Когда вся экзистенциальная абсурдность жизнеотрицания шопенгауэровского образца наконец открылась Л.Н. Толстому, перед ним встала задача иного порядка – найти такое решение проблемы, которое позволило бы окончательно утвердить жизнь, не лишая при этом человеческий разум его исконных прав и полномочий в деле выявления и реализации ее подлинного смысла.

Тщетно пытался толстовский ум достичь этой цели свойственным ему путем «гиперкритического анализа и неумолимого последовательного рационализирования»[25] проблемы, с которой ему пришлось столкнуться. Решение, подсказываемое разумом, не устраивало Л.Н. Толстого прежде всего по причине возникших у него серьезных

сомнений относительно того, что человеческий разум вообще вправе принимать подобные решения. «Я, мой разум – признали, – рассуждал Л.Н. Толстой, – что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничего доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня... Как же этот разум отрицает жизнь..? Или, с другой стороны: ...разум есть... плод жизни, и разум этот отрицает саму жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно»[26].

Ясность понимания природы возникшего противоречия, равно как и путей его преодоления, пришла к Л.Н. Толстому только тогда, когда ему удалось обнаружить, что ошибка, которую он безуспешно искал, многократно «проверяя ход рассуждений разумного знания», на самом деле кроется в изначальной экзистенциальной необоснованности выбора их «исходной точки». Это заставило Л.Н. Толстого не только кардинальным образом изменить свой взгляд на возможные пути разрешения фундаментальной дилеммы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», но и откровенно признать, что роль инициатора подобного шага принадлежала отнюдь не «разумному сознанию», а той, по сути, дорациональной силе, которую он назвал «сознанием жизни»[27]. Именно она «совершенно иначе направила разум» мыслителя, создав условия, необходимые для преодоления того «отчаянного положения»[28], в котором он оказался по вине своего же собственного разума, незаконно присвоившего себе право санкционирования жизни.

Все вышеизложенное вплотную подводит Л.Н. Толстого к выводу о том, что окончательное онто-этическое «примирение» разума и жизни достижимо только на пути экзистенциального оправдания разума, а не рационального утверждения жизни. «Я понял, – констатирует Л.Н. Толстой, – что я заблудился... не столько от того, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно... Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»[29].

В приведенном нами толстовском высказывании несложно обнаружить явные следы того, что русский мыслитель во многом предвосхищает ключевые этико-

антропологические интенции философии экзистенциализма, непосредственно проистекающие из установления качественно новой онто-аксиолоогической иерархии «сущности» и «существования», «жизни» и ее «смысла». Если «существование предшествует сущности», то человеческая жизнь «не имеет априорного смысла», т.е. ровным счетом ничего собой не представляет до тех пор, пока люди не начинают жить «своей жизнью»[30]. Эти классические мотивы европейского экзистенциализма легко угадываются в целом ряде фрагментов «Исповеди»[31]. Так, ее автор, в полной мере признавая онтологическую вторичность постигаемого разумом смысла жизни по отношению к жизни как таковой, прямо указывает на то, что дабы адекватно «понять жизнь и смысл ее... надо жить... настоящей жизнью...»[32]. Следовательно, предложенный Л.Н. Толстым путь утверждения жизни как экзистенциального постижения или максимально полного раскрытия ее истинного смысла предполагает, что смысл жизни должен представлять собой не абсолютно заданную и трансцендентную ей константу, а постоянно изменяющийся показатель скорости и направления жизненного движения, который может быть зафиксирован в каждый конкретный его момент.

Таким образом, Л.Н. Толстому удается наконец найти полностью устраивающий его самого и одновременно наиболее философски последовательный способ примирения разума с жизнью: фактически лишив человеческий разум статуса «творца» и «законодателя» жизни, мыслитель отводит ему роль наиболее надежного «навигационного» прибора, позволяющего определять и отслеживать правильность избранного жизненного курса.

В целом же содержание первой ступени становления толстовского жизнепонимания представляется нам не только весьма показательным, но и во многом символичным: начав свои философские опыты с настойчивых попыток осуществления последовательно рациональной критики жизни, рассматриваемой сквозь призму наличия или отсутствия в ней позитивного смысла, на выходе мыслитель демонстрирует образец не менее последовательной и глубокой экзистенциальной критики человеческого

разума с точки зрения его жизненно-практического предназначения и компетенции.

В результате Л.Н. Толстой устанавливает, что человеческий разум не вправе претендовать не только на роль «создателя» жизни, но и на роль инструмента ее всеобъемлющего познания, поскольку жизнь безусловно шире и значительнее любой замкнутой на самое себя человеческой субъективности. Л. Шестов оказывается удивительно прозорливым, резюмируя открывшуюся Л.Н. Толстому истину жизни следующим образом: разум «должен смириться», ибо «в жизни есть нечто большее, чем разум...»[33]. Ввиду этого Л.Н. Толстой вынужден признать: пытаясь решать «предельные вопросы бытия и действия»[34] при помощи одного лишь разума, человек демонстрирует свою крайнюю близорукость и ничем не оправданное упрямство. Между тем, «с тех пор как существует род человеческий, люди отвечают на эти вопросы не словами – орудием разума... а всей жизнью...»[35]. Иначе говоря: «знание истины можно найти только жизнью...»[36], однако именно разум необходим для того, чтобы этически дешифровать это непосредственно данное человеку в духовном опыте его экзистенции знание истины. Последнее есть не что иное, как особое «откровение» о смысле человеческой жизни, то самое «действительное откровение, которое победоносно разбило все соображения разума»[37], настоятельно требовавшего уничтожить жизнь.

Логика толстовской мысли здесь чрезвычайно проста, а преследуемые ею цели – предельно прозрачны: создать универсальное духовно-практическое (этическое) жизнепонимание как внутренне целостное единство разума и жизни, в основе которого лежал бы наиболее экзистенциально достоверный и рационально безупречный вариант жизнеутверждения.

Однако подобный путь построения «естественной рациональной этики»[38] Л.Н. Толстого отнюдь не был сопряжен с уступкой в пользу признания ее гетерономности, поскольку изначально предполагал, что «жизнеутверждение» не представляет собой разновидности внеморального источника человеческой нравственности, а, напротив, является ее единственно подлинным содержанием.

«Признание жизни каждого человека священной, – убежденно заявляет Л.Н. Толстой, – есть первое и единственное основание всякой нравственности»[39]. Эта фундаментальная интуиция Л.Н. Толстого позднее получит свое логическое завершение в лаконичном заключении А. Швейцера о том, что «этика должна содержать в себе высшее жизнеутверждение», ибо в противном случае она лишится какого бы то ни было смысла[40].

Для Л.Н. Толстого этика есть не что иное, как обоснование единственно возможного для человека способа «точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, – ему надо добывать ее не для себя, а для всех»[41]. Подобный вывод становится первым и очень важным шагом на пути Л.Н. Толстого к открытию им истины непротивления (хотя в «Исповеди», откуда и была взята использованная нами цитата, нет ни одного прямого указания на это). Тем не менее именно на страницах данного произведения Л.Н. Толстой впервые устанавливает четкие онтологические границы собственно человеческого бытия и фиксирует фундаментальную нравственную норму отношений человеческих существ друг к другу, в качестве которой выступает безусловное признание абсолютного равенства всех людей без исключения в их естественном праве беспрепятственно реализовывать свою изначальную «волю к жизни». Все это с полным основанием может быть расценено как создание необходимых предпосылок категорического отказа от использования любого насилия как прямого нарушения исходно заданного равенства людей.

Здесь необходимо заметить, что в процессе исследования религиозно-философских и конкретно-жизненных оснований этического жизнепонимания Л.Н. Толстого обращает на себя внимание одно довольно интересное и важное обстоятельство, связанное с тем, что их скорее стоит интерпретировать и в дальнейшем рассматривать в качестве ряда внутренне взаимосвязанных и хронологически последовательных этапов его идейного и структурно-категориального оформления.

Первый этап, уже описанный нами ранее, может быть условно назван «*экзистенциальным*». По време-

ни он совпадает с окончанием пережитого Л.Н. Толстым в 70-е годы XIX века духовного кризиса, получившего свое литературно-философское отражение в знаменитой «Исповеди» (1879–1882 гг.). Содержание же данного периода составил тот острый внутренний конфликт между «разумным сознанием», отрицавшим жизнь, и «сознанием жизни», ее утверждавшим, весь накал и трагизм которого Л.Н. Толстому довелось в полной мере ощутить на собственном опыте. Этот конфликт, который позже сам мыслитель квалифицировал как «раздвоение сознания»[42], оказался, по его мнению, спровоцирован неадекватными претензиями разума на роль верховного судьи в делах жизни и смерти и мог быть разрешен только путем непосредственного экзистенциального синтеза изначально-дорациональной «воли к жизни» и ее рационально постигаемого смысла; синтеза, осуществимого лишь при условии сознательного самоограничения разума во имя сохранения и утверждения жизни. «Я не буду искать объяснения всего, – твердо заявляет Л.Н. Толстой. – Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы... все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны... но потому, что я вижу пределы своего ума»[43].

Наиболее адекватной эпистемической формой и в то же самое время методом подобного самоограничения человеческого разума выступает у Л.Н. Толстого принцип *«разумной веры»*[44]. С его религиозно-философского оформления начинается второй, условно определяемый нами как *«герменевтический»*[45], этап развития толстовского жизнепонимания, центральной проблемой которого становится гносеологическое и аксиологическое обоснование максимально эффективного средства жизнеутверждения. Как отмечал В.Н. Ильин, из всех возможных его вариантов Л.Н. Толстой однозначно избирает путь «...преодоления пессимизма на основе интеллектуальной веры»[46]. В этом странном на первый взгляд словосочетании – «разумная вера» – заключается, в сущности, вся толстовская «теория познания», которую Л. Шестов вполне справедливо охарактеризовал как «вызов традиционным самоочевидным истинам»[47]. Именно он гносеологически инициирует все-

объемлющую переоценку основополагающих жизненных ценностей, выступающую у Л.Н. Толстого в качестве неизменного условия жизнеутверждения и имеющую «очень глубокий онтологический смысл»[48]. Насущная потребность в столь радикальной перемене исходных принципов жизнеотношения была продиктована необходимостью восстановить утраченное современным человеком изначальное качественное соответствие между его собственной жизнью и жизнью мира в целом, т.е. верно определить, какой смысл имеет наше «конечное существование в этом бесконечном мире...»[49]. Тем самым русский мыслитель ставит саму возможность жизни в прямую зависимость от ее коренного аксиологического переустройства, предполагающего в полной мере сознательное и свободное осуществле́ние ключевого ценностного выбора между «конечным» и «бесконечным»[50].

Гносеологическим эквивалентом этой онтологической альтернативы оказывается для Л.Н. Толстого сущностная противопоставленность разума и веры, окончательное снятие которой предполагает не абстрактное предпочтение «бесконечного» «конечному», а вполне конкретное «требование объяснения конечного бесконечным и наоборот»[51]. Только «разумная вера» способна дать такой ответ на «предельный» вопрос о смысле жизни, который «конечному существованию человека придает смысл бесконечного...»[52]. А потому вера предстает у Л.Н. Толстого как «сила жизни», т.е. начало, которое, одновременно заключая в себе «смысл и возможность жизни», тем самым конституирует ее и превращается в норму отношения к ней и критерий «оценки всех явлений жизни»[53]. Однако, рассуждает далее Л.Н. Толстой, если «без веры нельзя жить», то без разума – верить, т.к. вера есть «знание истины», из чего следует, что вера должна представлять собой «необходимость разума», но никак не результат его «прямого отрицания»[54].

Нетрудно заметить, что если итогом первого этапа формирования толстовского жизнепонимания стало экзистенциально обусловленное ограничение разума в пользу веры, то второй (отражением которого послужил знаменитый толстовский трактат «В чем моя вера?» (1884 г.), логически продолживший и развивший про-

блематику «Исповеди») – завершился признанием этико-гносеологической необходимости установления рациональных критериев и пределов веры. Круг замкнулся и внешне противоположные тенденции уравновесили друг друга, создав весьма удачный прецедент этико-гносеологической гармонизации разума и веры[55] и заложив, таким образом, прочный философский фундамент толстовского жизнеутверждения, заключенный в формулу «разумной веры».

Вера эта не предполагает иного предмета, кроме истины. Вопрос лишь в том, как она будет истолкована: сугубо гносеологически или аксиологически? Л.Н. Толстой избирает для себя «срединный» путь – *путь отождествления истины и блага*[56], познания мира и установления ценностно достоверного отношения к нему.

Однако если «благодатность» истины безусловна для Л.Н. Толстого, то истинность блага мыслителем напрямую обусловливается его достижимостью. Единственной же в полной мере надежной гарантией последней служит для него избрание таких средств обретения блага, которые ни при каких условиях не смогут его разрушить. В этом свете абсолютно безупречным с логической и моральной точек зрения средством реализации истинного блага как цели жизни (ибо «живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага»[57]) Л.Н. Толстому представляется универсальный принцип непротивления злу насилием, наиболее точное и адекватное нормативное выражение которого экзегетически обнаруживается им в четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа (Мф 5:39). «Эта четвертая заповедь, – пишет Л.Н. Толстой, – была первая заповедь, которую я понял и которая открыла мне смысл всех остальных. Четвертая простая, ясная, исполнимая заповедь говорит: никогда силой не противься злому, насилием не отвечай на насилие...», т.к. «это неразумно»[58].

Очевидно, что в данном случае имеет место прямое обращение Л.Н. Толстого к традиции сократовско-платоновского интеллектуализма в деле разрешения классической этической проблемы «целей и средств»[59]. Добиваясь их идеального соответствия друг другу, мыслитель исходит из той модели целерациональности, в рамках которой

выбор средств определяется в первую очередь не их практической эффективностью, а их принципиальной неспособностью дискредитировать поставленные цели. Под этим углом зрения не так уж и парадоксально выглядит предложенная Н.А. Бердяевым формулировка «предельного» вопроса, лежащего, по его мнению, в основании толстовского жизнепонимания: «можно ли небесными средствами достигнуть блага на земле?»[60]. Именно «небесными» или «идеальными», но не в плане их неприменимости в условиях конкретно-жизненной реальности, а в смысле их абсолютной нравственной безупречности и максимально возможной аксиологической согласованности с «идеалом полного, бесконечного божеского совершенства»[61].

Таким образом, в рамках второго этапа формирования своего нравственно-религиозного жизнеучения (на страницах трактата «В чем моя вера?») Л.Н. Толстой впервые четко формулирует и рационально обосновывает принцип непротивления в качестве универсального средства «устройства жизни людской»[62], т.е. практического (этического) жизнеутверждения. Принимая во внимание все сказанное ранее, необходимо подчеркнуть, что ставшее с этого момента центральной темой философского творчества русского мыслителя противопоставление насилия и ненасилия как двух взаимоисключающих друг друга принципов организации жизни людей оказывается очередным, на сей раз этически «адаптированным», вариантом исходной толстовской антитезы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», приобретающей смысл идеально-духовного отречения от «ложной», «погибельной» жизни во имя спасения жизни «истинной»[63].

Выяснению и глубокому осмыслению онтологической и антропологической природы этого «основного противоречия человеческой жизни»[64] Л.Н. Толстой всецело посвящает свой фундаментальный философский трактат «О жизни» (1886–1887 гг.). Его написание знаменует собой третий, «*метафизический*», этап становления «нового» жизнепонимания мыслителя. Данному произведению принадлежит совершенно особое место в ряду других религиозно-философских сочинений Л.Н. Толстого. И не только потому, что в его тексте нет ни одного прямого

упоминания ни о принципе непротивления, ни о каких-либо иных конкретных нормах человеческого поведения вообще, но и в силу того, что в отличие от большинства толстовских трудов подобного рода этот трактат изначально был адресован достаточно узкому кругу читателей, ибо заранее предполагал наличие у них весьма широкой философской эрудиции, в отсутствии которой усвоить его содержание в полной мере не представляется возможным.

«В сущности, – пишет В.Н. Ильин, – книга "О жизни" представляет вершину русской национальной... философии», по праву занимая в ней «приблизительно то же место, что "Критика чистого разума" Канта занимает в философии немецкой и европейской»[65]. Столь высокая оценка философской значимости этого масштабного «миросозерцательно-философского»[66] труда Л.Н. Толстого, равно как и проводимая В.Н. Ильиным параллель между знаменитыми работами Л.Н. Толстого и И. Канта, отнюдь не выглядит преувеличением, если учесть, что трактат «О жизни» явился одновременно отражением как очередной ступени формирования толстовского жизнепонимания и жизнеучения, так и ключевой фазы эволюции толстовского рационализма. Не случайно Р. Роллан назвал эту книгу – «гимн разуму», попутно заметив, что и после того, как Л.Н. Толстой «преодолел свои сомнения, изложенные в "Исповеди", он остается поборником разума, можно даже сказать, мистически верит в разум»[67].

Однако дело не столько в характере этой веры, сколько в прочности ее онто-гносеологических и антропологических оснований. Если в «Исповеди» Л.Н. Толстой апеллирует исключительно к человеческому разуму, категорически отрицая любые предположения о наличии «высшего» или «мирового» разума, а на страницах работы «В чем моя вера?» лишь осторожно допускает, что единому для всех людей пониманию блага должно соответствовать и представление «об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении»[68], то в трактате «О жизни» мыслитель вполне определенно стремится возвести разум в ранг универсального «источника» и «закона» жизни, создавая тем самым метафизическую почву, необходимую для ее окончательного этико-онтологического оправдания.

В «изумительной», по определению А. Белого, «*Книге о жизни*»[69] находит свое наиболее полное и точное выражение уникальный толстовский «опыт искания базы духовного знания»[70], движимого вечным стремлением обрести «подлинное онтологическое ядро бессмертия»[71]. Полагая свою главную задачу в том, чтобы вплотную «заняться починкой *сознания*», разрывающегося между экзистенциальным жизнеутверждением и рациональным жизнеотрицанием, Л.Н. Толстой, по сути, стремится создать некую модель «*духовной науки*», дающей возможность «увидеть среди жизней нам данных, жизнь собственно...»[72], безошибочно отделив эту «истинную» жизнь от жизни «ложной». Подобная «наука» приобретает у Л.Н. Толстого облик своего рода «мистического учения об «истинной жизни»[73], которое можно рассматривать как оригинальный тип «философии жизни»[74].

Однозначно определить ее характер не представляется возможным, поскольку феномен толстовской философии «относится к категории широких миросозерцаний», исходно ориентированных на «житейский прагматизм»[75], т. е. на непосредственное нравственное устроение жизни, а *не на* ее *метафизическое объяснение*[76]. Однако, несмотря на очевидное желание русского мыслителя уйти от бесполезного и бесплодного, с его точки зрения, вопрошания о том, «что есть жизнь», дабы все свои интеллектуальные и душевные силы направить на решение главного вопроса – «как жить», ему так и не удается полностью избежать онтологизации «моральной проблемы» жизни, которая предстает у него в своей подлинной «онтологической глубине»[77].

Можно сказать, что в Л.Н. Толстом причудливым образом соединились последовательный и убежденный моралист и стихийный метафизик, причем первый явно нуждался во втором гораздо больше, чем наоборот. Это объяснялось прежде всего тем, что только настоящий метафизик был в состоянии интуитивно почувствовать всю остроту необходимости обретения человеком надежных онтологических основ и гарантий личного бытия как искомой точки отсчета системы моральных координат его жизни. Иначе говоря, указать моралисту на то,

что в отсутствии изначально-бытийной «воли к жизни» теряют всякий смысл любые попытки нравственно «устроить»[78] ее.

Очевидно, что исходный стимул толстовского жизнеутверждения носил не абстрактно-всеобщий, а глубоко личностный характер «настоящей воли к творению себя и других через себя»[79]. Именно в этой глубокой и плодотворной стихийности толстовского индивидуализма следует искать подлинную «предпосылку» и необходимое «внутреннее условие» становления «религиозно-метафизического миросозерцания» великого русского мыслителя[80].

Безусловно, по природе своей Л.Н. Толстой – метафизический индивидуалист, чей «инстинкт индивидуального бытия»[81] онтологически первичен по отношению к его моральной рефлексии. Именно поэтому для него оказывается абсолютно неприемлемым отвлеченно-спекулятивное отрицание «воли к жизни», открывающее перспективу утраты человеком самого себя, растворения его собственного «основного», «коренного и особенного» «Я»[82] в безличном и бесконечном пространстве, «Ничто» или «Нирване»[83]. Страх Л.Н. Толстого перед этой потерей, «перед этой бездной, угрожающей личному сознанию»[84], на поверку оказывается гораздо сильнее страха физической смерти, ибо он есть переживание онтологической необратимости уничтожения того, что составляет саму основу и возможность жизни – «особенного отношения к миру» каждого человека, в то время как «то чувство, которое выражается в людях страхом смерти, есть только сознание внутреннего противоречия жизни...», обусловленного недопустимым смешением понятий «ложной» («животной») и «истинной» («разумной») жизни[85].

По существу, смерть для Л.Н. Толстого – это не конец и не антипод жизни. Она – лишь своеобразный индикатор, указывающий человеку на необходимость категорического отказа от утратившего свою нравственную достоверность «отношения к миру» в пользу качественно иного, высшего типа подобного «отношения», а именно, на неизбежность замены «видимого представления о жизни», которое «влечет к смерти», «невидимым сознанием ее», которое «одно дает жизнь»[86]. Это коренное изменение жизнепони-

мания и жизнеотношения находит свое непосредственное выражение в том, что Л.Н. Толстой называет «рождение духом»[87], подразумевая под ним не что иное, как инициируемый разумом окончательный переход от жизни «ложной», наполненной бесплодными усилиями удержать ускользающий призрак иллюзорного блага «животной личности», к жизни «истинной». Ее смысл заключен для человека в том непреходящем благе, которое «открывается ему его разумным сознанием»[88]. Л.Н. Толстой уверен: только «тот, кто в этом благе положил жизнь, тот имеет жизнь; тот же, кто не полагает в нем жизни, а полагает ее в благе животной личности, тот этим самым лишает себя жизни»[89].

Рассматриваемый сквозь призму открывающейся перспективы переход от «животной» жизни к жизни собственно человеческой начинает обретать более отчетливые философские очертания. Так, онтологическое содержание этого перехода может быть истолковано как преодоление пространственно-временной дискретности сущего, затемняющий подлинную эйдетическую сущность бытия; а этическое – как максимально полная «ликвидация жизни исчерпанной» и «медленное приготовление жизни в себе»[90], т.е. некое «загадочное соединение» жизнеотрицания и жизнеутверждения[91]. Отсюда следует, что отрицание «ложной» жизни не имеет у Л.Н. Толстого ничего общего с физическим уничтожением эмпирически фиксируемого существования человека как «животной личности», которая есть «не преграда, но средство... орудие» жизни[92]. Данный процесс представляет собой ее внутреннее духовно-нравственное преображение, создающее «новую форму существования»[93] каждого отдельного индивида и приводящее его конечное бытие в онто-этическое соответствие с бесконечностью бытия мира.

Подобно классической декартовской формуле «мыслю, следовательно, существую», Л.Н. Толстой предлагает собственный вариант укоренения индивидуального бытия человека в общем бытии мирового целого – «*желаю блага, следовательно, существую*»[94]. В этом изначальном стремлении к благу заключается не только главное и неопровержимое свидетельство действительности конкретной чело-

веческой жизни, но и «основа всякого познания о жизни»[95], считает Л.Н. Толстой. «Ведь изучать жизнь... – добавляет он, – не имея определения своей жизни, это все равно, что описывать окружность, не имея центра ее»[96]. Таким центром становится у Л.Н. Толстого самопознание, посредством которого человек и обнаруживает присутствие в себе разума, открывающего смысл жизни.

Однако столь очевидная «победа антропологической онтологии»[97] над «чистой» гносеологией в рамках толстовского жизнепонимания отнюдь не приводит автора трактата «О жизни» на позиции субъективного идеализма, ставящего не только познание, но и саму возможность жизни в прямую зависимость от нашего восприятия ее. Для Л.Н. Толстого жизнь – не иллюзия, не хрупкое «представление» человеческого сознания и даже не его объективированная проекция, а вполне реальное пространство актуализации естественного человеческого «стремления к благу»[98], границы которого очерчивают сферу морали[99].

«Наше знание о мире, – пишет Л.Н. Толстой, – вытекает из сознания нашего стремления к благу и необходимости, для достижения этого блага, подчинения нашего животного разуму»[100]. Тому самому универсальному разуму, который «не может быть определяем», т. к. «мы все не только знаем его, но только разум один и знаем»[101], ибо он есть слепок, частица Мирового Логоса, выступающего у Л.Н. Толстого как «сила, соразмерная миру в целом...»[102].

Выявленная «соизмеримость», приобретающая у Л.Н. Толстого ярко выраженный этический оттенок, накладывает свой отпечаток на характер толстовского миросозерцания в целом. Познание мира как такового, с точки зрения русского мыслителя, не только в принципе невозможно для человека (в чем Л.Н. Толстой полностью и неизменно солидаризируется с кантовским агностицизмом), но и попросту бесполезно для него. Подлинное же предназначение нашего разума Л.Н. Толстой усматривает в установлении *нравственно достоверного* отношения к жизни, в результате чего сам процесс познания оказывается морально окрашенным. И именно это, по мнению Л.Н. Толстого, делает его истинным, в то время как стремление разума к пости-

жению «внешней» человеку действительности неизбежно лишает его нравственных оснований и придает ему ложную направленность.

В русле «*этизированной* гносеологии» Л.Н. Толстого[103] лежит и объяснение причудливого сочетания в его натуре и учении «греха *гипертрофированного индивидуализма*» с «грехом *утопления личности*»[104]. Если непосредственно экзистенциальное утверждение жизни у Л.Н. Толстого всегда глубоко персонализировано, ибо, по его твердому убеждению, «жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности...»[105], то ее онто-этическое оправдание требует обязательной унификации «разумного сознания» человека, т. е. приведения его в максимально полное соответствие с универсальной природой Высшего Разума. В интерпретации Л.Н. Толстого последний выступает в роли общемировой безличной силы, призванной нивелировать любые проявления как гносеологического, так и этического индивидуализма. В этом контексте пресловутый толстовский «имперсонализм»[106], традиционно трактуемый его критиками как беспочвенное «уравнение всех и всего»[107], оказывается главным и неизменным условием адекватного познания и духовно-нравственного преображения жизни, поскольку позволяет обеспечить единство критериев ее моральной оценки.

Онтологическим гарантом сохранения подобного единства становится у Л.Н. Толстого разум, взятый в его абсолютной ипостаси и раскрывающийся как субстанция всецело духовная, принципиально неперсонифицируемая и способная одновременно проявлять себя в качестве как источника или потенциальной возможности бытия, так и актуального принципа его организации, т. е. закона[108].

Столь явно наметившаяся тенденция онтологизации и универсализации разума в рамках метафизических построений Л.Н. Толстого закладывает философский фундамент своеобразного толстовского «монизма»[109], который представляет собой онтологическую концепцию, базирующуюся на «признании в качестве основы мира духа, действующего во всех частных проявлениях мирового целого...»[110]. В этой связи обращает на себя внимание оче-

видное морфологическое соответствие онтологической позиции Л.Н. Толстого природе и целям его этического рационализма, являющего собой наиболее приемлемый и эффективный механизм моральной регуляции разворачивающейся в сфере духа «истинной» жизни. Вместе с тем, онтологизируя этот преимущественно морально ориентированный разум, Л.Н. Толстой был неизбежно вынужден вывести его за феноменологические рамки «внешней» жизни и интерпретировать в традициях классического монизма как абсолютное духовное «начало» бытия мира и человека[111]. Учитывая данное обстоятельство, вряд ли можно полностью согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что Л.Н. Толстой был напрочь «лишен чувства и сознания трансцендентного», вследствие чего и оказался «ограничен кругозором имманентного мира»[112].

Однако отчасти Н.А. Бердяев все же прав, ибо онтологический рационализм или панлогизм Л.Н. Толстого действительно не отличался строгой последовательностью. В ряде случаев он допускал, что жизнь, рассматриваемая как фундаментальная метафизическая категория, из которой «выводятся многие, если не все другие понятия...»[113], и пространство реализации морали, существенно превосходит разум, оказывающийся имманентным и подчиненным ей. В результате Л.Н. Толстому приходится признать, что разум не может создать жизни, ибо она просто «*есть*»[114], а потому не нуждается в каких-либо дополнительных санкциях спекулятивного разума.

«Жизнь есть все»[115], и в этой метафизической схеме, по существу, не остается места не только для трансцендентного божественного начала[116], но и для самодостаточного в своих претензиях на верховную власть над жизнью разума. Разум, все более уверенно подчеркивает Л.Н. Толстой, не дает начала жизни, он лишь оформляет или «освещает» жизнь, т.е. «показывает несомненно, что жизнь... была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который... открывает ему... несомненную неконечность жизни и ее блага»[117]. Этот «путь» состоит в коренном духовно-нравственном преображении эмпирического существования человека, предполагающем установление им «истинного», т.е. экзистенциально

удостоверенного и рационально безупречного, отношения к жизни.

Итак, в трактате «О жизни» Л.Н. Толстым закладываются метафизические основы его нравственно-религиозного жизнепонимания, в рамках которого «в своеобразной, далеко не для всех приемлемой форме он все же соединил главные типические мотивы религиозно-метафизического творчества... глубокий индивидуализм, стремление к оправданию жизни, искание последней абсолютной прочности, ощущение единства и близости всего сущего, разлад с внешним строем жизни и светлое предчувствие ее внутренней гармонии»[118].

Это этически ориентированное толстовское жизнепонимание может быть адекватно реконструировано только при сохранении в его структуре четырех фундаментальных антиномий: исходной антиномии «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания»; антиномии онтологического монизма как установления абсолютной первичности духовно-разумного измерения жизни по отношению к ее внешне эмпирической реальности и антропологического дуализма как констатации необходимости наличия и постоянного сохранения в человеке двух противоположных начал – «животной личности» и «разумного сознания»; антиномии экзистенциального индивидуализма (персонализма) и рационалистически обусловленного имперсонализма; а также антиномии трансцендентного и имманентного в рамках метафизического объяснения сущности жизни.

Последнее, однако, никогда не было самодовлеющей целью философского творчества Л.Н. Толстого, составляя лишь необходимую предпосылку и средство его нравственно-религиозного жизнепонимания, методом которого послужила «разумная вера». Именно она явилась этико-гносеологическим выражением качественно иного, в отличие от общепринятого, «измерения разумности»[119], обусловившего окончательное преодоление толстовской метафизики жизни универсальной этикой любви, нормативным ядром которой становится принцип непротивления злу насилием.

Примечания

[1] *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2000. С. 148.

[2] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 471.

[3] *Белый А.* Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // *Белый А.* Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. С. 289.

[4] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальиой этики. М.: Республика, 1993. С. 307.

[5] *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 192.

[6] См.: *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 452.

[7] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // *Шестов Л.* Избранные сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 87–88.

[8] *Шестов Л.* На Страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого) // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 112.

[9] *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 63.

[10] *Гусейнов А.А.* Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М.: Аслан, 1996. С. 242.

[11] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т.1. Ч.2. С. 197.

[12] *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 450.

[13] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 101.

[14] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. С. 403.

[15] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном созиании Л. Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 463.

[16] *Бердяев Н.А.* Л. Толстой // *Бердяев Н.* Указ. соч. С. 460.

[17] *Ильин В.Н.* Мужичок в железе (К метафизике романа Л. Толстого «Анна Каренина») // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 257; *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 198.

[18] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 141.

[19] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л.: Художественная литература, Ленинградское отделение, 1991. С. 75.

[20] Там же. С. 76.

[21] Там же. С. 70.

[22] Там же. С. 72, 70.

[23] Там же. С. 69.

[24] Там же. С. 72.

[25] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 45.

[26] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 71.

[27] Там же. С. 73.

[28] Там же.

[29] Там же. С. 87.

[30] *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 323, 342.

[31] В этой связи стоит заметить, что «толстовский экзистенциализм» носит в значительной мере стихийно-интуитивный характер, по причине чего этот термин не может быть интерпретирован как окончательное типологическое

определение философской позиции Л.Н. Толстого в целом. Вместе с тем на очевидные экзистенциалистские интенции нравственно-религиозной философии русского мыслителя указывается в целом ряде исследований его философского творчества. В частности, В.Н. Ильин прямо говорит о том, что Л.Н. Толстой по праву может быть причислен к разряду «характерных философов-экзистенциалистов» христианского толка, хотя его вариант христианского экзистенциализма и принимает «еретическую форму» (См.: *Ильин В.Н.* Загадка религиозной и художественной природы Льва Толстого (К пятидесятилетию со дня смерти великого писателя) // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 290).

[32] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.

[33] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.

[34] *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 330.

[35] *Толстой Л.Н.* Письмо к Н.Н. Страхову // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 21. М.: Издание Т-ва Сытина, 1913. С. 234.

[36] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.

[37] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.

[38] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 85.

[39] *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 359.

[40] См.: *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 183.

[41] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 88.

[42] См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 442–443.

[43] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 109–110.

[44] В этой связи необходимо подчеркнуть, что в выдвигаемом Л.Н. Толстым принципе «разумности» веры проявляется глубокая укорененность его воззрений в русской религиозно-философской традиции «цельного знания». Так, в мыслях И.В. Киреевского о гармоничном взаимодействии разума и веры, предполагающем, с одной стороны, возвышение разума до уровня сочувственного согласия с верой, а с другой – просвещение веры светом разума, а также в мечтах А.С. Хомякова о «верующем мышлении» и «мыслящей вере» мы находим целый ряд аспектов, максимально сближающих их позиции с толстовским учением о «разумной вере». Помимо того, последнее очевидно восходит в своих основаниях к концепции П. Абеляра, сформулировавшего известный принцип «prius intellektum» (утверждавший невозможность уверовать в то, что ты предварительно не понял) и открыто настаивавшего как на необходимости исследования предмета веры при помощи разума, так и на обязательности наполнения последнего высшим содержанием, коим является вера и любовь к Спасителю. И еще одна интересная аналогия явно напрашивается в ходе анализа толстовского понимания «разумной веры»: стремление русского мыслителя к объединению и максимальной мобилизации ресурсов разума и веры в деле самораскрытия духовной сущности человека и приобщения его к подлинным истокам бытия во многом предвосхищает выдвинутую К. Ясперсом идею «философской веры», выступающей в качестве особого варианта рациональности, которая, не отрекаясь от достижений разума и прямо опираясь на них, тяготеет к их дополнению и внутреннему обогащению за счет веры.

[45] Предложенное нами название данного этапа непосредственно обусловлено тем, что общим контекстом формирования жизнепонимания

Л.Н. Толстого в этот период становится реализация им грандиозного герменевтического проекта, предполагавшего осуществление последовательно рациональной критики Священного Писания и носившего характер «этического перевода» сакрального текста с целью выявления и истолкования его истинного смысла (см.: «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880–1881 гг.)).

[46] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 198.

[47] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 124.

[48] *Ильин В.Н.* Паническое начало в произведениях Льва Толстого... // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 249.

[49] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 76.

[50] Там же. С. 77.

[51] Там же.

[52] Там же. С. 79.

[53] См.: Там же. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л.: Художественная литература, Ленинградское отделение, 1991. С. 263.

[54] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 79, 110, 82; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 268.

[55] Именно к такому выводу приходит С.Л. Франк, не раз уверенно заявлявший о том, что у Л.Н. Толстого «вера и разум по существу есть одно и то же», а потому ему оказывается «чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства – одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму» (См.: *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 452–453).

[56] См.: *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. соч. С. 330.

[57] *Толстой Л.Н.* О жизни // Указ. соч. С. 430.

[58] *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. соч. С. 199.

[59] Речь идет о почти дословном воспроизведении в рамках толстовской аргументации абсолютного запрета на использование насилия хода рассуждений Сократа как героя платоновского диалога «Критон», в уста которого вложены ключевые слова о том, что в воздаянии злом за претерпеваемое зло, а несправедливостью за совершенную по отношению к тебе несправедливость состоит крайняя степень неразумности поведения людей (См.: *Платон.* Критон // *Платон.* Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 104–105).

[60] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 307.

[61] *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас... // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 251.

[62] *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 224.

[63] См.: Там же. С. 233.

[64] *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.

[65] *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Ннколаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 175.

[66] Там же. С. 174.

[67] *Роллан Р.* Жизни великих людей. Ереван: Айастан, 1987. С. 351.

[68] См.: *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 71; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 224–225.

[69] *Белый А.* Указ. соч. С. 294.

[70] Там же. С. 292.

[71] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 176.

[72] *Белый А.* Указ. соч. С. 294, 292, 295.

[76] *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 204.

[74] *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // *Левицкий С.А.* Сочинения. Т. 1. М.: Канон, 1996. С. 167.

[75] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 55.

[76] Однако подобные рассуждения отнюдь не должны создавать ложную уверенность в том, что Л.Н. Толстой действительно стремился «к истреблению... всего подлинно онтологического» (*Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Литературная учеба, 1990, № 2. С. 135), хотя бы потому, что, отвергнув неприемлемый для него онтологизм христианской догматики, он неизбежно вынужден был чем-то заполнить опустевшее место, т.е. «придумать» для своей моральной доктрины «собственное разумное обоснование» (*Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс–Культура, 1994. С. 87). Эту роль по существу и принимает на себя толстовская метафизика жизни.

[77] *Ильин В.Н.* Стихийность и национализм Льва Толстого (Опыт введения в науку о творчестве Л.Н. Толстого) // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 276.

[78] *Толстой Л.Н.* О жизни // Указ. соч. С. 429.

[79] *Белый А.* Указ. соч. С. 297.

[80] См.: *Франк С.Л.* Нравственное учение Л.Н. Толстого // *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 437–438; *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 443.

[81] Там же. С. 442.

[82] *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 495.

[83] В этой ключевой интенции нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н. Толстого изначально заложены пределы любых исследовательских попыток редуцирования основ толстовской метафизики жизни к религиозно-философским системам Востока (в частности, к религиозной философии даосизма или буддизма).

[84] *Франк С.Л.* Лев Толстой как мыслитель и художник // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 470.

[85] См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 492–493.

[86] Там же. С. 464.

[87] Там же. С. 466.

[88] Там же.

[89] Там же.

[90] *Белый А.* Указ. соч. С. 288–289.

[91] См.: *Швейцер А.* Указ. соч. С. 185.

[92] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 464–465.

[93] *Тареев М.* Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс–Культура, 1994. С. 156.

[94] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.

[95] Там же. С. 520.

[96] Там же. С. 521.

[97] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 148.

[98] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430–432, 457.

[99] Как проницательно замечает А. Белый, у Л.Н. Толстого «моральное», т.е. мораль как таковая, неизменно обнаруживает свою сущностную тождественность «жизни» (См.: *Белый А.* Указ. соч. С. 296).

[100] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 457.

[101] Там же. С. 449.

[102] *Гусейнов А.А.* Понятие веры, бога и ненасилия в учении Л.Н. Толстого // Разум и экзистенция. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 316.

[103] *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. С. 263.

[104] *Ильин В.Н.* Возвращение Льва Толстого в Церковь // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 358.

[105] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.

[106] См.: *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202; *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н.* Указ. соч. С. 465.

[107] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Литературная учеба, 1990, № 2. С. 135.

[108] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.

[109] См.: *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 85; *Бердяев Н.А.* Л. Толстой // *Бердяев Н.* Указ. соч. С. 460.

[110] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 84.

[111] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.

[112] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 465.

[113] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 424.

[114] Там же. С. 467.

[115] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 71.

[116] Именно здесь следует искать истоки толстовского «имманентизма» или, если угодно, «мистического имманентизма» (*Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 198), непосредственно сопряженного с отрицанием трансцендентности Бога и в этом более всего напоминающего пантеизм. Однако если классический его вариант базируется на представлении о Боге как о неком растворенном в природе безличном начале, являя собой определенный тип натурфилософии, то толстовский пантеизм, как его справедливо характеризует С.А. Левицкий, есть главным образом «религия жизни» (*Левицкий С.А.* Указ. соч. С. 159), т. е. попытка всеобъемлющего отождествления божественного и экзистенциального начал. В идее Бога Л.Н. Толстой подчеркнуто не усматривает ничего, что выходило бы за пределы жизненной (нравственной) достоверности, для него Бог – это жизнь, точнее, «та сущность жизни, которую человек сознает в себе и познает во всем мире как желание блага и осуществление его» (*Толстой Л.Н.* Путь жизни. М.: Высшая школа, 1993. С. 73).

[117] *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 215; *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 510.

[118] *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 443.

[119] *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА И НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ

Р.Г. Апресян

«Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злому»

«Не противься злому» – одна из ключевых заповедей Иисуса, провозглашенных в Нагорной проповеди, как она излагается в Евангелии от Матфея (Мф 5:39). Эта заповедь существенным образом представляет христианское учение, поэтому, хотя слова о непротивлении злу не встречаются в других Евангелиях, эта заповедь, несомненно, органична им, и сопоставление их нормативных контекстов только подтверждает это. Содержание этой заповеди наиболее близким образом отражено в некоторых апостольских посланиях: «Никому не воздавайте злом за зло» (Рим 12:17) и аналогичных, без универсализующего дополнения «никому» (1 Фес 5:15; 1 Петр 3:9). Внутренний этический смысл этой заповеди и ее ближайший нормативный контекст как в Нагорной проповеди, хотя и неявно, так и у апостолов, особенно явно у Павла, показывают ее непосредственное сопряжение с Заповедью любви и тем самым во многом разъясняются ею.

Правда, *во многом* еще не значит, что *во всем*. Именно во многом, а *не* во всем заповедь «Не противься злому» разъясняется Заповедью любви. Формула «Не противься злому» безапелляционна, однако лишь в определенном смысле она однозначна, универсальна и абсолютна. И поскольку в определенном, то, значит, ограниченно однозначна и универсальна и, следовательно, не абсо-

лютна. Пределы этой ограниченности подлежат прояснению, которое возможно посредством, во-первых, анализа ближайших нормативных контекстов заповеди, канонизированных отсылок к параллельным местам в Библии и реконструкции метанормативной основы заповеди, т. е. нормативного содержания христианской этики во всей ее полноте, и, во-вторых, анализа социально-этического и морально-философского смысла заповеди в более широком, трансхристианском контексте.

Этот анализ имеет отнюдь не только исторический, историко-нравственный интерес. *Этика непротивления* никогда не была и не могла быть доминирующей даже в христианской культуре. Но у нее всегда были свои сторонники, активно проявлявшие себя как в теории, так и на практике. В Новое время этика непротивления получила значительное и наиболее яркое развитие в учении Л.Н. Толстого о *непротивлении злу насилием*. Заповедь непротивления злу (насилием) Толстой считал важнейшей в христианстве, с наибольшей полнотой выражающей основополагающую – заповедь любви. И не просто важнейшей, но связующей все учение Иисуса в одно целое. Л.Н. Толстой[1], чьи философские работы распространялись по всему миру, может быть, даже быстрее, чем его художественные произведения, оказал несомненное воздействие на таких учителей философии ненасилия – лидеров ненасильственного движения Новейшего времени, как М. Ганди и М.Л. Кинг, а также многих современных приверженцев принципа ненасилия.

Понимание действительного, т. е. в широком нормативном контексте небезусловного, содержания заповеди «Не противься злому» важно. Эта важность обусловлена тем, что в философско-этическом плане безусловное признание заповеди «Не противься злому» в качестве основополагающей, как правило, оказывается соединенным с моральным идеализмом (утопизмом) и этическим абсолютизмом, которые в познавательном отношении и интересны, и ценны, поскольку задают методологически целесообразные рамки для анализа феномена морали в его чистоте, однако в практическом отношении не всегда плодотворны.

* * *

В Нагорной проповеди, как она приводится в Евангелии от Матфея, заповедь «Не противься злому» сформулирована в прямой оппозиции талиону: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому» (Мф 5: 38–39) и далее следуют заповеди терпения, кротости, снисхождения, щедрости, великодушия. Иисус развивает здесь нормативное мышление, сформировавшееся еще в Книге Левит и развитую в Притчах Соломоновых. Это мышление, согласно которому силе и гневливости следует в первую очередь противопоставлять прощение и милосердие. Иисус не был первым, выдвинувшим аргументы против талиона, как не был первым в провозглашении заповеди любви. Собственно говоря, и правило талиона было призвано обуздать естественную гневливость обиженных и пострадавших и ввести определенную меру, т.е. ограничение на ответное зло. Если обычай кровной мести предписывал отмщение даже тогда, когда прошел гнев, – правило талиона указывало на то, что, сколь ни велик был гнев, ответное действие на нанесенный ущерб и преступление должно быть сообразным, совершенным по правилу, т.е. обоснованно и оправданно. Именно в противовес мщению и злобливости провозглашается в Пятикнижии и заповедь любви: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18). В Пятикнижии, как и в Книге Бытия, мы находим наиболее суровые конкретизации талиона: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх 21:24–26), «не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти» (Числ 35:31). И вместе с тем в Пятикнижии же, наряду с детализацией действий по принципу талиона *рекомендуется* и другой принцип реакции на чужие обиды – снисходительное прощение.

Более настойчиво этот подход развивается в Книге Притчей Соломоновых, этика которой определенно выходит за рамки, задаваемые принципом воздаяния. Более того, в отношении к талиону Соломон занимал позицию очень близкую Иисусовой. Соломон отвергает непремен-

ную необходимость безусловно равного возмездия: «Не говори: "как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его"» (Притч 24:29). И хотя он ничего прямо не противопоставляет отвергаемому талиону, из духа его наставлений ясно, что поступки должны быть снисходительными, милосердными и, стало быть, праведными. Так поступающего ждет награда: «Благотворительная душа будет насыщена; и кто напояет других, тот и сам напоен будет» (Притч 11:25) – разумеется, награда, исходящая от Господа. В обещании награды от Господа утверждается абсолютный, а не пруденциально-корыстный смысл благого действия. В предположении, что подлинная награда за доброе действие приходит не от ближнего, благодарного или хитрого, а от Господа и, значит, не непосредственно и не в материальной форме, отчетливо просматривается не высказанная еще идея о том, что добродетель сама себе награда. Однако эти наставления не передают полностью нравственное миросозерцание Соломона. Наряду со сказанным, и отнюдь не между прочим, указывается: «Не ссорься с человеком без причины, когда он не сделал зла тебе» (Притч 3:30), очевидно, в предположении, что обида и вред, нанесенные другим, оправдывают противостояние, и, по-видимому, ответное зло, если принять во внимание содержание предыдущего стиха: «Не замышляй против ближнего твоего зла» (Притч 3:29).

Несомненно, христианская этика терпения, прощения и милосердия явилась результатом той эволюции, которая уже произошла в моральном мышлении и учениях пророков. Однако Иисус радикализует свою оппозицию талиону, во-первых, решительно отвергая саму возможность личного возмездия и, во-вторых, противопоставляя талиону *непротивление*. Его этику отличает от этики Ветхого Завета однозначное неприятие талиона как пусть и ограниченного, упорядоченного, но проявления силы. Заповедью непротивления злу опосредованы заповеди терпения, кротости, снисхождения, прощения, любви, в том числе любви к врагами др. Если сопоставить заповедь непротивления злу с более широким контекстом Нагорной проповеди, то легко увидеть, что она сочетается с провоз-

глашаемым блаженством изгоняемых за правду и поносимых за веру (Мф 5:10–11).

В заповеди «Не противься злому» есть и другая, не проговоренная и оттого неявная нормативная оппозиция, впрочем, очевидная в контексте сопоставления ветхозаветной и новозаветной этик по модели, заданной самим Иисусом: «Вы слышали... – а Я говорю вам». Эта, провозглашаемая Иисусом, заповедь фактически не только противопоставляется правилу талиона, но и отрицательно сопоставляется с другим требованием, фундаментальным для этики воздаяния – требованием благодарности. Ветхозаветное сознание чрезвычайно озабочено неблагодарностью, точнее, черной неблагодарностью, выражающейся в причинении зла в ответ на сделанное добро. В прямом виде предостережение против зла в ответ на добро высказывается в Книге Притчей Соломоновых: «Кто за добро воздает злом, от дома того не отойдет зло» (Притч 17:13), однако в косвенной форме – нарратива, сетования или оценки – в разных книгах Ветхого Завета, начиная с Книги Бытия: «Еще не далеко отошли они от города, как Иосиф сказал начальнику дома своего: ступай, догоняй этих людей и, когда догонишь, скажи им: для чего вы заплатили злом за добро?» (Быт 44:4), а также в Псалмах: «[В]оздают мне злом за добро, сиротством душе моей» (Пс 34:12); «...[и] воздающие мне злом за добро враждуют против меня за то, что я следую добру» (Пс 37:21); «[З]а любовь мою они враждуют на меня, а я молюсь; воздают мне за добро злом, за любовь мою – ненавистью» (Пс 108:4–5).

В Книге пророка Иеремии это положение приводится к нормативному содержанию, правда, не императивно, а дескриптивно выраженному, максимально приближенному к обсуждаемой Иисусовой заповеди: «Должно ли воздавать злом за добро? а они роют яму душе моей. Вспомни, что я стою пред лицем Твоим, чтобы говорить за них доброе, чтобы отвратить от них гнев Твой» (Иер 18:20). Этот случай тем более заслуживает внимания, что здесь как будто говорится не просто о возможности не отвечать злом на зло, причем двойное зло (зло в ответ на сделанное добро, т. е. черную неблагодарность), но о возможности добра в ответ на зло, что по степени самоотверженного милосердия идет

дальше лишь непротивления злу. Впрочем, сразу вслед за этим стихом идут стихи, в полной мере восстанавливающие действительный нормативный контекст Ветхого Завета: «Итак предай сыновей их голоду и подвергни их мечу; да будут жены их бездетными и вдовами, и мужья их да будут поражены смертью, и юноши их умерщвлены мечом на войне. Да будет слышен вопль из домов их, когда приведешь на них полки внезапно; ибо они роют яму, чтобы поймать меня, и тайно расставили сети для ног моих. Но Ты, Господи, знаешь все замыслы их против меня, чтобы умертвить меня; не прости неправды их и греха их не изгладь пред лицем Твоим; да будут они низвержены пред Тобою; поступи с ними во время гнева Твоего» (Иер 18:21–23).

Так что заповедь «Не противься злому» могла бы быть повозглашена и следующим образом: «Вы слышали, что сказано: не отвечай злом на добро. А Я говорю вам: не противься злому».

Из следующего за заповедью пояснения Иисуса: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф 5:39–41), – вроде бы вытекает, что следует терпеть несправедливость и принимать страдания, однако по различным комментариям выясняется, что речь в этих стихах идет о том, как реагировать на оскорбление (не признавать же пощечину ударом, в самом деле)[2], на присуждение пошлины и имущественного наказания судом, на подати, накладываемые правительством[3]. О том, что речь не идет об исключительных формах зла, подтверждается еще одним, здесь же даваемым, наставлением: «Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф 5:42), – которое как таковое не могло не казаться естественным слушающим Иисуса (См.: Втор 15:8; Лев 25:35; Пс 36:26). Но вот смысл повторения его именно в этом месте Нагорной проповеди, где говорится о непротивлении злу, остается неясным, если не считать, что просьба о помощи или одолжении есть зло для просимого.

Заповедь непротивления злу дополнительно проясняется в следующей за нею заповедью любви к врагам: «Вы

слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф 5:43–44). Л.Н. Толстой обратил внимание на то, что смысл этой заповеди заключается в универсализации заповеди любви, расширения ее на всех людей. Ведь «[н]ельзя любить личных врагов. Но людей вражеского народа можно любить точно так же, как и своих»[4]. Не только в этой заповеди, но и всем духом Нагорной проповеди Иисус утверждает всеобщность своего учения. Он обращается к евреям, но проповедь его всеобща, что подтверждается не только заповедыванием любви к врагам, т.е. иноплеменникам, иноверцам, но и обращением к слушающим его не как к евреям – людям определенного народа, а как к людям мира, «соли земли»[5]. Косвенно об этом же притча о добром самарянине, и хотя она рассказывается в ответ на вопрос о том, кто ближний, говорит она о том, что ближним может быть и тот, кого принято считать врагом.

Хотя Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего», нигде в Ветхом Завете не встречается такого требования, да и не могло его быть на фоне традиционной практики непременно ненавистного отношения к врагам. Отношение к врагам описывалось и рекомендовалось иначе: «Не желай им мира и благополучия во все дни твои, во веки» (Втор 23:6), к чему добавляется рекомендация не вступать с ними в брачные отношения (Исх 34:16; Втор 7:3; Ез 9:12). Очевидно, что подобные рекомендации касались именно отношений с иноплеменниками, причем в условиях мирного сосуществования с ними. Фактически это были ограничения на степень сближения с иными народами. Лишь в этих условиях имели смысл наставления типа: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему; если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его; развьючь вместе с ним» (Исх 23:4–5). Принимая во внимание аналогичный стих другой книги: «Когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй их, но возврати их брату

твоему; если же не близко будет к тебе брат твой, или ты не знаешь его, то прибери их в дом свой, и пусть они будут у тебя, доколе брат твой не будет искать их, и тогда возврати ему их; так поступай и с ослом его, так поступай с одеждой его, так поступай со всякою потерянною *вещью* брата твоего, которая будет им потеряна и которую ты найдешь; нельзя тебе уклоняться *от сего*. Когда увидишь осла брата твоего или вола его упадших на пути, не оставляй их, но подними их с ним вместе» (Втор 22:1–4), – можно сделать вывод, что и в древнейшие времена предполагалось, что в условиях мира к иноплеменнику следует относиться так же, как к сородичу, к врагу так же, как к ближнему. Одновременно рекомендуется дифференцированный подход к благочестивым и грешникам: первым следует делать добро, а последним – нет: «Давай благочестивому, и не помогай грешнику. Делай добро смиренному, и не давай нечестивому: запирай от него хлеб и не давай ему, чтобы он чрез то не превозмог тебя; ибо ты получил бы сугубое зло за все добро, которое сделал бы ему» (Сир 12:4–5). Но в Ветхом Завете есть множество стихов, описывающих как должное крайне жестокое и кровавое отношение к действительным врагам, т. е. неприятелю, агрессору, бунтовщикам.

Вместе с тем текст заповеди, провозглашаемой Иисусом в вышеприведенном стихе, показывает, что, призывая любить врагов, он имел в виду не только иноплеменников, но и тех, с кем человек оказывается в *активном* противостоянии, *активной* вражде. Именно об этом призыв к благожелательности и сердечному расположению в отношении проклинающих, ненавидящих, обижающих и гонящих. Ничего подобного в древнем законе, конечно, не найти. Но и в Евангелиях ничего не говорится о том, что делать в отношении разрушительного зла, не просто унижающего и несущего страдания, но представляющего реальную угрозу жизни, в особенности жизни близких и ближних. Надо ли и тогда не противиться?

Заповедь непротивления злу в видоизмененном виде – «Не воздавайте злом за зло» – и в предметно локальных контекстах воспроизводится, как выше отмечалось, апостолами Петром и Павлом. Если всматриваться в сами формулы, в них есть содержательные отличия. Апостолы

говорят определенно: за зло не воздавай злом, на основе чего определеннее же предполагается: воздавай добром. Иисусова заповедь «Не противься злому» сама по себе может восприниматься как указание непротивления вообще, и такие интерпретации исторически оказались возможными. Из общего контекста Нагорной проповеди и последовательности заповеданий можно предположить, что «Не противься злому» означает: относись ко всем с любовью. Но все же именно такая формулировка заповеди, в особенности ретроспективно к ветхозаветным наставлениям, более перекликается с запретом на лично осуществляемое мщение: «Не говори: "я отплачу за зло"; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч 20:22). К этому принципиально важному вопросу я вернусь чуть ниже.

Не воздавать злом за зло Петр призывает членов христианской общины – верующих, живущих среди язычников. Прежде всего Петр призывает их непосредственно обратиться к учению Господа, «возлюбить чистое словесное молоко», чтобы подготовить себя на основе этого *к спасению* (1 Петр 2:2), и для этого надо «отложить всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие» (1 Петр 2:2; также 1 Петр 2:16)[6]. Среди язычников (и по отношению к язычникам) надо вести себя добродетельно, «чтобы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя ваши добрые дела, прославили Бога в день посещения» (1 Петр 2:12). Иными словами, на злословие со стороны язычников следует отвечать добродетелью по отношению к язычникам. Далее проповедуется покорность «всякому человеческому начальству» во имя Господа (1 Петр 2:13) и доброе к нему отношение, «ибо такова есть воля Божья, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божьи» (1 Петр 2:15–16). Затем, после того как даны наставления в добродетели для повседневной жизни, слугам наказывается повиновение господам, «не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Петр 2:18), и примером здесь должен быть Иисус: «будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал...» (1 Петр 2:23).

А женам заповедуется повиновение мужьям, которым, в свою очередь, – бережное отношение к женам. Наконец, после всех этих наставлений Петр, обращаясь к общине, призывает: «[Б]удьте все единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры», – и вот здесь: «[Н]е воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Петр 2:8–9). И вновь следуют предостережения против злословия, как и лукавства, и наставление: «уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и стремись к нему» (1 Петр 2:11), а также ободрение, что ревнителю доброго никто не станет делать зла, а страдание за правду ведет к блаженству (1 Петр 2:13–14).

Так же и Павел дважды высказывает заповедь «Никому не воздавайте злом за зло», обращаясь к членам христианских общин и формулируя правила христианской жизни. Именно говоря о том, какими должны быть отношения между *братьями*, Павел предостерегает против беззаконности, корыстолюбия, непокорности и наставляет в миролюбии, братолюбии, благоприличии (1 Фес 4:6–12). Призывая к вразумлению бесчинных, утешению малодушных, поддержке слабых и долготерпению в отношении всех (1 Фес 5:14), Павел заключает: «Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем» (1 Фес 5:15). В Послании к Римлянам Павел говорит о том же – о братолюбии, искренности, почтительности, гостеприимстве, благочестии, соучастии (Рим 12:9–13, 14–16). Сказав же об отношениях внутри общины, он говорит о том, как надо вести себя с врагами верующих: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте» (Рим 12:14) и заповедь непричинения ответного зла дается в качестве принципа как отношений к братьям, так и ко всем людям: «Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками» (Рим 12:17). Далее рекомендуется миролюбие, причем в сослагательной форме: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим 12:18), запрещается месть: «Не мстите за себя, возлюбленные...» (Рим 12:19) и в уже известных по Ветхому

Завету словах утверждается доброта в отношении врагов: «[е]сли враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его...» (Рим 12:20). В следующей же главе Павел говорит о недопустимости противления властям, причем повиноваться надобно «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим 13:5), поскольку гражданские начальники – это Божьи слуги и их служение есть Божье служение. И потому «отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рим 13:7–8). Все это наставление обобщается в провозглашении заповеди любви, однозначно соотнесенной с заповедью непротивления злу: «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим 13:10).

Таким образом, и апостолы, вслед за Иисусом, утверждают заповедь непротивления в связи с наставлениями в добродетели, касающейся отношений определенного рода: а) к братьям по вере, б) к близким, в) к «требующим», накладывающим обязанности – служителям культа и людям кесаря, т.е. языческим начальникам, г) к гонителям за веру, т.е. тоже людям при исполнении обязанностей. Подобно авторам Евангелий, апостолы ничего не говорят о том, как относиться к врагу в наиболее зловещем смысле этого слова – нападающему с оружием, иноземному агрессору или разбойнику. Что же, не сопротивляясь – молясь и кланяясь? Не исключено, что так. Ведь сказав о помощи, которая может потребоваться тем, кто являются нашими врагами (но опять-таки в состоянии не активного противостояния, а мира), Павел добавляет: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12:21). И это следует понимать в духе заповеди: «Не воздавай злом на зло»: отвечая на зло добром, ты побеждаешь его, не давая злу войти в душу свою.

Нередко в обсуждении этих вопросов и скептики, и специалисты по библейским текстам, и знатоки-христиане ссылаются на то, что сам Иисус своими действиями не раз показывал, что сопротивляться злу надо – сопротивляться добром и даже доброй силой. Здесь обычно приводится эпизод изгнания торгующих из Храма, причем ведь тор-

говцы волов и овец и менялы были изгнаны с помощью тут же найденного *бича*, так же, как и животные (Ин 2:13–16). Нам известен один случай решительного сопротивления злу – это когда в момент появления стражников, пришедших арестовать Иисуса, один из его приближенных, по версии Иоанна, Петр, выхватил *свой меч* (у учеников Иисуса, как известно, было два меча) (Лк 22:38) и, ударив одного из стражников, отсек ему ухо (Ин 18:10). Петра не схватили лишь потому, что Иисус своим прикосновением вернул стражнику ухо (Лк 22:51).

Однако по внутреннему смыслу новозаветной этики противление и возмездные действия Иисуса как Сына Человеческого не могут приниматься во внимание в одном нормативном пространстве с данными им заповедями. Даже если считать, как считал Л.Н. Толстой, что Иисус был человеком, т. е. сыном человеческим в обычном смысле этого слова, а не Богом-Сыном, мы не можем игнорировать, что в самом Новом Завете, по которому мы и знаем христианскую (раннехристианскую) этику, Иисус представлен как Мессия, как Бог, и этой фигурой задается особая этика, пересекающаяся с этикой заповедей, т. е. этикой, данной для людей, но не совпадающая с ней.

Новозаветная этика довела до логического предела ту нормативную тенденцию в ограничении меры и характера возмездия, расширении сферы простительного, расширении круга милосердия благотворительности и т. д., которые развивались на протяжении тысячелетия и отразилась в различных текстах Ветхого Завета. Но эта нормативная последовательность стала возможной на основе принципиального изменения «области справедливости»[7]. Принято считать, что Библия обеспечивает нормативную полноту этики, задавая по преимуществу сферу справедливости и мирской этики Ветхим Заветом и сферу милосердия и этики спасения Новым Заветом (отраженные, по крайней мере, в учениях Пятикнижия, с одной стороны, и учениях пророков, с другой). Это так и не так, потому что и ветхозаветной этике, точнее, этиках Ветхого Завета есть несомненное место для милосердия и личного спасения, и еще потому, что и новозаветная этика, точнее, этики Нового Завета (отраженные, по крайней мере,

в учениях Христа и апостолов) сохраняют место для справедливости, правда, выносят ее осуществление за рамки мира. Неоднократные отточия в вышеприводимых цитатах намеренно отодвигали до поры в тень настойчивые указания библейских авторов на то, что восстановление справедливости, а стало быть, и возмездие врагам – носителям зла – это удел не человека, а Бога. Поэтому Иисус мог войти в Храм и, схватив бич, опрокидывая столы меновщиков и скамьи продающих голубей, вытолкать с выговором торговцев из Храма. И этот эпизод был сохранен составителями Библии, ибо они не опасались противоречий, потому что Иисус как Сын Человеческий, как Мессия, поступал по своему закону.

Этот способ нормативного мышления также был воспринят христианством из иудаизма. Уже во Второзаконии встречаем: «У Меня отмщение и воздаяние» (Втор 32:35), и об этом напоминается: «...будьте тверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет вас» (Ис 35:4), это утверждается: «Господь есть Бог ревнитель и мститель; мститель Господь и страшен в гневе: мстит Господь врагам Своим и не пощадит противников Своих» (Наум 1:2); к Богу взывает ветхозаветный поэт: «Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя!» (Пс 93:1), подтверждая свое понимание: «С милостивыми Ты поступаешь милостиво... а с лукавым – по лукавству его; ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные – унижаешь» (Пс 17:26–28). Вышеприведенные стихи сына Сирахова о необходимости различия между благочестивыми и грешными и благотворении только благочестивым и добрым подтверждаются тем же: «...ибо и Всевышний ненавидит грешников и нечестивым воздает отмщением» (Сир 12:6). Ведь «Господь испытывает праведного, а нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его. Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер – их доля из чаши» (Пс 10: 5–6).

Так что Павел, наказывая никому не воздавать злом за зло и не мстить, добавлял *известное*: «но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим 12:19), как и объясняя рекомендации

накормить и напоить врага тем, что «делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим 12:20). Даже если принять комментарий Феофана Затворника к этому тексту, показывающий, что таким образом указывается не на косвенное вреждение – посредством Бога, – а на раскаяние, вызываемое у злотворца добрым отношением, и тем самым добром воспитывается добро, – используемая метафора – «горящие угли на голову его» – соответствует именно духу талиона с его мотивами угрозы, возмездия и безусловной враждебности к врагу. С другой стороны, и первомученник христианский Стефан, желая прощения своим мучителям, не к ним обращался, а к Всевышнему: «Господи! не вмени им греха сего» (Деян 7:59–60)»[8]. И это лишь подтверждало общее понимание того, кто же вершит суд и поддерживает справедливость. Так что обращение к Всевышнему могло быть и по противоположному поводу, как это было у того же Павла, бросившего как бы между прочим в одном из посланий: «Александр медник много сделал мне зла. Да воздаст ему Господь по делам его!» (2 Тим 4:14). Между прочим, но не случайно. В Первом послании к Тимофею Павел упоминает о других братьях, не стойких в вере, Именее и Александре, которых он за их нечестивость «предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим 1:20). Трудно поверить, что в апостольские времена «предание сатане» могло восприниматься как противостояние добром.

В Евангелиях нет столь определенного указания на то, что Господь управляет справедливостью. Господь Евангелий – прежде всего милосердный (Лк 6:36). Но дело справедливости в Евангелиях, как мы видели, отчасти взял на себя сам Иисус.

Картина христианской этики будет не до конца полной, если не принять во внимание тот факт, что православные и католические издания Нового Завета всегда сопровождены Псалтирью. Это наиболее известная и популярная книга Ветхого Завета. Ее приложение к самостоятельным изданиям Нового Завета имеет очевидный смысл в том, какую роль псалмы играют и поныне в христианском богослужении, а в течение долгого времени в прошлом – и в христианском образовании и воспитании, в том числе

духовном воспитании. Принято считать, что через все Псалтири проходят такие основные темы: исторические события общенародной жизни, испытания жизни личной, сокрушение о содеянном грехе, избыток благодарности Богу и славословие, тоска по Богу и ревность по Его славе, созерцание путей добра и зла и участи праведных и неправедных, обетования и благодеяния Божий избранному народу, его неблагодарность и падения, временные кары и конечное спасение, пришествие и вечное царство Мессии[9]. И это несомненно так. Однако вместе с тем анализ содержания псалмов показывает, что, по крайней мере, в более четверти из 150 псалмов содержатся прямые обращения к Господу с мольбой о гибели, покарании, осуждении, смирении врагов – нечестивых, грешников, злых, гонителей, притеснителей, беззаконных, в том числе беззаконных судей и бывших друзей, ставших врагами. В этом смысле Псалтирь, в общем не добавляя ничего нового к образу морали по сравнению с известным по другим книгам Ветхого Завета, привносит дополнительные коммуникативные и эмоциональные акценты в мироощущение христианина, и забывать об этом при анализе христианской этики никак нельзя.

* * *

Таким образом, абсолютность заповеди «Не противься злому» («Не отвечай злом на зло») в этике, проповедуемой Иисусом, кажущаяся. Это выражается не только в том, что в двух случаях из четырех она высказывается не в универсальной форме, а однажды косвенно предполагается условность ее применения – когда, Павел, высказав ее в универсализуемом виде («Никому не воздавайте злом за зло»), добавляет: «*Если возможно* с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим 12:18). Она абсолютна в тех ограниченных рамках, которые, согласно раннехристианским представлениям, подлежат личной ответственности человека. Но этими рамками не исчерпывается сфера этического ни в христианской этике, ни тем более в современном понимании морали, т.е. в том, которое сформировалось в Новое время и которое в основных своих чертах продолжает сохраняться, даже ницшеански и проницшеански критикуемое и обличаемое. Христианская

мораль – другая: это мораль не индивидуальной ответственности и личной автономии, а мораль индивидуального спасения и полной подотчетности Божеству и ответственности, задаваемой этими направляющими; это мораль, разделенная на человеческий и Божеский удел, мораль, даже в миру опосредованная Богом. Так что полнота восприятия нормативного содержания христианской этики – что для самих христиан, разумеется, очевидно – предполагает признание сугубо религиозного характера этой этики как этики, выстроенной в уверенности соприсутствия Бога человеку. Человеку предписана забота о своем спасении и, как предпосылка этого, забота о собственной внутренней чистоте, которая невозможна без исполнения заповедей, данных Богом. Представление же христианской этики только как этики, вне собственно христианского, т. е. нуминозно опосредованного, воззрения на мир, эсхатологически-индифферентно обрекает ее на простоту морализирующего утопизма – что и случилось с Л.Н. Толстым, оторвавшим Христа от христианства и ограничившего христианство Евангелием, к тому же синоптически выправленным.

Вышеприведенным анализом, возможно отягощенным чрезмерным цитированием Библии, я хотел показать, причем исключительно с нормативно-этических позиций, не претендуя на выражение христианской точки зрения (и понимая, что христианская точка зрения может выражаться различным, конфессионально определенным, образом), что христианство не предлагает «этики непротивления». Заповедь «Не противься злому» представляет лишь одну сторону медали, на другой же начертано: «Мне отмщение, Аз воздам»[10].

Не нравственное возвышение и усовершенствование человека или его гордыня, а потребности развивающегося общества уже не как церковно-общинного, а христианско-государственного общества привели к тому, что окончательное отчуждение от человека ответственности за справедливость, предпринятое Иисусом и апостолами, было подвергнуто ревизии. В качестве политически активной, государственной религии христианство не могло позволить себе этику непротивления. Так же и христиане,

живущие в обществах, в которых вся полнота политической и юридической ответственности уже лежала на них, а не на нехристианах, как это было в первые века христианства, не могли позволить себе принцип непротивления, тем более в тех интерпретациях, которые предлагались Иисусом и его учениками. Христиане, пришедшие к власти, христиане, принадлежащие церкви, все более обретающей черты основополагающего политического института, не отказаться от этого принципа не могли. Но например, св. Франциск (и подобные ему отшельники, пусть и отшельники в миру) мог не отказываться и даже, наоборот, проповедовал эту заповедь.

Не случайно в рамках христианства, хотя и на более широкой почве античной философской традиции, так легко и складно получила развитие и другая традиция в трактовке вопроса о должном поведении перед лицом угрозы несправедливости и реально творящейся несправедливости. Согласно ей, применение силы для противостояния агрессивной и разрушительной враждебной силе не только допустимо, но и нравственно оправданно. Эта традиция восходит к Амвросию Медиоланскому и Августину Блаженному, широко опиравшимся на античных авторов, в первую очередь Цицерона. Наиболее заметное выражение она получила в поздней схоластике – у Фомы Аквинского, Ф. де Виториа и Ф. Суареса, а современный вид приняла благодаря Г. Гроцию, чей трактат «О праве войны и мира» лег в основу международного права. Эта традиция оформилась в учении о справедливой, или оправданной, войне, принципы которой выводились из норм допустимой самообороны[11], и их смысл заключался не в оправдании применения силы, но – в противоположность милитаризму, реализму и пацифизму – в установлении ограничений на ее применение[12]. На российской почве моральная допустимость применения силы в определенных случаях была обоснована И.А. Ильиным в направленной против толстовства концепции сопротивления злу силой. В разных своих формах этот подход разделялся и другими мыслителями, например В.С. Соловьевым и Н.А. Бердяевым.

Абсолютистское этическое сознание, мыслящее в категориях идеальных моральных форм, высшего совер-

шенства, радикальной противоположности добра и зла, воспринимает эту традицию как этически ничтожную попытку оправдать насилие с помощью морализаторских ухищрений. Однако теория «справедливой войны», напротив, настаивает на жестких моральных ограничениях на применение силы, реалистически признавая необходимость ее использования в земных делах, далеких от совершенства. Заслуживает внимания, что в отношении военной силы усилия философов, начиная с Августина, были направлены на то, чтобы ограничить возможность ее применения лишь санкцией законных властей. Таким образом выражалось понимание, что применение силы – это социально и политически обусловленная акция, выходящая за узкие рамки личных отношений. В равной мере это касается применения силы для сохранения общественного порядка. То, что на протяжении всей истории человечества использование военной и полицейской силы, как правило, было сопряжено драматическими гуманитарными и социальными издержками, а нередко и политическими и личнокорыстными злоупотреблениями со стороны как политиков, так и силовых структур, только подтверждает необходимость таких ограничений. Для современного демократического этико-политического мышления субъектом этих ограничений выступают отнюдь не политики и генералы, а общество. Непризнание, воспользуюсь словами Н.А. Бердяева, «общественных форм борьбы со злом и общественных форм творческого созидания жизни и культуры»[13] может отражать либо индивидуализм, причем крайне антиобщественный (в чем Бердяев упрекал Толстого), и анархизм, либо этатизм, который также имеет тенденцию к крайним формам – тоталитаризму.

Интересно отметить, как абсолютистское этическое сознание своеобычно воспроизводит нормативную логику раннехристианской «этики непротивления». Аналогично тому, как заповедь «Не противься злу» комплементарно сопоставляется в Библии со словами Господа: «Мне отмщение, Аз воздам», – нравственная установка людей на непременное противление злу воспринимается абсолютистским этическим сознанием как проявление чуть ли

ни сверхчеловеческих амбиций человека, тем более низких, при таком взгляде, что они непременно сопряжены с желанием совершить насилие.

Типично в свете этого известное практическое рассуждение Л.Н. Толстого: «Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы, или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я уже наверное совершу свое злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях, это то, что должно делать всегда во всех возможных случаях: делать то, что он считает должным перед Богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни. То же самое относится и к способам противодействия злу общественному»[14].

Таким образом, человеку отказывается в способности определить, что́ есть зло и что́ есть добро, и сама попытка такого определения рассматривается уже как насилие. Об этом не раз прямо говорит, ссылаясь на учение Иисуса, Толстой[15]. Несколько иначе, но в этом же духе ставит этот вопрос А.А. Гусейнов, указывая, что «вопрос об этическом обосновании насилия сводится к вопросу о том, правомерно ли делить людей на добрых и злых», и уточняя, что речь здесь идет не об оценке поступков или даже линии поведения, а «об оценке людей в их изначально-духовной заданности» и соответственно признании одной воли как «исключительно (безусловно, асболютно) доброй», а другой – как «исключительно (безусловно, асболютно) злой»[16]. Американский философ и признанный специалист в области философии мира и ненасилия Р. Холмс, обращаясь к толстовской воображаемой ситуации угрозы жертве со стороны вооруженного ножом злодея, замечает, что мы никогда не можем с уверенностью сказать, что ребенок – абсолютно невинный, а взрослый – абсолютно злодей. Если брать воображаемую ситуацию, нельзя не довообразить, что рядом Бог, и, «может быть, как в случае с Авраамом, ребенок является сыном этого человека, и этот человек получил приказание Бога совершить

ритуальное убийство сына»[17]. Только при исключительно абсолютистском понимании морали возникает убеждение, что любое моральное суждение является предельным или что человек каждый поступок совершает так, как будто бы только от этого и будет зависеть получение им пропуска в рай. Дело не только в этом. Считать, что человек не может различить добро и зло, более того, что у него нет морального права высказывать на этот счет суждения, значит отказывать человеку в статусе морального субъекта. Конечно, моральность человека проявляется в его способности поступать морально. Но возможно ли моральное деяние без размышления и решения? Решения, совершаемого на основе выбора? Выбора между добром и злом, т. е. основанного на моральном суждении?

Другой крен в аргументации представителей абсолютистского мышления против сопротивления злу, состоит в том, что, не разбирая возможностей различных способов сопротивления, кроме самопожертвования, от самых невинных (которые тоже могут быть действенными) до решительных и силовых, они рассматривают любое решительное противодействие злу как чреватое убийством. Вот и в приведенном, упрощенном и схематичном, примере Толстого, перед «злодеем с ножом» оказывается человек с пистолетом с единственной альтернативой: либо молниеносно заградить своим телом возможную жертву, либо выстрелить наповал. «Насилие же по существу своему неизбежно ведет к убийству», – убежден Толстой и обосновывает этот тезис тем, что любая попытка принудить человека сделать что-то с угрозой применения силы предполагает готовность и возможность применения силы вплоть до крайних ее форм[18]. Хотя авторы, пишущие о ненасилии, вроде бы понимают несводимость силового противодействия к физической силе, главный упор они делают именно на ней, причем в ее радикальном выражении – убийстве. При этом они не замечают принципиальных утверждений сторонников теории «справедливой войны», что использование силы оправданно лишь в крайнем случае, после настойчивых попыток разрешить конфликт мирными и ненасильственными средствами. Или не желают доверять этим утверждениям.

Еще одно положение, связанное с этическим абсолютизмом (но не обязательно им обусловленное), касается трактовки природы насилия. По Толстому, «всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют других делать, чего не хотят насилуемые»[19]. Более точное определение насилия, именно в его противоположности любви, заключается в представлении насилия как того, «что одни люди могут силой заставить других людей жить по своей воле»[20]. Такие определения насилия не дают критерия для строгой и универсализуемой квалификации тех или иных действий как насильственных. Я думаю, объективный критерий насилия задается пониманием последнего как действия, неправомерно и вопреки воле человека понижающего его нравственный (духовный), социальный (экономический, гражданский, политический) и жизненный статус, а также угрозы этого. Определяемые таким образом границы насилия, возможно, широки, но во всяком случае четко обозначены. Неправомерность следует понимать в буквальном смысле этого слова – как несоразмерность праву. Правомерность – это не чья-то (субъективная, случайная) точка зрения, это точка зрения права. «Понижение статуса» человека следует понимать в объективном плане как лишение жизни и имущества, нанесение ущерба здоровью, имуществу, положению, попрание прав, т. е. любое нарушение статус-кво; а в субъективном плане – разрушение, нарушение идентичности индивида. Ненасилие – обратно насилию, в том смысле, что им подтверждается статус-кво. Это такое по характеру отношение к другому, при котором другому не причиняется вред, права другого не нарушаются и тем самым соблюдается минимальная справедливость. Ненасилие – это не забота, не благотворение, не милосердие и даже не уважение. Это всего лишь невреждение. В этом смысле ненасилие есть ахимса, что на санскрите и означает буквально «невреждение». И если здесь остается уместным говорить о самоценности личности, то лишь в смысле ее автономии, суверенности. Поэтому насилие оппозиционно не любви, как думал Толстой, а ненасилию. Любви оппозиционны вражда и равнодушие.

Наконец, еще один тезис представителей этического абсолютизма состоит в том, что силой нельзя побороть насилие и искоренить зло. Предполагается ли при этом, что ненасилием и добром можно побороть насилие и зло? Прояснение этого вопроса потребовало бы расширения теоретической рамки обсуждения и обсуждения природы зла, морального и социального, что неисполнимо в рамках данной статьи, замечу лишь очевидное: истоки зла далеко не исчерпываются неинформированностью, заблуждением, корыстью и внутренней злобой людей. На тезис о том, что зло побеждается добром, достаточно пока посмотреть в том же ключе, что и на другой, вышеназванный, относительно того, что, выступая против зла, человек вынужден выносить моральное суждение относительно другого, а на это у него нет морального права. Только моралисты, святоши и романтические революционеры полагают, что, совершая конкретные поступки, пусть и добродетельные, они выступают против зла вообще. В земных делах противостояние злу выражается в разного рода действиях: в предотвращении вреда, пресечении действий наглеца, противодействии агрессору, отпоре хулигану и насильнику, в разоблачении мошенничества и т. д. В обычной речи нравственной повседневности слово «зло» – это экспрессивное обозначение таких вещей, как халатная непредусмотрительность, неправота, неправильность, несправедливость, злодейство. Люди противодействуют конкретным поступкам конкретных людей, отстаивая собственные интересы, достигнутые договоренности, существующие обычаи и принятые установления или добиваясь изменения последних. Все это философствующий наблюдатель может обозначить абстрактным словом «зло», а философствующий аналитик – отличить от деятельности идеологов и морализирующих политиков или интриганов, манипулирующих словами «добро» и «зло» для провоцирования людей на выгодные им действия.

На зло, конечно, не следует отвечать злом. В ответ на вредничанье не следует вредничать, в ответ на интригу – интриговать, на коварство отвечать коварством, тем более на наглость и преступление – наглостью и преступлением. Но не противиться злу – безнравственно. За

нанесенный ущерб, тем более сознательно нанесенный, за проступок и преступление виновный должен ответить в соответствии с принятыми в данном сообществе в данное время нормам. Злу (в обозначенном чуть выше разнообразии его конкретных проявлений) следует сопротивляться. Иначе его не остановить. Сопротивляться – это значит предпринимать активные усилия – моральные, социальные, политико-правовые, силовые, – направленные на создание условий, делающих невозможными чьи-то опасные действия. Сопротивление может принимать формы устыжения и усовестливания того, чьи действия неоправданно нарушают чужие интересы и права, а может быть, и молитвенно-духовного обращения к *Властям* и *Силам* (именно в эзотерическом смысле этих слов), чтобы они остановили поступающего неправильно (если кому-то это по силам), но также и пресекающего окрика, объявления тревоги, чинения всяческих организационных и физических препятствий, силового ограничения и подавления. При этом сопротивляющийся злу должен понимать всю меру принимаемой на себя ответственности и, следовательно, быть готовым ответить перед другими, обществом или законом, если предпринятые усилия по сопротивлению оказались отрицательно несоразмерными, т.е. чрезмерными. Последнее относится к *прагматике сопротивления* и непременно подлежит отдельному анализу.

Примечания

[1] В последние годы философия Л.Н. Толстого получила подробное и аналитическое освещение в ряде монографий, научных статей и диссертаций. Однако в своем большинстве они носят некритический характер. Изъятый из контекста философских дискуссий конца XIX – первой трети XX столетия, Толстой хотя и косвенно, но оказывается, таким образом, непризнанным в качестве философа именно со стороны тех, кто более всего его возвеличивает.

[2] Одно из современных подтверждений возможной практической эффективности и внутреннего морального достоинства такого ответа на притеснение дал И.А. Бродский в Актовой речи, прочитанной в 1984 г. в Колледже Вильямса. См.: *Brodsky J.* A Commencement Address // *Brodsky J.* Less Than One. New York, 1986.

[3] Отсюда понятно, что последовательное и всецелое принятие принципа непротивления злу ведет, как это было в случае с Л.Н. Толстым, к отрицанию государства и каких-либо учреждений государственной власти, включая судебные и пенитециарные. Л.Н. Толстой же продемонстрировал, сколь

далеко может увести такая логика, приписав к перечню начальствующих наряду с императорами, президентами, генералами и проч. также и «профессоров и всяких ученых людей», а среди насилующих простых людей институтов между войсками, флотами и тюрьмами, гильотинами, оказались вписанными... «университеты, балеты, <...> консерватории» (*Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // Философия ненасилия Л.Н. Толстого: Точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 32). Эта последовательность мысли выражала общую социально-философскую установку писателя, по сути дела отрицавшего необходимость социально-институционального порядка человеческого общежития.

[4] *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? Тула, 1989. С. 97.

[5] На последнее указывает Иоанн Златоуст в Толковании на Евангелие от Матфея (15,7).

[6] Наставление в снисходительности к злословящим было, несомненно, оппозиционным Ветхому закону, в котором злословие рассматривалось как преступление. Злословие же в отношение Господа подлежало жестокой каре: «И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословившего вон из стана, и все слышавшие пусть положат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями. <...> и хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришлец ли, туземец ли станет хулить имя [Господне], предан будет смерти» (Лев 24:13–14, 16).

[7] О понятии «область справедливости» в соотнесении со «scope of justice» и ссылками на дисскуссии и ее идейные источники см.: *Прокофьев А.В.* Справедливость и преодоление человеческой природы (метанормативный контекст понятия «справедливость») // Этическая мысль / Под ред. *А.А. Гусейнова.* М., 2003. С. 24–27.

[8] Эти слова, как и сами обстоятельства произнесения их воспроизводят ситуацию страданий Иисуса: на кресте и Иисус обращается к Господу с просьбой о прощении для своих мучителей: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34).

[9] http://www.bible-center.ru/commentbook?comm=brs89&id=ps.

[10] В свете этого сопоставления по-новому высвечивается перфекционистская диалектика заповеди «[Б]удьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48), заповеди универсальной по форме и не абсолютной по содержанию. Здесь заповедуется совершенство в ограниченной области – прощения, милосердия, великодушия.

[11] См. *Fox J.* The Morality of Self-Defence as Basis for Just War Theory // http://www.latrobe.edu.au/philosophy/subject_handouts/semester_2_handouts/wap/wap_claus_2.pdf.

[12] Подробнее о нравственных ограничениях на применение военной силы см.: Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М., 2001.

[13] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н.А.* Философсия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 464–465.

[14] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // Философия ненасилия Л.Н. Толстого: Точки зрения. Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского университета, 2002. С. 70. Не стоит замечания то, что Толстой, в принципе не допуская возможности точного определения характера поступка, который уже по сути начался, называет тем не менее человека с ножом в руке «злодеем»: если характер человека нам понятен, отчего же нельзя предвидеть, хотя бы приблизительно, какой совершится поступок?

[15] *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 170.

[18] См.: *Гусейнов А.А.* Понятие насилия // Этика / Под ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. М., 1999. С. 401, 413.

[17] *Холмс Р.* Ненасилие как моральный принцип // Ненасилие: философия, этика, политика / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 1993. С. 36–37.

[18] *Толстой Л.Н.* Путь к жизни. С. 177.

[19] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви. С. 15.

[20] *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 168.

О.П. Зубец

Об аристократизме

Быть – это быть всем.
Борхес

Человечеству требуется совсем немного для переоценки себя, для включения нового в некий обобществленный всеми людьми образ. Существуют явления, становящиеся всеобщим достоянием совершенно независимо и даже вопреки своей чисто внешней распространенности или доступности. Стоило одному человеку полететь в космос, как летающим в космос стало все человечество. Но если присутствие тех или иных моментов в этом общем образе окрашено чувствами гордости, ожидания, мечты или устремленности, то иные сопряжены с тоской, ностальгией и ощущением исторической и социальной невосполнимости. Именно к таким обретениям человечества можно причислить аристократизм. Речь идет о тех нормативно-ценностных отношениях, которые коренились в особом жизнеустройстве и взаимоотношениях с миром, реализованных аристократией. Не реальной, исторически конкретной аристократией, а специфическим субъектом ценностного творчества. Аристократизм выступает в этом случае первоначально как особое состояние ценностного сознания, которое при ближайшем рассмотрении оказывается его сущностной основой.

Христианская средневековая мораль была сословной, корпоративной. Так, «добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными – крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе – равные перед Богом – они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю»[1]. Но в этой гармоничной иерархии нет определенного места для аристократа. Он стоит вне служения и призванности к нему. Ни служение Богу, ни королю, ни прекрасной даме не является аристократическим призванием. Аристократ не ищет места в этом ряду, то есть в социальном пространстве своего вре-

мени, т. к. он вообще существует в ином пространстве. Это пространство его рода, его истории, отгороженное от мира стеной его замка. Если рыцарь осуществляет себя в пути, на густозаселенной средневековой дороге, то аристократ существует лишь в пространстве своего замка, впитавшего историю рода.

Стена замка – это не только материальное военно-стратификационное сооружение. Это в огромной степени явление, играющее духовно-организующую роль, основа и условие определенного жизнеустройства и мировосприятия. Средневековая стена вообще является важным элементом культуры: она отделяла монастырскую жизнь от мирской суеты – два существенно различных ценностных пространства. Порой она разделяла целые культуры, как это было с Великой Китайской стеной или Стеной Адриана в Британии. Построение стены означало не просто защиту от врага, но возможность созидания, устроения жизни. Причем жизни, отличной от мира за стеной, воплощающей иные, свои ценности. Иными словами, сосуществование различных ценностных миров в Средневековье было возможно благодаря пространственной отгороженности и защищенности, даваемой стеной замка или монастыря. Именно она позволяла существовать и в мире общем для всех, и в своем, особом. Причем значимость последнего была несоизмеримо выше. Монастырь – это наилучшее место для служения Богу и приобщения к нему. А замок аристократа? Для каких жизненных и личностных задач отгорожено это возвышенное (в буквальном смысле) место?

Ограниченность пространства замка лежит в основе оформленности или чувства формы как одной из «коренных интуиций», несущей в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд (А.Л. Доброхотов). Томас Манн называет это чувство формы аристократическим в смысле способности поднимать дух над всеми типами материально-реальной обусловленности. А.Л. Доброхотов выделяет следующие этические достоинства формы: она одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, требует дисциплины и меры, что воплощается в стиле, ритуале, нравах, речи, жестах, ритмах жизни, безразлична к конкретному интересу субъекта, и в этом смысле

внесословна, т. е. может стать основой общих ценностей и кодексов. «Не случаен лейтмотив пушкинской политической мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс»[2].

Истоки аристократического ценностного сознания обнаруживаются в гомеровском героическом обществе. Герой античности лишен способности судить со стороны, для него нет внешней точки зрения, которая принадлежала бы ему самому, а не врагу или чужаку. Его идентичность себе самому выражается в предельной конкретности всякой ответственности, которую он несет перед своей семьей или родом. Его существование обретает ценностную напряженность перед лицом судьбы и смерти, и в этом он сопряжен богам, а не другим людям. Свое развитие эта особенность ценностного сознания получила в античном аристократизме: в лице величавого и по праву гордого, так же независимого от внешней оценки и почестей. Образ жизни и мироощущение вождей варварских племен стали переходными к формированию аристократизма как полного и самодостаточного бытия, бытия в замке.

Замок так же важен для аристократического мироощущения, как конь для рыцаря. В сознании вождя варваров были слиты два понятия – быть воином и быть свободным членом общества[3]. Конь и меч – воплощение свободы и пути, странствования. Замок – символ противостояния и неприступности, неизменности и несокрушимости. Рыцарь опускает забрало перед боем, но в странствии своем он открыт и существует в потоке бредущих по дороге: монахов, паломников, солдат, нищих, королей с целыми свитами. Отгороженный, отделенный от этого движения житель замка, с одной стороны, является отправной и конечной точкой движения, но с другой – он оторван от этого движения, противостоит этой общественно-политической, дорожной жизни.

Замок обычно строился на вершине горы и воплощал не только неприступность, но и отгороженность, отделенность, непрозрачность, и более того – возвышенность, вознесенность по отношению к окружающему пространству. Про аристократа говорили: «У него есть башня». Это возвышенное положение воплощалось не только в направлен-

ности взгляда, но и в вершинном, башенном существовании в мире ценностей. Кроме того, как писал Шатобриан, самый ничтожный владетель считал себя равным королю, «такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не обязан повиноваться кому бы то ни было. Аристократия притесняла свободу прочих людей и всегда была врагом королевской власти»[4]. Противостояние аристократии всей средневековой иерархии служения отмечает и Бердяев. Аристократия антигосударственна. Государственный абсолютизм всегда вырастал в борьбе с аристократией и ее привилегированными свободами. «Настоящая аристократия образовалась не путем накопления богатств и власти и не путем функций, исполненных для государства, а путем меча... Можно было бы даже сказать, что свобода аристократична, а не демократична. Подъемный мост был защитой... свободы от общества и государства»[5]. Стена замка оказалась той границей, которую общество не хочет признать в отношении человеческой личности. Она позволила осознать личное достоинство и честь, открыть особый тип ответственности, о чем мы скажем чуть позже, т. к. трудно еще раз не процитировать Бердяева: «Аристократическая природа, как и гениальная природа (гений есть целостная природа, а не только какой-нибудь огромный дар), не есть какое-либо положение в обществе, она означает невозможность занять какое-либо положение в обществе, невозможность объективации»[6].

Но объективация для владельца замка (и самого себя) есть существование в знаковой системе, в культуре называния и определения[7]. Имя присваивается всему: мечу, коню, замку, комнатам и переходам замка, уголкам сада, деревьям. Называние есть акт обретения лица, индивидуальности. Но называние есть и обозначение рода, выход за рамки индивидуальности личности к индивидуальности истории. Более того, это еще и выход за пределы собственной телесности, когда пространство вне меня через имя становится частью моей личной протяженности. Личностное пространство (даже в научно-психологическом смысле этого понятия) раздвигает свои границы, включая все индивидуально поименованное.

Стена замка при этом становится новой границей телесности. Умирание средневековой культуры осуществляется в том числе как разыменовывание, о чем пишет Ролан Барт: «Буржуазия уступает фактам, но непримирима в вопросе о ценностях; она подвергает свой статус настоящему *разыменованию*, и ее можно охарактеризовать как *социальный класс, не желающий быть названным*»[8]. Жизнь внутри замка вовсе не статична, но ее движение совсем иного рода, движение путника в его служении вере, королю и даме. Аристократическое существование выражается в оживлении реального мира идеей, в том, что Ницше называет ценностным творчеством, в превращении природы в историю. Это последнее есть своего рода языческое одухотворение, в котором природа оказывается частью личностной биографии, когда название местности, холмов и лесов становится частью родового имени и сами они обретают имена в честь тех или иных биографических событий. Природа становится свидетелем и участником истории и в этом обретает собственную индивидуальность. Мир выступает как знаковый и наименованный. Точно так же обязательному наименованию подлежит всякая вещь, ибо она обладает индивидуальностью. Буржуазия распространяет свои представления, натурализуя их, воспринимая себя и другого в качестве Вечного Человека. Аристократ стремится наименовать себя и все вокруг, всему придать особенность, и в первую очередь знаково определить самого себя, представить себя в качестве знака, который творит новые знаки и придает осмысленность и связность миру. Каждый его поступок, действие, жест есть лишь символы его особенного ценностного существования, но это знаки особого рода, по которым нельзя судить о субъекте, т. к. только он своим существованием придает им характер знаков, иными словами, они не могут быть прочитаны никем, кроме того, кто их создал или воспроизвел. Они не являются посланиями миру вне замка, они есть лишь способ существования замковой жизни. Аристократ сохраняет себя и свои ценности в вербальной истории, и они воспринимаются иными социально-нравственными субъектами в их вербальной откровенности. Если буржуа превращает реальный мир в образ мира,

Историю в Природу (Р. Барт), то аристократ превращает идею, образ в реальность, Природу в Историю.

Долгая часть человеческой истории была связана с возможностями обозначить и защитить свое пространство, свою территорию, когда мир внутри стены и вне ее порой достигал в своем различии вселенских, космических масштабов. Переход через границу означал утрату или обретение прав и обязанностей, превращение из субъекта в объект и наоборот, погружение в иной ценностный мир – превращение себя в иного или возвращение к себе. Таким был античный полис и средневековый город-крепость. Но в этих случаях выделенным оказывалось пространство социально-политической и экономической жизни, в то время как аристократический замок воплощал и реализовывал отгороженность от социально-экономического пространства, от логики странствий и ценностей служения и осуществлял своего рода поворот к индивидуальности и выделенности истории семьи.

Монастырская отгороженность возникла как форма, позволяющая воплотить в жизнь ценности аскезы, служения Богу и отрешения от мирского. Это была скрытая форма признания значимости, соблазнительности и красочности жизни за стенами монастыря. Мир находится за стенами монастыря, во всей своей неподатливости и греховности. Уход в монастырь есть отрешение, даже если он совершается ради высокого и подлинного служения и спасения души.

Стена замка отделяет не от мира, а мир от ничто, от низкого, не ценного, бесцветного, не поименованного, не существенного и не существующего. Это ничто протяженно, но для времени оно есть пустыня, равнина без значимых для взгляда точек. В монастыре человек стремится приобщиться к подлинным ценностям, существующим выше и вне него. В замке ценности существуют только в своем личностном воплощении, олицетворении. Мужество, достоинство, честь, справедливость существуют и понимаются лишь как мужество, достоинство и честь определенного человека. Своим существованием он извлекает их из тьмы предания, они значимы именно в качестве ценностей и добродетелей конкретного героя цен-

ностной истории. Он придает им бытийственность, тогда как в монастыре человек обретает бытийственность через служение ценностям. Предшественников протестантской трудовой морали М. Вебер находит в монашеской нравственности: в обоих случаях посюсторонние вещи употребляются лишь для какой-то пользы, а потусторонние любимы ради них самих. Как пишет Ханна Арендт, «в обоих случаях возрастает власть над вещами мира, благодаря дистанции, пролегающей между человеком и миром, т. е. благодаря отчуждению от мира»[9]. Власть аристократа над вещами есть лишь его власть над самим собой, т. к. он сам и придает вещам мира значимость, индивидуальность и бытийственность. Не увиденное и не оцененное им просто не существует.

Аристократический ценностный мир обретает опору в определенных знаковых действиях, своеобразных спектаклях и, в то же время, практиках, воспроизводящих ценности в виде ряда зримых образов и поступков. Такими ценностными практиками являются охоты, турниры, пиры и даже «gardening» – возня с растениями карикатурного английского аристократа. Эти практики не имеют собственно утилитарного значения в явном виде. Это не просто не работа, это еще и не повседневность. Это воплощенная *праздничность* как сторона *праздности* – одной из центральных ценностей аристократизма, за которой скрывается, с одной стороны, преемственность с образом жизни воинственных германских племен, погружавшихся в полную праздность между походами и набегами, а с другой – неограниченные возможности свободного времени личностного развития. По словам М. Бахтина, «праздничность измеряет пошлость и будничность будничности»[10]. Праздничность вырывает из автоматизма повседневности, делает чисто вербальную ценность зримой, реальной – воплощенной и необходимой. Это своего рода театрально-магическое действие, в котором мужество и достоинство находят выражение и признание. В сущности, герой такого действа, вокруг которого оно центрировано и чью личность оно приоткрывает и частично создает, не нуждается в особо героических свойствах. Как обнаруживает Х. Арендт, мужество не

сводится обязательно или первично к готовности взять на себя последствия за сделанное: мужества требует уже решение выйти из приватного круга потаенности и показать, кто ты собственно есть, т. е. выставить самого себя. Но аристократическое существование во многом вообще лишено этой приватной потаенности, и выставление самого себя есть способ аристократического существования с самого детства. Потаенность и невыставленность невозможны там, где человек осуществляет то, что может быть названо инициативой. Будучи преемником древних вождей, он инициирует всю жизнь замка, что для него во многом совпадает с инициированием самого себя. «Однако сила того, кто берет на себя инициативу, поистине придающую всю крепость крепкому, дает о себе знать только в этой инициативе и во взятом тогда на себя риске, не в действительном достижении»[11]. Величавая ответственность аристократа не есть суетливая ответственность за результат, за то, что вне замкового пространства. Для него непостижимы были бы мучения ситуативного морального субъекта. Он ответственен лишь за исполненную роль и лишь за обустройство замка, т. е. самого себя. (Остатки этого обустройства сохраняются, если бы можно было так сказать – ностальгируют, в исключительной щепетильности и консервативности современной английской аристократии в отношении одежды, устройства дома и распорядка жизни)[12]. Попробуем реконструировать результат и устремления этого обустройства.

Человек, отвечающий за себя, как вершину истории. Основа аристократической ответственности заложена в характере течения времени замка: это время не линейное, оно движется по спирали, как бы сужающейся кверху, превращающей ныне живущего в болезненный сгусток всей предыдущей истории его рода. Именно в нем оживают родовые портреты, его глаза видят привиденческую оживленность замковых коридоров. Для жителя замка подлинная бытийственность, осмысленность, оживленность основана на вечном возвращении, бесконечном повторении одних и тех же сюжетов в исполнении все новых поколений. Родовое уродство есть подлинная красота, ибо оно не случайно. Einmal ist Keinmal: единожды – все равно

что никогда. У Милана Кундеры «Чего стоит жизнь, если первая же ее репетиция есть уже сама жизнь?.. набросок к ничему, начертание, так и не воплощенное в картину»[13]. Если же в твоем лице история проигрывает единственную возможную драму, многократно сыгранную на фоне тех же стен, то в этом мире вечного возвращения на всяком поступке лежит тяжесть невыносимой ответственности. Это ответственность не перед кем-то, ибо зрители этой драмы воплощены в самом актере, породили его со всеми его уродством и красотой, благородством и низостью. Сцена окружена высокой каменной стеной, и не существует взгляда со стороны, нет источника оценки, облегчающего ответственность. Король ответственен перед Богом и подданными. Житель замка ответственен перед сконцентрированной в нем историей. Он ее сгусток, вершина.

Человек обещающий. Ф. Ницше определял человека как животное, смеющее обещать. Сознание силы и свободы позволяет давать слово. Но аристократическое обещание есть воплощение господства над собой: такого господства, которое признает достойным себя как добро, так и зло, как сдержанность, так и страсть. Суть обещания не в том, что будет совершено определенное действие, а в том, что оно будет совершено определенным человеком со всеми его возможностями и непредсказуемостями, что именно он выйдет на бой с судьбой и с внешними обстоятельствами, которые, в сущности, ничто. Это обещание основано на том, что замок стоит и будет стоять, что бы ни происходило в природе и человечестве.

Человек прощающий. Прощать в определенном смысле дело не человеческое. Аристократическое прощение обращено на то, что вне замка. Это прощение Ничто, ценностной пустоты в том, что она не может быть не прощена. Не прощаемое есть значимое, и прощение есть лишь акт определения границы между значимым и незначимым. Конфуций считает важным качеством благородного мужа то, что он всегда винит себя, а не другого. Но в основе этого принятия всей ответственности на себя и изначального предпрощения другого лежит отказ другому в праве и способности быть нравственным субъектом. Вождь, полководец, создатель, тот, кто принимает решение, берет на себя

и вину. Но он в то же время изначально невиновен, как не может быть виновен создатель мира в его несовершенстве. Он не осуждает творение, ибо оно тварно. Но он не осуждает и себя, т. к. он несводим к единичному творению, а способен на создание бесконечно иных миров. Взятие ответственности есть подспудно признание своей свободы и возможности творить и доброе и злое.

Человек судящий. Когда коммуна средневекового города принимала нового жителя, то заключала с ним своего рода договор о том, что он не будет самостоятельно, индивидуально использовать силу для установления справедливости. Эта функция передается сообществу. Аристократ не передает и не может передать этой функции, т. к. по отношению к самому себе только сам человек может быть окончательным судьей и палачом. Исторически традиционно он вершит суд внутри замка, он гарантирует справедливость собственных решений лишь собственной справедливостью, достоинством своей личности, а не внешними законами. Он творит новые прецеденты или вспоминает старые, не желая надличностных обобщений в законах. Дуэль – след этой привилегии аристократов не отчуждать свое право на справедливость в пользу государства, церкви и т. п. Не случайно и не из гуманизма она вызывала такое осуждение и запрет с их стороны. Аристократ осуществляет свой суд, не выходя за границы своего ценностного мира – исходя из собственных представлений, отношений, мудрости или своеволия, а не как посредник между законом или высшей истиной и людьми.

Неторгующий человек. Товарный рынок собирает на публичной площади не личности, а производителей, и даже не *кого*, а *что*. По К. Марксу, рынок исключает из публичной сферы все личное и оттесняет собственно человеческое в приватную сферу семьи, дружбы или любви. Но для аристократа публичность есть лишь форма развертывания своего личного Я, и в этом смысле пространство замка (несводимое к семье) и есть сфера аристократической публичности, разворачиваемой во времени. В Средневековье человек не мог быть посвящен в рыцари, если кто-то из его предков занимался торговлей. Для людей войны, завоевателей ценности и правила торговли

были неприемлемы не только духовно: эта неприемлемость была институализирована. Еще в XIX веке в Польше аристократ, согрешивший торговлей, лишался своих привилегий. То же наблюдалось и на Востоке, например в Японии. Исследователи ценностно-нормативных систем даже выделяют две основные группы ценностей – стражников и торгующих – по их явной противопоставленности друг другу не только в истории, но и в современном обществе, даже внутри индустриально-городской культуры[14]. В аристократизме отвержение торговли имеет явно выраженный моральный характер: важно личное неучастие в торговых отношениях, т. к. это перерождает моральный облик и совершенно несовместимо с фундаментальными аристократическими ценностями. Иное дело, если другие люди участвуют в торговле, подобно тому как они выполняют другие работы по обеспечению повседневной жизни. Главное – личное неучастие. Оно и невозможно, т. к. выгода совершенно выпадает из системы аристократически значимого.

Человек дарующий. Заработанное не имеет подлинной значимости, т. к. является результатом внешних законов, права, рынка, договоров и т. п. Подлинной ценностью обладают лишь дары – то, что окрашено личным отношением и выбором. Но дарение для аристократа однонаправленно и осмыслено как щедрость. Дарение определяет границу между Нечто и Ничто, между возвышением замка и ценностной плоскостью вне его. *Щедрость*, осуществляемая в даре, не есть некий нормативный ориентир, которому можно соответствовать или не соответствовать. Это вообще единственно возможное отношение между всем и пустотой. Дарение не ожидает, не предполагает никакого ответа: оно подобно лучу света, уходящему и исчезающему в темноте. Щедрость – своего рода символ полноты бытия. Как нравственное явление она воплощает не отношение человека к человеку, а лишь отношение человека к самому себе.

При сравнении ценностей стражников и торговцев Джейн Джейкобс замечает, что верность в одном и честность в другом случае являются как бы ценностями от противного. Потребность в них порождена реальным стрем-

лением нарушить соответствующие правила. Это, можно сказать, компенсаторные ценности, стоящие особняком и имеющие более идеологический, чем нравственный характер. Но аристократ, стоящий вне системы служения, воспринимает верность как верность себе и роду или замковой традиции. Это верность не внешнему, но внутреннему пространству замка. Если рыцарство есть «отрешение от самого себя» (Майстер Экхарт), стремление стать орудием Бога, истины и справедливости, то аристократизм есть утверждение себя вопреки королю и Богу, служение воплощенной в отдельной личности истории.

Непрофессиональный человек. Аристократизм отвергает профессиональную работу – она ограничивает свободу и ведет к торговым отношениям. Собственно праздность не есть отсутствие деятельности, это лишь иная деятельность – воспроизводство личности и рода в ней и через нее. Неприятие профессионализма не входит в противоречие с рядом навыков, знаний, опыта традиционного аристократического набора. Они лишь не должны продаваться или делать человека зависимым от них каким-либо иным способом. «Работа может быть сколь угодно важной чертой человеческого обмена веществ с природой, но это не значит, что всякий человек обязан и работать; он прекрасно может заставить работать за себя других, никакого ущерба его человеческому бытию от того не случится»[15]. (Обращение к Х. Арендт не случайно: она исключительно ярко и глубоко теоретически воспроизводит, главным образом, аристократические ценности, хотя и не обозначенные традиционно.) Но человек не может включиться в мир людей и его историю без слова и поступка. Именно это *необходимое* реализуется в аристократизме: он воплощает волю, знаковость и способность поступать, т.е. инициировать жизнь. Но при этом поступок является лишь знаковым выражением человека, содержание которого придается ему именно действующим субъектом, а не извне этой системы «человек – поступок». Человек творящий становится сыном собственного произведения (даже худшие произведения намного ценнее авторов), существом тварным. Творец видит себя в своем творении ограниченным (П. Валери). И эта ограниченность становится зна-

чительнее самого автора. Аристократическое неприятие никакого профессионального созидания есть невозможность стать рабом собственного творения и самого себя, стремление остаться свободным. Поэтому аристократический поступок ничего не говорит об авторе; наоборот, автор все говорит о поступке. Важно не деяние, а тот, кто его совершает. Человек придает ценность поступку. Даже в созидании самого себя – в своей телесности, в формах замка и сада, галстука и осанки – аристократ сохраняет свою независимость и первичность: только из его рук они обретают свою аристократичность, становятся знаками. Уместно вспомнить, как настойчиво разрабатывает Франклин систему действий, создающих в глазах окружающих образ человека, «заслуживающего кредита», т. е. стучащего молотком с раннего утра.

Известно, что в античности профессиональный труд вызывал презрение и Аристотель стыдился, что был сыном врача. В раннесредневековых «Books of Customs», если ремесленник богател и хотел стать свободным человеком, он должен был отказаться от своего ремесла и избавиться от всех инструментов в своем доме. (В дальнейшем это правило было перевернуто и человек становился горожанином в качестве члена ремесленной гильдии.) Действительно, человек может входить в сообщество людей именно в качестве человека, а не ограниченной функции своей профессии с ее частными интересами и узким взглядом. Аристократизм воспринял эту ценностную установку, отвергая узость всякого профессионализма. (Узость самого аристократа видна лишь буржуазному демократу, для которого человек существует как существо политическое или участник всеобщей рыночно-производственной машины.) Невозможно превратить замок в специализированную мастерскую, как невозможно лишить мир способности простираться в бесконечность.

Человек праздный. Возвеличивание труда – достаточно позднее изобретение человечества. И в античности, и в Средневековье именно праздность воспринималась как нормальная и благая жизнь. «Если с трудом, кто смог бы сделать хорошо?»– задается вопросом Пиндар. Все слова для труда в европейских языках исконно означают

муку[16]. У Аристотеля одна нужда заставляет побежденных работать руками. Для христианства и нищенство – вполне достойный способ поддержания жизни. В поте лица едят свой хлеб те, кто никак иначе не может помочь себе. И в монастыре труд воспринимается как форма аскезы. Труд есть наказание за грехопадение. Фома Аквинский утверждает, что «созерцательная жизнь в абсолютном смысле лучше, чем деятельная жизнь»[17]. В истории культуры эта мысль неоднократно принимала вид своеобразного страха нравственно чуткой личности перед жизненной активностью, чреватой злом, унижением и ущемлением другого. Таков был Дельвиг – ленивый мудрец; таким описан (или понимаем) Илья Ильич Обломов. Как и во многих других моментах, аристократизм лишь в более ярком, концентрированном и оформленном виде выразил ценностное устремление человечества.

Богатый человек вне богатства. Уже Демосфен определил внеэкономический смысл богатства: «Много рабского и низменного заставляет свободных людей делать нищета» (Оч. 57,45). Аристократизму совершенно чужд рыцарский обет бедности, но богатство есть для него лишь почва, условие, средство поддержания образа жизни. Исторически аристократические владения были связаны с войнами, захватами, грабежами. Иной способ их появления не включен в разряд значимых и достойных (оценка даров тут весьма неоднозначна). Подобно тому как достойно появление на пиршественном столе убитого накануне оленя, но не интересно, откуда возник на нем хлеб. Вино из собственных подвалов имеет также привкус охоты: поиска, игры, индивидуальности и риска. В любом случае для вождя воинов богатство или бедность лишь временные состояния и не могут определять его личностные достоинства. Как раз наоборот, последние определяют способность к завоеванию, присвоению и устроению. Замок – это не конец завоевания, а начало, порождающее весь мир. Это точка, в которую упирается ножка циркуля, при том что размер окружности не ограничен. Аристократ принимает богатство как принимает всякий человек наличие почвы под ногами и возможность ходить. Но даже если эта возможность исчезает, богат-

ство не становится ценностью, т. к. ценностная основа великолепного выезда и чистой рубашки одинакова. Так же несущественен размер дара. Все это не вещественные реалии, а знаки одного и того же.

Золотое правило, обращенное ко времени. Предпосылкой золотого правила является равенство людей, даже если оно выступает как чистое стремление быть принятым в мире людей в качестве человека. Оно предполагает заранее содержательно не установленное отношение к Другому и наличие желания, что бы другой отнесся к тебе определенным образом, а также допущение, что второе может быть ориентиром для первого. Но аристократическое сознание не примысливает Другого в этом качестве. Смотрящий с самой высокой точки замка не может требовать такой же направленности взгляда от стоящего у его стен, творец не может ожидать от сотворенного отношения, подобного собственному. Положение вождя таково, что он может делать другим и самому себе то, что никто другой не способен и недопущен делать. Другой аристократа пребывает внутри замка, что позволяет ему быть субъектом морали в ситуации отсутствия Другого в общепринятом смысле. Этот внутренний Другой есть совокупность знаков, поступков, оценок – всего нравственно-исторического опыта замка. В таком случае золотое правило могло бы принять иной вид: отнесись к будущему (т. е. поступай) так, как ты желал бы, чтобы прошлое отнеслось к тебе, или поступай так, чтобы ты стал для будущего тем, чем для тебя является твое прошлое. Поступай с другим, т. е. с самим собой, так, как бы ты хотел, чтобы с тобой поступил персонифицированный опыт рода. В сущности, любое деяние, направленное как бы на другого, в первую очередь направлено на самого деятеля, выражает его отношение к самому себе. Внешний мир не интересуется мотивом, тем более что он для него недоступен. Моральное и есть отношение человека к самому себе, устроение самого себя в пространстве собственной биографии.

Человек эстетизирующий. Исследование охотничьих первобытных племен показало, что они заняты добыванием пищи лишь три дня из семи, а все остальное время посвящают созданию украшений из раковин, бесконеч-

ным рассказам и пересказам преданий, игре на барабанах и расписыванию окрестных скал. Аристократизм, реализующий ценности и возможности праздности, воплотил в себе это стремление эстетизировать жизнь и мир. Оно выступает в качестве оформленности бытия: значимое является в то же время и знаком, т. е. определенной содержательной формой. Даже лицо не может быть простой природной телесностью. Лицо – это знак принадлежности роду и истории, своеобразный символ связи прошлого и настоящего. Чем более оно родовито-индивидуально, чем явственнее, преувеличеннее выступают на нем фамильные черты и индивидуальное своеобразие характера, тем достойнее это лицо-маска[18]. Не может быть значим общий стандарт красоты, если он предполагает потерю родовой индивидуальности. (Чем породистее собака, тем извращеннее, изысканнее ее формы, тем дальше уходит она от исходной природы.) Лицо-маска несет в себе символику культуры, имеет выражение. Оно обозначает, оформляет личностное достоинство. И замок имеет свое индивидуальное лицо, свои цвета и герб. Оформленность значительна и значительно то, что оформлено. Имеет свою форму течение дня, и года, и жизни. Чувство формы рождает ценность жеста и театрализует все, что имеет значение. Й. Хёйзинга пишет: «Средневековое сознание не могло выражать и воспринимать душевные движения, не прибегая к персонификации»[19]. Нравственные понятия становятся аллегориями, героями разыгрываемых спектаклей. Они могут сталкиваться и спорить друг с другом, драться на турнирах. Они становятся жителями замка, участниками его мистерий. Эстетизированная моральная рефлексия ставит человека наравне с моральными понятиями и чувствами, с одной стороны, приземляя и уравнивая их, а с другой – включая человека в своеобразное отношение диалога с ними и несводимости себя к ним. Эта отстраненность от нравственных понятий своей эпохи и их приземленность, очеловеченность, лишает их потусторонности, превращает в жителей замка, героев родовой истории, в потомков духовных поисков предков, их грехов и возвышений. Такое аллегорическое моральное сознание, в котором добродетель отличается от греха цветом одежды или

кожи, создает мироощущение, отличное от христианских идей греховности, спасения и божественной благодати. Человек участвует в нравственной мистерии не только наравне с ценностными понятиями и образами, но он и режиссер этой мистерии, ее художник и зритель, знающий весь ход сюжета. По коридорам замка бродят привидения – совесть рода. Совершивший злодеяние не может умереть: он не только страдает сам, но неутомимо пугает все новые поколения.

Человек «по праву гордый» (Аристотель). Позволим себе здесь снова обратиться к Ханне Арендт, т.к. сила ее высказывания сама по себе является агрументом. «Цельность личности, утверждаемая лишь актуализацией и артикуляцией того, что дано, даровано с рождением, держится и поддерживается тем, что мы обычно называем гордостью. Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное кто превосходит по величию и значимости все, что личность способна обеспечить и осуществить. "Пусть врачей, кондитеров и прислугу больших домов судят по тому, что́ они сделали, и даже по тому, что́ они намеревались сделать; о самих господах судят по тому, что́ они есть". Гордиться сделанным тобой – до этого может опуститься только пошлость; те, кто оказывается готов настолько опуститься, становятся рабами и пленниками своих собственных способностей. Постыднее быть рабом самого себя, чем слугой кому-то другому»[20]. Но гордость личным *кто*, не объективированным и не выявленным в произведении, поступке, возможна лишь как внутреннее состояние личности, ее самоощущение, исходное и предпосылочное для прихода личности в мир. Это не гордость перед кем-то. Это своего рода ценностный акцент, выявление первичности для ценностного сознания отношения к самому себе как смыслосозидающему и оживляющему центру[21].

Аристократизм явился своего рода вершиной ценностного движения, начатого еще в Древнем Китае и античном мире и оборванного в Новое время. Именно в силу своей оборванности оно сохранило свое вершинное значение. Уже в античности осознавалась первичность деятеля по отношению к деянию (например, Периклом – у него слава

не связана с общезначимыми масштабами повседневного поведения, а выражается и добрыми и злыми делами). Аристотель различает результат и отдельную от него энергию (деятельность). Аристократизм есть своего рода жизне- и ценностно порождающая энергия, рождаемая исключительным в силу его историчности субъектом.

Еще в античности формируется и формулируется антипод аристократизма, получивший наименование мещанства. Их противостояние обнаруживается как результат некоего размежевания ценностей, их прямого противопоставления друг другу. Ценностный мир одной эпохи как бы разрывался, растягивался до максимального напряжения, когда фиксируется не просто иное, а прямо противоположное ценностное устремление. Это напоминает действие двух разнозаряженных пластин при поляризации. Такое достаточно уникальное событие не порождало особых теоретических или индивидуально-нравственных проблем в силу социальной фиксированности и ролевой определенности. Лишь в Новое время, когда социальные преграды становятся все более прозрачными, возникает ситуация ценностной неопределенности, когда мещанин обнаруживает себя во дворянстве, а стены аристократического замка превращаются в историческую достопримечательность. На смену странствующему рыцарю приходит «self-made man» – человек, создающий себя, но не в качестве себя, а в качестве успешной функции общества или ситуации, в которой он оказывается в силу рождения или жизненных катаклизмов. Это человек, который приспосабливается и выживает (Робинзон Крузо), который совершает свое восхождение к социальному и материальному благополучию. Порой это человек риска, поклонник новизны, а не традиции, он открывает новые миры, не делая их своими. Но на этом пути есть статичное пространство, заводь, замкнутое, но, в отличие от замка, совершенно незащищенное пространство, в котором укрывается житель новой эпохи, подобно тому как в нем укрывался незащищенный и зависимый от собственных усилий герой Гесиода и Эзопа. Не он творит мир, но сам сотворен и не защищен. Аристократическое бытие есть бытие всем, мещанское – быть ничем, т. к. ничто наиме-

нее ранимо и страдательно (Эзоп говорит об этом вполне откровенно).

Не праздность, а трудолюбие и профессионализм, не гордость, а скромность, не щедрость, а бережливость, не подаренное или завоеванное, а заработанное, не эстетизированное, а антиэстетическое (по поводу чего так переживали критики мещанства в XIX веке), не дарение, а благотворительность, благодеяние[22], устремленность к богатству и т.д. – это ценностные откровения Ничто. Ничто стремится стать чем-то, опредметиться в профессии или произведении, в стоимости или в моральной идее, обрести лицо через взгляд извне «стараются внушить о себе хорошее мнение, хотя сами о себе его не имеют» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Ф. Ницше. Соч. в 2 т. / Под ред. К.А. Свасьяна. – М., 1990. Т. 1. С. 261).

Осуществленное аристократизмом возвышение человека, а в сущности, своего рода собирание всех ценностных обретений разных культур, в которых человек оказался способным отнестись к миру как к самому себе, а к себе, как к всеобщему, сохранилось в ценностном сознании человечества не только в силу его содержания. Ценностное сознание не создает множественности бытия: оно включает в себя все значимое. В этом смысле оно может быть только всем, в котором нет отдельного, выделенного субъекта. Последний может существовать, только слившись со всем миром значимого, создавая его как себя, как свою ценностную протяженность. Именно это глубинное основание ценностного мира воплощает аристократизм и из него вытекает его содержательная определенность.

Примечания

[1] *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания. В кн.: Этическая мысль М.: ИФРАН, 2000. С. 77; наст. изд. С. 203.

[2] Там же. С. 86

[3] См.: *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства М.: Прогресс, 1987. С. 188.

[4] *Руа Ж.Ж.* История рыцарства. М.: Алетейа, 1996. С. 27.

[5] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 106.

[6] Там же. С. 108.

[7] Это не объективация в социальных отношениях, как ее понимает Н. Бердяев, не в зоне иерархизированной публичности Средневековья и не в публичности античного полиса.

[8] *Барт Р.* Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. С. 265.

[9] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 333.

[10] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 359.

[11] *Арендт Х.* Указ. соч. С. 250.

[12] В одной современной энциклопедии аристократия определяется как власть не лучших, а носящих ворсистые шляпы и чистые рубашки. Впрочем, такое определение может быть развернуто во вполне философски убедительное.

[13] *Кундера М.* Невыносимая легкость бытия. СПб.: Амфора, 2000. С. 12.

[14] См.: *Jacobs J.* Systems of Survival. London: Hodder & Stoughton, 1993.

[15] *Арендт Х.* Указ. соч. С. 230.

[16] *Арендт Х.* Указ. соч. С. 64, сноска 40.

[17] *Фома Аквинский.* Summa theologica 11 2, 181, 1; 2.

[18] Лицо как знак может быть прочитано, расшифровано лишь как вторичное по отношению к личности. Известно, что одни и те же черты могут восприниматься как выражение благородного ума или преступных страстей – лишь восприятие их как принадлежащих определенной личности придает им ценностно-знаковую определенность. Так же и поступок не может быть ценностно интерпретирован вне личности его автора, но лишь из нее – что и выражает аристократизм.

[19] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья М.: Наука, 1988. С. 126.

[20] *Арендт Х.* Указ. соч. С.280.

[21] Аристотель пишет: «...а для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее ничтожно. Вот почему величавые слывут гордецами» (EN, 1124a, 18–20). Добавим и наблюдение Шатобриана: «Феодальное правление вселяло сильную гордость в сердца людей, самый ничтожный владетель, самый мелкий землевладелец и обладатель рабов считал себя равным королю; такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не обязан повиноваться кому бы то ни было» (*Руа Ж.Ж.* Указ. соч. С. 26–27).

[22] Дарение не несет на себе печати морального деяния, подобно благотворительности, тем более что оно вообще исключает Другого как значимого субъекта. Поэтому оно не обременено противоречиями и сомнениями, свойственными филантропии.

М.А. Корзо

Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени

«Мои прихожане не ангелы, но грешные, безнравственные и злые мужчины и женщины (как, впрочем, не только в моем приходе, но и во всем мире), живущие и поступающие вопреки десяти заповедям и светским законам, которые никогда не прислушиваются к голосу разума и не внимают моим наставлениям», – жаловался в конце XVI века лютеранский проповедник из Саксонии[1]. Не только деятели Реформации, но и представители католической церкви, а также светских властей выражали в ту эпоху озабоченность состоянием нравов в обществе, говоря о необходимости их реформирования, используя в этих целях широкий спектр методов: от воспитательного воздействия до репрессивного.

Методические усилия Церкви и институтов светской власти по укреплению нравственных устоев европейского общества раннего Нового времени рассматриваются в историографии как составляющие процессов социального дисциплинирования (*Sozialdisziplinierung*). Данное понятие, генетически восходящее к трудам Макса Вебера[2], было впервые сформулировано Герхардом Ойстрахом, который рассматривал феномен социальной дисциплины только на макроуровне, видя в нем продукт формирующегося абсолютистского государства[3]. После него внимание исследователей новоевропейского общества все чаще обращалось к проявлениям дисциплинирования на микроуровне, в том числе и в области бытовых нравов и стандартов поведения[4], что и составляет предмет настоящего исследования.

Несмотря на продолжающуюся дискуссию относительно содержательного наполнения понятия «социальное дисциплинирование» и объяснения причин, вызвавших эти процессы, большинство исследователей разделяет точку зрения, что «XVI–XVII вв. были периодом грандиозной акции государственных и церковных властей по усилению контроля над индивидом и обществом, что привело

не только к формированию новых социальных связей, но также *моделей поведения и менталитета*»[5] (курсив мой. – *М.К.*). Контроль охватывал практически все сферы жизнедеятельности человека: семейную жизнь (внутрисемейные эмоциональные связи и интимная жизнь), социальные связи и общение (введение многочисленных запретов, табуирование считавшихся ранее нейтральными с моральной точки зрения действий и поступков; появление новых более строгих правил в области функционирования целых социальных групп), религиозную жизнь и область профессиональной деятельности.

Закономерно задаться вопросом: почему институты Церкви и государства (а в значительной степени – и определенные слои общества) озаботились проблемой укрепления нравственных устоев общества и почему пик внимания к этой проблеме приходится именно на XVI–XVII века? Представляется очевидным, что, несмотря на многочисленные сетования современников, это не было свидетельством реального ухудшения общественных нравов[6]; гораздо более вероятным является выдвинутый Н. Элиасом тезис о том, что новоевропейское общество в определенный момент становится более восприимчивым как к считавшимся до этого нормой формам поведения, так и к нарушению установлений христианской морали[7]. Если обратиться непосредственно к нормам христианской морали (например, в сфере семейно-брачных отношений), то совершенно очевидно, что в XVI–XVII веках здесь не произошло радикальных изменений, зато во всех конфессиональных сообществах налицо усиление контроля за соблюдением этих нравственных требований со стороны верующих.

Ответ на поставленный выше вопрос во многом зависит от того, на каком уровне (государства, церковных институтов, локальных общин и т. д.) анализируются процессы социального дисциплинирования.

Исследователи, выявляющие идейные основания, на которых формировалось абсолютистское государство, объясняли пристальное внимание последнего к проблемам социальной дисциплины и формам ее поддержания в обществе влиянием идей неостоицизма. Г. Ойстрах считает, что

именно неостоицизм с его идеалами разума и дисциплины сыграл бóльшую (чем, например, кальвинизм, по мнению М. Вебера) роль в создании государства нового типа. «Неостоицизм был *практическим политическим движением* (курсив мой. – *М.К.*), возродившим старые стоические ценности, философию воли, самовоспитания и дисциплины. Возрождение политических ценностей Рима сделало *auctoritas, temperantia, constantia и disciplina* центральными понятиями эпохи»[8]. В настоящем исследовании нас больше интересует понятие дисциплины, а она выражалась не только в новой организации (или реорганизации на несколько иных основаниях) общественного пространства, в установлении нового типа отношений государства со своими гражданами, но и в методичном преобразовании окружающей человека природной среды (что также может пониматься как своего рода дисциплинирование)[9].

Критики концепции социальной дисциплины[10] как преимущественно продукта поступательного развития государства утверждают, что в данном случае не учитывается должным образом фактор религиозный, который остается весьма значимым не только в XVI, но и в XVII веке, а также вполне очевидное участие церковных институтов в процессах реформирования общественных нравов. В эту эпоху с особой силой дает о себе знать соперничество светской и церковной властей в вопросе о том, кто из них является источником нормы и осуществляет функции контроля за ее соблюдением[11]. Исход этого соперничества в различных конфессиональных сообществах имел свои особенности.

В ряду причин, ставших для церковных институтов стимулом взяться за нравственное реформирование общества, далеко не последнее место занимает пессимистическая оценка возможностей человеческой природы. Типичная для западной теологии на протяжении почти всего периода ее существования, она оживает в XVI веке с новой силой в связи с очередным всплеском интереса к наследию Августина (который, правда, имел различную степень интенсивности в католической и протестантских теологиях). Общим для всех западных христианских конфессий было убеждение, что коль скоро природа человека не поддается улучшению, то надо с помощью определенных

(зачастую репрессивных) методов ограничить проявления ее греховности. Это достигалось, в том числе, и внешним строгим следованием определенным правилам христианской жизни.

Нет сомнений в том, что указанные выше факторы были между собой взаимосвязаны, и некорректно рассматривать их изолированно друг от друга: идеи неостоицизма активно усваивались (и продуцировались) церковными деятелями, а институты светской власти, контролируя нравственность своих граждан, использовали зачастую религиозную аргументацию[12].

Если говорить о конкретных проявлениях дисциплинирования (в том, что касается сферы общественных нравов), то хотелось бы остановиться на тех способах и институтах контроля, которые затрагивали максимально широкие слои общества и потенциально могли иметь наибольший социальный эффект. За пределом рассмотрения остаются проявления социальной дисциплины на уровне функционирования государственной машины (формирование бюрократии, армии, налоговой системы нового образца, и т. п.).

С определенной долей условности можно утверждать, что проблемой укрепления нравственных устоев общества первыми занялись приверженцы протестантских конфессий. Хотя есть исследования, позволяющие говорить о существовании своеобразного «светского пуританизма» еще накануне Реформации[13]. Дисциплинирование в области нравственного поведения имеет свою специфику в разных конфессиональных сообществах[14]. Каждая конфессия создавала свои институции, осуществлявшие функции принуждения и контроля, хотя, безусловно, надо учитывать также национальную и региональную специфику даже в рамках одной конфессии. У кальвинистов это были главным образом консистории – институт старейшин, осуществлявших функции надзора. Идея их создания принадлежала бывшему доминиканцу, а впоследствии – видному деятелю Реформации Мартину Буцеру (1491–1551)[15]. В их компетенцию входили преступления на сексуальной почве (в том числе, супружеская измена и сепарация), семейные ссоры, случаи богохульства,

неуважительного отношения к властям, небрежительное отношение к религиозным практикам[16]. В общинах лютеран функции контроля выполнялись церковными судами, которые зачастую также именовались консисториями, т. н. брачными судами (*Ehegericht*), прообразом которых послужили средневековые брачные суды епископов, и институтом церковных визитаций, функционирование которого регламентировалось инструкцией для визитаторов Филиппа Меланхтона (1528)[17]. У католиков для этих целей были визитации церковных иерархов, визитации приходского священника, на которого возлагалась ответственность за нравственное состояние своей паствы (что отчасти отражалось в многообразной составляемой им отчетной документации), а также различные церковные практики и в первую очередь – таинство покаяния[18].

Говоря о церковных практиках, хотелось бы подробнее остановиться на исповеди, которая в качестве одного из церковных таинств сохранилась после Реформации только у католиков и была упразднена у представителей протестантских конфессий. Уже после IV Латеранского собора (1215), определившего частоту исповеди для простых верующих и предъявляемые к ним требования, главный акцент в этом таинстве переносится на индивидуальное примирение грешника с Богом, в то время как ранее сильнее был выражен момент примирения грешника с общиной (основные формы покаяния были связаны с временным исключением грешника из общины)[19]. Индивидуализация нравственных требований, предъявляемых пенитенту, заметна в пособиях для исповедников уже с XIV века, хотя низовая практика, без сомнения, существенно отставала от этих «высоких» стандартов[20]. Изменение акцентов в понимании сути таинства сопровождалось (особенно после Тридентского собора, 1545–1563) отказом от практики публичной исповеди и переходом к практике исповеди тайной. Не случайно, как представляется, конфессионал (как отгороженное от основного церковного пространства место для исповеди) был изобретен в конце XVI века видным деятелем посттридентского католицизма, миланским епископом Карло Борромео (первоначально, правда, он предназначался только для женщин).

Анализ содержательной стороны таинства покаяния свидетельствует о том, что наряду с индивидуализацией нравственных требований постепенно расширяется и область поступков, подлежащих исповеди. Пенитент исповедуется в совершенном «мыслью[21], словом, делом», а также в «неисполнении своего долга» (в последнем случае речь шла о небрежении к обязанностям семейным, профессиональным, социальным, христианским). Таким образом, можно говорить о расширении сферы подпадающих под нравственную оценку поступков человека, куда со временем были включены и его намерения. При этом для максимальной объективности данной оценки учитывались место, время и частота совершения греховного деяния, а также отягощающие или смягчающие грех обстоятельства. Такая исповедь требовала от человека предварительного детального анализа своих мыслей и поступков (того, что называлось «испытанием совести»). Она зачастую была серьезным стрессом для человека той эпохи, которому приходилось преодолевать чувство стыда (например, говоря о своей интимной жизни), а то и страха перед священниками, которые нередко были весьма категоричны в своих оценках, а то и откровенно грубы во время исповеди[22].

Почему исповедь становилась значимым инструментом дисциплинирования верующих? Получение отпущения грехов становилось условием допуска христианина к другим таинствам, и в первую очередь – к причастию. Независимо от того, сколь глубоко переживали верующие евхаристию и насколько адекватно понимали они сущность этого таинства, ежегодное причастие на Пасху в XVII–XVIII веках было значимым общественным ритуалом. Неучастие кого-либо из членов общины в этом ритуале становилось предметом общего обсуждения и подозрения: в этом человеке усматривали тайного грешника или преступника[23].

Более того, после завершения Пасхального периода имена упорно уклоняющихся от исповеди трижды зачитывались публично во время богослужений, а потом вывешивались на дверях церкви. Известны случаи наложения на них церковных санкций (интердикта): такому человеку запрещалось заходить в церковь, а в случае неожиданной

смерти он не мог быть похоронен на церковном кладбище[24]. В католической церкви после Тридентского собора был также введен ряд административных мер, позволявших контролировать регулярность участия верующих в таинстве покаяния. Безусловным было требование исповедоваться только своему приходскому священнику; в случае крайней необходимости последний давал письменное разрешение приступить к таинству в другом месте. В начале XVII века утверждается практика получения специальных карточек – письменных свидетельств того, что пенитент не просто исповедался, но и получил отпущение грехов. Эти карточки являлись своего рода допуском к причастию.

Но само участие верующего в таинстве покаяния еще не гарантировало получение карточки, если священник не отпускал ему грехи. Здесь имеется в виду практика отложенного отпущения грехов, которая также выступала своеобразным средством дисциплинирующего воздействия на верующего. Речь в данном случае идет не о т. н. «резерватах», или греховных деяниях, находящихся в компетенции только высших церковных иерархов (различные категории оговаривались каноническим правом и папскими буллами «In Coena Domini»), но о ситуациях, когда приходской священник по разным причинам отказывается отпустить пенитенту его грехи.

Отправной точкой рассуждений служил 15-й канон декрета «О таинстве покаяния» Тридента и положения «Римского Катехизиса». Представители почти всех школ моральной теологии XVII–XVIII веков признавали допустимость такой практики, сосредоточив свои усилия на выработке условий, при которых исповедник был правомочен поступать подобным образом. Это касалось в первую очередь «соучастников» нарушения шестой заповеди. К ситуациям, в которых отпущение было принципиально невозможным, также относились: полное незнание того, что необходимо для спасения; нежелание кающегося возместить причиненный ущерб (и в смысле материальном, и в смысле нравственном – т. н. *obligatio restitutionis*); отказ совершить назначенное исповедником покаяние; осознаваемое желание совершить смертный грех; отсутствие внешних знаков раскаяния; состояние ненависти

и зависти; отсутствие желания исправиться после нарушения шестой заповеди; упорное нежелание воздерживаться от греха ростовщичества и колдовства; пособничество в совершении греха другими лицами и др.[25]. Как считается, янсенисты, отличавшиеся крайним ригоризмом в вопросах нравственности, чаще всего прибегали к этой практике в своей пастырской деятельности[26].

Особое внимание церковных институтов всех конфессиональных ориентаций привлекали семейно-брачные отношения (свидетельством чего, например, служат упоминавшиеся выше брачные суды лютеран). Наказание любых форм девиаций, всего, что выходит за рамки предписываемого христианской моралью поведения в сфере сексуальных и семейных отношений, становится не только целью самой по себе: это должно было послужить укреплению института брака, поскольку законные отношения между мужчиной и женщиной мыслились возможными только в освященном Церковью союзе.

В содержательном отношении в католицизме после Тридентского собора ни в концепции брака, ни в нормах сексуальной морали никаких перемен не произошло (в отличие от протестантизма, отказавшегося от целибата и легализовавшего разводы). В оценке брака сохранился дуализм, присущий еще средневековой теологии, рассматривавшей брак одновременно как одно из семи главных таинств Церкви и как своеобразное лекарство от похоти. Но при том что норма осталась прежней, происходит усиление контроля за ее соблюдением, а также все более разнообразными становятся механизмы этого контроля. Дисциплинирование общества идет по трем основным направлениям. Во-первых, происходит ограничение легальных возможностей для нарушений в области сексуальных отношений в результате борьбы с борделями, публичными домами и проституцией, танцами и народными праздниками. Во-вторых, усиливается вмешательство в семейную и сексуальную сферы жизни человека (суды, например, рассматривают дела о семейных ссорах, о необоснованной сепарации супругов, о неуважительном отношении детей к родителям и т.п.). В католических регионах резко возрастает участие Церкви и духовенства

в процессе подготовки и заключения брака: для этого уже необязательно согласие родителей, а помолвка осуществляется в присутствии священника, который фактически занимает опустевшее место отца невесты в традиционном обряде обручения; вводится обязательная подготовка жениха и невесты под руководством приходского священника к принятию таинства брака. В-третьих, используется целый арсенал репрессивных методов, нацеленных на то, чтобы принудить к выполнению предписываемых норм[27].

Переходя к вопросу о том, какими способами светская власть пыталась контролировать общественные нравы, а также и реформировать их в соответствии с определенным стандартом, необходимо остановиться в первую очередь на городских и сельских ординациях и уставах – нормативных актах, регулирующих все аспекты их жизнедеятельности. Именно эти нормативные документы и были призваны обустроить социальный порядок, регламентировать определенный стандарт общественных нравов.

Подобного рода нормативные акты существовали и до XVI века, но в эпоху Реформации они усложняются и становятся более детальными. Именно в эту эпоху, по замечанию Дж. Харрингтона, «индивидуальная нравственность стала предметом общественной политики, а безнравственное – стало уголовным»[28]. Ординации в большей степени были характерны для населенных пунктов, где члены магистратов были лютеранами или кальвинистами, но не только. В Польше, например, практика ординаций получила распространение и в сельской местности (как в крупных земельных владениях, так и в отдельных деревнях), при этом никакой конфессиональной обусловленности проследить нельзя.

Первый на территории Империи нормативный акт подобного рода (*Landesordnung*) датируется 1530 годом. Он оговаривал широчайший круг вопросов; из интересующих нас речь шла о поведении в публичных местах, об отношениях внутрисемейных (в том числе, и сексуальная мораль) и соседских, об ограничении публичных развлечений в определенные дни, об участии в религиозных практиках. Последний момент представляет особый интерес: он не является специфической чертой только имперских орди-

наций, но характерен для всех нормативных актов подобного рода. Интересно здесь то, что в определенный момент и светская власть берет «на себя ответственность за надлежащее религиозное поведение своих подданных», а также «возлагает на себя и роль наставника, ведущего подданных к их нравственному и духовному благополучию»[29].

Для контроля за исполнением предписаний городских/сельских ординаций из числа жителей назначались специальные лица. Польский город Познань, например, был поделен на 8 дозоров, и каждый «дозорник» выполнял, в том числе, и функции полиции нравов[30]. В польских деревнях эти обязанности возлагались на десятников.

Тексты ординаций XVII века свидетельствуют об усилении ригоризма, о том, что сфера регламентации (и это справедливо не только по отношению к области нравов) становится шире, заметна бóльшая спецификация форм наказаний за нарушение предписаний городских уставов. На примере сельских общин можно говорить об аналогичных тенденциях.

Одним из значимых направлений борьбы за улучшение нравов городских жителей была борьба против излишеств. Известно, что *leges sumptuariae* (буквально – законы о расходах на роскошь) восходят еще к римскому праву, и города Италии (XII–XIII вв.), Франции и Германии (XIII–XIV вв.) принимают подобные статуты не столько по этическим, сколько по экономическим соображениям[31]. В Германии на рубеже XV–XVI веков *leges sumptuariae* вошли в состав более общего понятия «полицейский порядок» (*Polizeiordnung*) и уже оттуда заимствовались формирующимися структурами абсолютистского государства[32]. Рост числа статутов подобного рода в эпоху Реформации, их более мелочная регламентация были, безусловно, также и проявлениями нового духа меркантилизма. Но не только. Исследователи подметили, что в эту эпоху меняются цели и мотивы регламентации излишеств. Значительную роль начинает играть религиозный элемент, «которым нельзя пренебрегать и который в значительной мере имел самостоятельную роль, даже если за религиозно-морализаторской мотивацией скрывались реальные социальные интересы» определенных слоев общества[33].

О том, сколь детальными могли быть подобные регламентации, свидетельствуют следующие примеры. Ординация г. Торунь (1722) в разделе «Крещение» оговаривала, какой домашней утварью и бельем должна пользоваться будущая мама в период беременности и во время родов, чтобы не выйти за границы присущей христианину умеренности[34]; познаньский магистрат в 1621 году столь же детально оговаривает допустимую продолжительность свадебного обеда, число подаваемых блюд и приглашенных гостей[35]. В этих случаях, безусловно, нельзя не учитывать, что все эти события семейной жизни (обручение, свадьба, рождение ребенка и его крещение, похороны) выполняли также и важную социальную (представительскую) функцию. Но для нас в данном случае значимым является то, что под все ограничения подобного рода подводилась исключительно религиозная аргументация.

Для воздействия на нарушителей городских/сельских ординаций в распоряжении светской власти был целый арсенал репрессивных средств, включающий систему штрафов, телесных наказаний, лишение свободы. Значительный интерес представляют также исправительные дома (*domus correctionis*), которые еще иначе назывались домами принудительного труда.

Само их возникновение связано с изменением отношения к бедным и отрицанию социально-положительной роли милостыни в идеологии Реформации, а потом и среди католиков. Вторым важным фактором была модернизация пенитенциарной системы, когда на место изъятия/удаления из общества людей, представляющих актуальную или потенциальную угрозу социальному порядку (а смертная казнь, как считалось в Средневековье, была лучшим средством решить эту проблему) приходит концепция их ресоциализации, или исправления с помощью труда[36].

Первые исправительные дома появляются еще в 50-х годах XVI века в Англии, Италии и Германии (*Zuchthaus*), а наибольшее распространение получают в Нидерландах. Несмотря на то что экономическая мотивация их учреждения осознавалась и самими основателями, последние рассматривали дисциплинирование маргинальных слоев населения в качестве приоритетной цели. Королевский

эдикт 1662 г. предписывал создавать подобные исправительные учреждения в каждом большом городе с целью размещения там нищих и обучения их посредством труда и строгого режима благочестию, а также социальной дисциплине[37]. В германских городах туда могли попасть и дети, без дела слоняющиеся по улицам[38]; в польских – бродяги, уголовные преступники, прелюбодеи, бигамисты; в единичных случаях в исправительные дома заключали также за азартные игры и профанацию религиозных таинств[39]. В Гданьске, например, родители и опекуны начинают отправлять в исправительные учреждения трудных подростков для их перевоспитания с помощью трудотерапии, которая сопровождалась жесткой дисциплиной, большим арсеналом телесных наказаний (в том числе и голодом), многообразными коллективными религиозными практиками[40].

Помимо масштабных акций городских властей, нередки были случаи, когда на волне религиозного подъема сама локальная община выступала инициатором реформирования общественных нравов. Примером могут послужить сельские общины в Южном Пфальце – островок приверженцев католицизма в тесном лютеранском и кальвинистском окружении, которые не только контролируют своих членов, но и делают попытки (порой – весьма успешные) навязать местному духовенству определенные стандарты поведения и образ жизни[41]; а также общества исправления манер в пуританской Англии[42].

Последние возникают в Англии на рубеже 70–80-х гг. XVII века как своеобразная инициатива «низов», когда жители объединяются первоначально с целью ограничить деятельность борделей на территории своего прихода (общины), бороться с пьянством, следить за соблюдением воскресных дней и исполнением других религиозных практик. В Лондоне, например, среди членов таких обществ преобладали ремесленники и торговцы. Для их создания религиозная аргументация имела принципиальное значение: эти общества вырастают из пуританизма, из убежденности, что нравственная жизнь человека увеличивает его шансы на спасение. Но при этом не только забота о чистоте собственных нравов и помыслов есть первейшая

обязанность христианина, но и активная интервенция в жизнь других христиан, чтобы и она соответствовала религиозному идеалу. При этом не только использовались репрессивные методы воздействия, но и высоко ценилась сила личного примера[43]. Схожую роль играли и парижские приходские благотворительные общества[44].

Самым важным остается вопрос о том, сколь действенны были осуществлявшие функцию дисциплинирования институты и каков был социальный эффект нравственного реформирования общества. Институты и методы были столь многообразны, что для каждого из них надо рассматривать этот вопрос отдельно. Исследователи, например, протестантского опыта реформирования семьи и сексуальной жизни утверждают, что на ранних стадиях эффект дисциплинарных усилий брачных судов (лютеране) и консисторий (кальвинисты) был минимальным[45]. Для регионов, оставшихся после Реформации в орбите влияний католической церкви, масштабные исследования подобного рода не проводились. Не склонны высоко оценивать результаты кампании по реформированию общественных нравов и исследователи, изучающие эти процессы на уровне отдельных сельских общин[46] или в масштабах целого государства[47]. Вероятно, что также, как и в случае с описанным Н. Элиасом изменением манер и внешних форм поведения, нельзя говорить о сиюминутном результате. В сфере семейно-брачных отношений, например, о реальном социальном эффекте можно говорить не ранее второй половины XVIII века: лишь тогда новые формы бытовой и сексуальной морали усваиваются, например, крестьянским сознанием в польских сельских общинах. Это заметно на формировании более жесткого и нетерпимого, чем ранее, отношения к добрачным сексуальным связям в деревенской среде. Но и эта более ригористичная сексуальная мораль крестьянина конца XVIII века даже в своих крайних проявлениях не всегда соответствовала пропагандируемому Церковью христианскому идеалу.

Примечания

[1] *Strauss G.* Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore, L., 1978. P. 274.

[2] *Harrington J.F., Smith H.W.* Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870 // The Journal of Modern History. 1997. N 69. P. 83.

[3] *Oestreich G.* Neostoicism and the Early Modern State / Transl. by D. McLintock. Cambridge, 1982. P. 265–272.

[4] Например, *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М., СПб., 2001; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; *Ingram M.J.* Religion, Communities and Moral Discipline in Late Sixteenth and Early Seventeenth-Century England: Case Studies // Religion and Society in Early Modern Europe / Ed. K. von Greyerz. L., 1984. P. 177–193; *Po-Chia Hsia R.* Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750. L.–N.Y., 1989; *Robisheaux T.* Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany. Cambridge, 1989.

[5] *Bogucka M.* «Cud» w domu poprawczym w Amsterdamie. Przyczynek do dziejów dyscyplinowania społeczeństwa u progu ery nowożytnej // Trudne stulecia. Studia z dziejów XVII i XVIII wieku. Warszawa, 1994. S. 125.

[6] *Monter E.W.* Enforcing Morality in Early Modern Europe. L., 1987. P. 47–48. Анализируя динамику преступности в кальвинистской Женеве, исследователь приходит к выводу, что резкое увеличение числа наказаний за предосудительное в нравственном отношении поведение связано преимущественно с ростом религиозного фанатизма и методичной политикой властей по искоренению безнравственного поведения среди подданных.

[7] См., например: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Т. 1. С. 141.

[8] *Oestreich G.* Neostoicism and the Early Modern State. P. 267–268.

[9] Ibid. P. 269–270.

[10] См., например: *Breuer St.* Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzeptes bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault // Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Frankfurt a.M., 1986. S. 45–69.

[11] *Roper L.* Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe. L.–N.Y., 1994. P. 149.

[12] В исследованиях, посвященных проблемам дисциплинирования европейского общества, как правило, санкции со стороны светской власти (государства) и принуждение со стороны церковных институций рассматриваются отдельно (хотя они в ряде ситуаций реально могли и совпадать). В первом случае принято говорить об истории процессов «криминализации общества», во втором – об «истории греха» (*Po-Chia Hsia R.* Social Discipline. P. 123). Но совершенно очевидно, что постепенно функции контроля и рычаги принуждения все больше переходят от Церкви к светской власти.

[13] *Kingdon R.M.* The Control of Morals in Calvin's Geneve // The Social History of the Reformation / Ed. by L.P. Buck, J.W. Zophy. Columbus, 1972. P. 5.

[14] Важно оговориться, что речь здесь идет не о нормативном уровне (то есть не о том, какие стандарты предписывались и по каким критериям оценивалось их соблюдение), но исключительно об институциях, которые осуществляли контрольные функции. Что касается конкретных методов, то они в разных конфессиональных сообществах принципиальным образом не отличались.

[15] *Bossy J.* Christianity in the West, 1400–1700. Oxford, N.Y., 1987. P. 128.

[16] *Monter E.W.* Enforcing Morality. P. 479.

[17] Текст см.: Documents Illustrative of the Continental Reformation / Ed. B.J. Kidd. Oxford, 1967. P. 202–205.

[18] Как считает исследователь польской религиозной культуры XVII–XVIII вв. Т. Вислич, «усвоение норм христианской морали крестьянами происходило прежде всего благодаря индивидуальному контролю со стороны пастыря; контролю, который осуществлялся посредством исповеди» (*Wiślicz T.* Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku. Warszawa, 2001. S. 146). Сама процедура исповеди, как представляется, научала верующего нравственной рефлексии.

[18] *Tentler Th.N.* Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 12.

[20] *Briggs R.* The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms // *Briggs R.* Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France. Oxford, 1989. P. 280.

[21] Важно отметить, что неподобающие мысли еще во времена Ж. Жерсона (1363–1429) не были предметом исповеди. См.: *Tentler Th.N.* Sin and Confession. P. 154.

[22] *Delumeau J.* Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi. Gdańsk, 1997. S. 15.

[23] *Wiślicz T.* Zarobić na duszne zbawienie. S. 147.

[24] *Tymosz St.* Sprawy dotyczące dyscypliny sakramentalnej na synodzie Lwowskim z 1765 roku // Historia et Ius. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Henryka Karbowiaka. Lublin, 1998. S. 324–325.

[25] См.: *Derdziuk A.* Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 284. Аналогичный набор ситуаций веком позднее оговаривался в знаменитой булле Бенедикта XIV «Sacramentum Poenitentiae» (1741). См.: Sanctissimi Domini nostri Benedicti papae XVI. Bullarium. T. I. Venetiis, 1768. P. 22–23.

[26] *Briggs R.* The Sins of the People. P. 310.

[27] Подробнее о методах репрессивного дисциплинирования в области сексуальной морали см.: *Корзо М.А.* Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской деревне XVII в. // Соціум. Альманах соціальної історії. С. 165–184.

[28] *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society in Reformation Germany. Cambridge, 1995. P. 216–217. P. 47.

[29] *Raeff M.* The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800. New Haven – L., 1983. P. 57.

[30] Wilkierze poznańskie. Cz. I. Administracja i sądownictwo / Opr. *W. Maisel.* Wrocław; Warszawa; Kraków, 1966. S. 141–143.

[31] *Grodziski St.* Uwagi o prawach przeciwko zbytkowi w dawnej Polsce // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prawo. 1958. N. 20. Z. 5. S. 69, 72; *Estreicher St.* Ustawy przeciwko zbytkowi w dawnym Krakowie // Rocznik Krakowski. 1898. T. I. S. 107–108.

[32] *Grodziski St.* Uwagi o prawach. S. 79–80.

[33] *Salmonowicz St.* O reglamentacji obyczajowości mieszczańskiej w Toruniu w XVI–XVIII wieku (zarys problematyki) // *Salmonowicz St.* Studia historycznoprawne. Toruń, 1995. S. 63.

[34] Reasumcya ordinaciey szlachetnego magistratu miasta Torunia // *Tygodnik Toruński.* 1924. N. 10–13.

[35] Wilkierze poznańskie. Cz. I. S. 71. См. также: *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society. P. 210–212.

[36] См., например, *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 17–18, 36.

[37] *Lis C., Soly H.* Poverty and Capitalism. Bristol, 1979. P. 122.

[38] *Kracik J., Rożek M.* Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI–XVIII w. Kraków, 1986. S. 142.

[39] *Mikołajczyk M.* Krakowski dom poprawy. Z badań nad dziejami więziennictwa w osiemnastowiecznej Polsce // Czasopismo prawno-historyczne. 1998. T. L. Z. 1. S. 64–65.

[40] *Bogucka M.* Dom pracy przymusowej w Gdańsku w XVII wieku // Kwartalnik Historii kultury materialnej. 1986. R. 34. N. 2. S. 265–270.

[41] *Foster M.R.* The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720. Ithaca – L., 1992. Интересный пример того, как сельская община рассматривает себя в роли хранительницы истинно христианских ценностей в еретическом окружении.

[42] *Curtis T.C., Speck W.A.* The Societies for the Reformation of Manners: a Case Study in the Theory and Practice of Moral Reform // Literature and History. 1976. V. III. P. 45–64.

[43] *Curtis T.C., Speck W.A.* The Societies for the Reformation of Manners. P. 45, 47–48, 50.

[44] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 310–311. Как заметил исследователь, именно «религиозные группы и благотворительные оргаиизации долго исполняли функцию "дисциплинирования" населения».

[45] *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society. P. 213.

[46] *Ingram M.J.* Religion, Communities and Moral Discipline. P. 179.

[47] *Strauss G.* Luther's House of Learning.

А.Г. Мясников

Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи

Безусловный запрет на ложь или намеренно неправдивое высказывание является камнем преткновения для большинства морально-практических теорий, начиная с Сократа и Платона. На протяжении уже многих столетий человечество не может принять к исполнению такие требования, как «не лги» и «будь правдив», считая их «чрезмерными», «безрассудными» и «абстрактными» нормами, которые не могут служить надежными и эффективными ориентирами в повседневной человеческой жизни, а тем более в международных отношениях. Как утверждает современный немецкий философ Конрад Лиссманн, «мы все лжем, без исключения; лгать для нас – это не только удовольствие и потребность, мы лжем не только из собственной выгоды и необходимости, но и из радости от заблуждения, неистинного высказывания»[1].

Люди хотят обманывать и обманываться – этот обоснованный довод настолько силен, что давно удерживает у себя в плену нравственно-религиозные требования «не лги» и «будь правдив» как опасные для всеобщего человеческого применения. Вместо этих «пленников» публике представляется их «заменитель» – «*право на ложь*», и в крайнем случае – «*право на умолчание*». Ведь люди хотят обманывать и не любят разоблачений, пусть лучше они делают это спокойно, без лишних эмоций и мучений совести. Все должно быть в удовольствие!

«Право на ложь» и «право на умолчание» предназначены вроде бы для того, чтобы ограничить необоснованные притязания своих «пленников», тем самым защитить многих людей от внутренних конфликтов и разладов с совестью. Но за такой защитой и опекой скрываются те самые пороки и слабости, от которых нам нелегко освободиться, тем более если принять во внимание аргумент Шопенгауэра о врожденности наших характеров[2].

«Кто каким народился – таким и останется» – с этой «утешительной» мыслью нас оставляет Шопенгауэр и заставляет задуматься о своем характере и жизненном

назначении. Если все мы строго детерминированы своими характерами, то зачем судить о добрых и злых поступках, не достаточно ли говорить об их правомерности или неправомерности, наказуемости или ненаказуемости? Не достаточно ли вообще только *юридического мышления* для регулирования общественных отношений? Тем более что оно легко принимает право на ложь и право на умолчание, столь необходимые для человеческой повседневности.

Однако с такой постановкой вопроса не мог согласиться даже Бенжамен Констан – открытый оппонент Иммануила Канта и один из активных сторонников права на ложь[3]. Он понимал, что совершенный отказ от принципа правдивости ведет к разрушению общества, так как «будут ослаблены все основы морали»[4]. Следовательно, необходимо искать основание для исключений из всеобщего и безусловного долга правдивости. Одним из них является известный принцип *цель оправдывает средства.*

Насколько применимо это основание для оправдания права на благонамеренную и человеколюбивую ложь? И был ли прав Кант, категорически запрещая всякую ложь? Попробуем найти ответы у современных философов.

В современной отечественной философии об этом основании рассуждает известный философ-этик Абдусалам Гусейнов. В статье, посвященной этике Льва Троцкого, он утверждает, что если благие цели могут оправдать самые жестокие и бесчеловечные средства их достижения, то, значит, эти средства не имеют автономии, они должны быть полностью подчинены намеченным «благим» целям. Возникает явное противоречие между неблагими средствами и благими целями. «Диалектически-резиновые формулы», пишет он, «позволяют оправдать любые преступления, сохраняя при этом маску приличия»[5]. *Только содержательное и субъектное единство целей и средств позволяет избежать страшных злоупотреблений и последствий.*

По мнению Гусейнова, из этого следует: «Именно средства выявляют истинный смысл целей»[6]. Это будет прямым подтверждением правоты кантовской позиции, ибо ложь в качестве средства достижения благородной цели (спасения жизни человека) остается все же позорным

и опасным поступком, вовлекающим участников ситуации в цепь непредсказуемых последствий, которые, будучи инициированы ею, несут на себе следы «позорности» и «опасности». Это отчетливо видел Ф.М. Достоевский в образе Раскольникова, решившего осчастливить весь мир с помощью убийства никчемной старушки-процентщицы, однако убившего вместе с ней и ни в чем не повинную Лизавету.

Это хитроумное прагматическое основание (цель оправдывает средства) действительно нуждается в философском разоблачении, без которого невозможно понять и кантовское отношение ко лжи. Так, если мы имеем доброе намерение – цель *спасти своего друга от злоумышленника*, и используем для этого неправдивые высказывания, т.е. ложь в качестве необходимого средства, возникает вопрос: *может ли доброе намерение (цель поступка) нейтрализовать негативные качества лжи (как средства)* (ситуация L)?[7]

Ответ на этот вопрос предполагает понимание того, что намерение и высказанная ложь относятся, говоря точным юридическим языком, к разным сторонам дела. Субъективное намерение претендует на то, чтобы «*исправить*» (чудесным образом преобразить) объективно негативное действие, в данном случае неправдивое высказывание. Если бы Кант был идеалистом, то он бы, наверное, согласился бы с этим утверждением, но он не признает подобных чудес. Ибо субъективное намерение имеет иное моральное качество, чем допускаемое ради него действие, а следовательно, эмпирический результат, скорее всего, будет не совпадать с намерением.

Кроме того, ложь не может быть признана надежным и эффективным средством достижения такой цели, как спасение жизни человека, так как она будет опосредована многими обстоятельствами, а главное – произвольным решением злоумышленника. Нужно учитывать, что в указанной ситуации L ни лживый, ни правдивый ответ на вопрос злоумышленника не создают *необходимого условия* для предотвращения возможного преступления. Эти ответы вряд ли смогут изменить максиму воли злоумышленника, а тем более не могут оказать физического сопротивления.

Для нас важно установить принципиальную *несоразмерность* благого намерения и недобросовестного средства, которая ставит под сомнение так называемую «ложь во спасение».

А.А. Гусейнов категорически возражает против всякого рода обмана в статье «Красно поле рожью, а речь ложью». Он пишет: «Ложь во спасение невозможна. Никогда. Ни при каких обстоятельствах. Это хитроумная уловка Сатаны»[8]. Он обращает внимание на строгое соблюдение морального требования «не лги», которое играет фундаментальную роль в жизни любого сообщества. Вместе с тем он допускает право на умолчание, которое не противоречит требованию «не лги». По поводу кантовского требования «всегда быть правдивым» он проявляет умеренную сдержанность. С нравственным идеалом правдивости нужно быть осторожными, ведь, как говорил Писарев, тираны больше всего ценят в своих подданных искренность. Политическая реальность требует умолчания.

Прекрасно понимая эти непростые обстоятельства, он настаивает на недопустимости лжи в качестве «намеренного искажения истины», и вместе с тем вынужден допустить легальные (разрешенные) формы обмана, так как «они не губительны для общественной жизни, поскольку речь идет о четко обозначенных общественно-контролируемых отступлениях от нравственного принципа»[9]. Конечно, эти «отступления» касаются прежде всего деятельности государства и системы политической власти, для которых право на ложь оказывается допустимым и даже необходимым условием функционирования.

В данном случае нас интересует оценка ситуации L – правомерна ли ложь ради спасения другого лица? Если она не правомерна, то должен ли быть осужден человеколюбивый обманщик? Следуя рассуждениям уважаемого ученого, мы должны обратиться к нормам действующего уголовного права и проверить, подлежит ли такое действие юридической квалификации. Нет, не подлежит[10]. Значит, ложь во спасение допустима, ненаказуема и никакой вины на солгавшем человеке нет. Призывы к моральности остаются лишь красивыми изречениями, редкими напоминаниями о недостижимом идеале. Таким образом,

современная социальная этика, основанная на позитивном праве, не может принять кантовское требование безусловной правдивости, о чем свидетельствуют и новейшие публикации, посвященные этой проблеме.

В 95-м номере журнала «Кант–штудиен» за 2004 год опубликовано несколько статей, посвященных проблеме лжи и правдивости. Одна из них принадлежит корейскому ученому Йонг Гук Киму и называется «Кантовский запрет лжи в социально-этической перспективе»[11]. Автор предлагает собственную трактовку кантовского требования правдивости. Прежде всего он показывает недостаточно последовательный, а иногда и противоречивый характер современных интерпретаций кантовской позиции в ситуации L. По мнению Кима, безусловное требование правдивости пытаются поставить под сомнение тем, что апеллируют к нарушению права преследуемого человека. Например, Вольфанг Шварц и Хеймо Хофмайстер спрашивают: «не уничтожает ли правдивое высказывание право друга», не имеет ли он права на мое неправдивое высказывание для своей выгоды?[12] Из чего следует, что я своим правдивым высказыванием могу содействовать убийству.

Ни о каком содействии здесь не может идти речь, однако, по словам Кима, возможен другой контраргумент: «Не может ли X (человек, принуждаемый к ответу. – *А.М.*) по меньшей мере мыслить возможность того, что благодаря его неправдивому высказыванию может произойти убийство друга?»[13] Неизбежно возникает вопрос об ответственности за возможную смерть друга. Но решение этого вопроса будет зависеть от того, в каком случае смерть наступит *случайно*.

С точки зрения Кима, случайность смерти преследуемого друга будет состоять не в том, как полагает Кант, что «друг будет убит *благодаря* моему правдивому высказыванию, а в том, что друг будет убит, *несмотря на* мою благонамеренную ложь» (курсив мой. – *А.М.*)[14]. Получается, что смерть друга, наступившая вследствие благонамеренного обмана, будет *случайной*, а смерть, наступившая вследствие правдивого высказывания, – *не случайна*.

Следующее затруднение связано с тем, какое право нарушает человек своим неправдивым свидетельством.

Как отмечает корейский ученый, «трудность интерпретации состоит в том, что, согласно кантовскому учению о праве, неправдивое высказывание, которое не уничтожает чьего-либо права, является врожденным правом, таким образом, правом, которое имеет силу для каждого человеческого бытия. Поэтому кажется логичным рассматривать врожденное право на свободу мнения противостоящим праву человечества на правдивость»[15]. Противопоставление врожденного права на ложь во спасение праву человечества на правдивость высказываний строится на том, что первое является обоюдным правом, исполнение которого зависит от взаимного обязательства. Если злоумышленник отказывается от своего обязательства «не вредить другому», то он лишается права на правдивое свидетельство. В свою очередь, право человечества требует от каждого лица безусловного исполнения долга правдивости как обязанности перед самим собой. В этом Ким видит источник возможных разногласий и необходимость иерархического расположения указанных прав.

Мы обращаем внимание на *обоюдность* врожденного права внешней свободы. Если следовать этой обоюдности, то злоумышленник (еще не преступник) отказался от своего обязательства только по отношению к преследуемому человеку, но не по отношению к хозяину дома, в котором укрылся этот человек. Поэтому хозяин дома по праву принуждается к ответу, так как спрашивающее его лицо является злоумышленником только для преследуемого друга. Если спрашивающий проявит угрозу или прямое насилие к хозяину дома, тогда он будет вправе защищаться всеми возможными средствами, в том числе и с помощью обмана.

Таким образом, в ситуации L нет никакого противоречия между врожденным правом и правом человечества, если хозяин дома правдиво отвечает злоумышленнику о местонахождении преследуемого друга. Тем более что врожденное право и право человечества требуют от него прежде всего позаботиться о самосохранении, т. е. не навредить себе.

Чтобы скомпрометировать это утверждение, часто приводят примеры с предательством, когда враги спраши-

вают о том, находятся ли в доме партизаны и т. д. Когда речь заходит о «врагах-захватчиках», которые изначально намерены вредить правам граждан данной страны, то в этом случае захватчики лишают себя обоюдных обязательств, так как самим вторжением ставят себя вне всякого права.

Для того чтобы преодолеть выявленные затруднения, Йонг Ким предлагает рассмотреть кантовскую позицию сквозь призму следующих моментов.

Во-первых, долг правдивости представлен у Канта в трех измерениях: *индивидуально-этическом, социально-этическом и позитивно-правовом.* При нарушении этого долга в первом и третьем измерениях, по его мнению, не происходит отрицания соответствующих прав. Так, неправдивое высказывание в адрес злоумышленника не отрицает чьего-либо права и не является наказуемым с точки зрения позитивного права, а также будет лишь условным (эвентуальным) отрицанием человеческого достоинства. Ким признает только социально-этический аспект долга правдивости, который основан у Канта на праве человечества. По его мнению, требование формального долга имеет «предупреждающую функцию», которая заключается в «предупреждении действий, которые избегают позитивно-правового или материального бесправия, но все же являются антиобщественными»[16]. Ведь Кант видит опасность того, что редукция к «долгу правдивости только по отношению к определенным людям» исключает принцип широкого долга, т. е. обязанности по отношению к обществу или человечеству и по отношению к самим себе.

Во-вторых, по мнению Кима, кантовский запрет на неправдивые высказывания позволяет избежать подтачивания идеи общественного договора. При этом обоснование общества и права у Канта существенно отличается от подобного обоснования у Констана. Если Констан исходит из материального долга, то тогда формальный долг находится в постоянной неясности: как точно определить, кто имеет право на нашу правдивость, а кто его не имеет? Для Канта именно право человечества, требующее безусловной правдивости в общении, является условием возможности общества, а потому ложь недопустима без всяких исключений.

В-третьих, Ким рассматривает долг правдивости в контексте позитивно-правового требования «не навреди», и приходит к выводу, что современное право ориентировано на врожденное право, предполагающее долг «не навреди», который должен подчинить себе долг правдивости. В связи с этим он предполагает, что если в будущем будет утвержден позитивно-правовой критерий «*преднамеренности*» действия в качестве принципа применения долга правдивости, то «неправдивое высказывание может иметь не только право, но может стать материальным долгом по отношению к другому»[17]. А значит, доброе намерение спасти человека будет превращать ложь из «преступления» (mendacium) в правомерно неправдивое высказывание или ложь по долгу (falsilogium).

Вновь мы встречаемся с чудесным «спасением» лжи с помощью доброго намерения. Не случайно же А.А. Гусейнов назвал ее «уловкой Сатаны». Хитроумная уловка как раз состоит в том, чтобы переименовать «ложь во спасение» или «ложь по необходимости» в другое понятие, которое бы смягчило ее негативное значение и сделало бы простительной, а то и обязательной в условиях конкурентно-враждебного сосуществования людей. При этом изощрения могут быть самыми разными, однако в любом из этих случаев мы будем иметь дело, по словам Б. Бехлеса, с «намеренной неправдивостью в выражении своих мыслей», т.е. с ложью[18]. Намерение говорящего не имеет решающего значения, так как есть факт несоответствия мысли и слова, за который человек должен отвечать.

Если глубоко продумывать применение принципа «не навреди» в ситуации L, то, чтобы «не навредить», нужно ясно *понимать* сложившуюся ситуацию и *знать*, как поведут себя ее участники при тех или иных условиях. Например, если я впускаю в дом преследуемого человека, то сам оказываюсь в опасности быть убитым вместе с ним. Поэтому я могу и не впустить его и буду прав. Ведь у преследуемого лица есть право на самооборону и нет права подвергать опасности жизнь другого человека. Он может лишь *просить* о помощи других граждан (взывая к их состраданию), но *требовать* ее по праву может только от специальных субъектов, т.е. представителей правоохра-

нительных органов или других государственных служб. Поэтому если мы не можем знать, приведет ли благонамеренная ложь к положительному результату (спасению жизни), то и не должны возводить *преднамеренность* в правовой критерий применения долга «не навреди». Чтобы «не навредить» по праву, я должен знать допустимые средства и степень их эффективности. Последняя будет очень проблематичной для любого рода обмана.

И в заключение статьи Ким пытается вернуться к социальной потребности в широком долге правдивости. В связи с чем он утверждает, что «кантовская статья о лжи является не философско-правовым сочинением в широком смысле, а социально-этическим в узком смысле, потому что охватываемой в статье областью публичности является не только позитивное право, но и политика, которая соответственно охватывает социальное»[19]. Автор пытается сместить внимание с трудностей правового обоснования долга правдивости на социально-политические отношения, которые очевидно нуждаются в широком применении долга правдивости, но вместе с тем должны определяться нормами права.

Допущение права на ложь в правовой сфере неизбежно ведет к практике оправданного обмана в социальной и политической жизни общества. Понимая опасность оправданной лжи, он все же остается непоследовательным кантианцем.

Прямую защиту кантовской моральной позиции предпринимает немецкий ученый Мартин Габел в своей семинарской работе, выполненной в Майнцском университете в 1991 году, под названием «Кант: лгать ли из человеколюбия?»[20]. Габел формулирует очень важный для нашего исследования вопрос: *почему Кант исключает умолчание в качестве возможного решения проблемы*? По мнению Габела, в этом состоит существо всего кантовского этического учения, ибо правдивость рассматривается Кантом в качестве «базиса всех договоров, основанных на обязанностях», и, по сути, является «фундаментальной нормой, без которой не может существовать общественная жизнь, осуществляемая в правовых формах»[21]. Отсюда неправдивость будет нарушением права человечества,

а так как она является намеренным, т. е. свободным, действием, то спонтанно начинает собственный каузальный ряд и ведет к новому бесправию. Габел акцентирует внимание на том, что «ложь коренится в свободе», а потому за последствия лжи каждый должен быть ответственен. При этом ссылка на возможные негативные последствия лжи не может быть признана основанием кантовской трансцендентальной аргументации, так как обязанность быть правдивым и ее нарушение имеют ноуменальное происхождение, а эмпирические следствия зависят не только от этой умопостигаемой причины.

Мы должны говорить правду не потому, что можем попасть с помощью лжи в худшее положение, а потому что так требует объективный закон нашего разума. Поэтому, по словам современного философа, «для обоснования этики не пригодна случайность». Тот, кто опирается на свое благоразумие и пытается рассчитывать на благополучные последствия своих неправдивых высказываний, тот должен быть готов к неожиданным последствиям своего легкомыслия.

Вместе с тем Габел недооценивает правовой характер кантовского запрета лжи. Он считает, что «проблематика правовой общности не лежит в основе запрета лжи, а вытекает из основополагающего назначения разумного существа к свободному согласованию с собой и другими»[22]. Он полемизирует с О. Хеффе, который указывает на фундаментальное значение правдивости для существования общества, и в противовес ему утверждает, что люди хотят заключать договоры и именно для этого говорят неправду. Кантовское требование безусловной правдивости представляется Габелу прежде всего как условие сохранения человеческого достоинства, а вытекающие из него правовые импликации имеют второстепенное значение, как и последствия лжи. С этим утверждением современного немецкого философа можно было бы согласиться, если не принимать во внимание радикальное кантовское положение о необходимости *юридического наказания за благонамеренную ложь*.

Ложь изначально оказывается неправовым действием, а потому ее возможные последствия важны для правовой

оценки, ибо они затрагивают свободу других лиц (а вместе с ней и их собственность в широком смысле). Моральная оценка неправдивости может оказаться неопределенной (о чем свидетельствует многообразие мнений в защиту «лжи во спасение»), а юридическое вменение вины требует ясного и общезначимого представления о составе правонарушения.

Кантовское требование наказания за человеколюбивую ложь в ситуации L оказывается чрезмерным для Габела, стремящегося защитить этику Канта от многих обвинений и фальсификаций, таких, как формализм, бесчеловечность и безрассудство. Его аргументация строится только на посылке, что *ложь уничтожает человеческое достоинство и противоречит умопостигаемому назначению человека как самоценной личности.* С этим утверждением действительно нельзя не согласиться, но оно будет иметь только моральное значение, зависеть от индивидуального решения человека. Когда же мы сталкиваемся с неразумной действительностью в виде человеческого произвола и насилия (в том числе, и с различными видами обмана), возникает потребность в защите от этих действий, не только посягающих на мое достоинство, но и нарушающих мои материальные права. Одно лишь моральное осуждение лжи ведет к тому, что она во многих случаях оказывается простительной, а с ее последствиями мы должны смириться. Автору приходится уповать на бесконечный процесс приближения действительности к разумности (почти по аналогии с Гегелем), хотя видимые формы и признаки этого приближения остаются непроясненными.

Проблема соотношения правдивости и свободы получила обсуждение в статье Георга Ремпа (Бонн) «Язык свободы. Кантовское морально-философское понимание языка», опубликованной в том же 95-м номере журнала «Кант–штудиен»[23]. Ремп возвращает нас к определению лжи как «преступления человека против своего собственного лица». *Почему именно «преступление»*? По мнению современного немецкого философа, для разъяснения этого вопроса следует учитывать телеологическую аргументацию Канта, в соответствии с которой говорить неправдиво означает преследовать цель, противоположную «есте-

ственной целесообразности его способности сообщать свои мысли»[24].

Сама форма неправдивых высказываний отрицает личность говорящего и является *«инструментализацией человека»*, с помощью которой физический субстрат применения языка будет использоваться только как средство. Поэтому Кант называет человека, принимающего максиму неправдивости, «говорящей машиной» («Sprachmaschine»)[25].

Естественная целесообразность в применении языка, по мнению Ремпа, должна рассматриваться именно в контексте кантовского учения о добродетели как учения о свободе. Цели, которые должны быть определены в учении о добродетели, могут быть *естественными* для человека только внутри практической философии, а не в философии природы. *«Естественной» будет такая цель применения языка, которая делает человека свободным.* Если человек использует свой язык только для реализации природных склонностей, то он будет той самой «говорящей машиной», полностью подчиненной природным закономерностям. Следовательно, такому применению языка чуждо безусловное требование правдивости, а значит, и назначение человека сводится к одному лишь физическому существованию.

Ремп ставит перед собой задачу показать роль правдивости в комплексном понимании языка. Заповедь правдивости принадлежит к артикуляциям принципа обязательности. Подобные артикуляции предполагают внутреннюю дифференциацию субъекта как морального и физического существа, для того чтобы выйти из состояния автономии (самодостаточной воли) и приобрести статус моральной автократии. Ибо, как отмечает современный философ, «феномены обязательности не могут быть полностью сведены к принципу автономии», только через артикуляцию в автократию возникает понимание различия между обязываемым и обязывающим[26]. Моральная автократия позволяет осуществить самодифференциацию морального субъекта на интеллигибельное и феноменальное Я, при которой интеллигибельное становится господствующим над другими, а феноменальное – господствующим

над самим собой. Отсюда момент господства приобретает особые черты: обязывающий и обязываемый находятся в одном субъекте, но при этом внутренне дифференцированы. Их согласие возможно только с помощью артикуляции заповеди правдивости, исполнение которой обнаруживает внутреннее единство интеллигибельного и феноменального Я, и является не стратегическим применением языка, не противоречащим его естественной целесообразности. В то же время Ремп подчеркивает противоречивость лжи, которая состоит в том, что «слова означают знаки того, что говорящий что-то хочет, в то время как в своих мыслях он этого не хочет»[27]. Таким образом, имеет место противоречие между способностями *мыслить и выражать свои мысли*.

Не стратегическое использование языка предполагает принципиальное моральное обязательство, реализующееся в идентичности языка и самого говорящего субъекта, ибо высказывания не являются рефлекторной деятельностью говорящего, а выражают свободную дифференциацию (дистанцирование) по отношению к предметам мира. Если человек отказывается от такой свободной дифференциации через правдивые высказывания или от свободного отношения к вещам и лицам, то он теряет свою личность и язык. По словам Ремпа, «ложь предполагает способность различать язык и вещи в качестве свободного отношения»[28]. Ведь я могу лгать, а могу и не лгать – в этом состоит моя автократия. Выбор зависит от меня, и в нем нет ничего предопределенного. Такое свободное отношение к миру является условием возможности артикуляции правдивости, и вместе с тем сама правдивость оказывается свидетельством возможности свободного отношения к вещам.

Кант понимает ложь как принцип чисто *стратегического применения языка*, в котором субъект обнаруживает себя несвободным, идентичным не с собой, а со своим объектом, точнее, зависящим от объекта своих намерений. Как отмечает Ремп, моральность должна быть представлена в форме правдивости, выражающей ту самую свободу внутри применения языка, действительность которой может показаться проблематичной для субъекта чувственного опыта.

Если язык есть «свободное высказывание о вещах», то правдивость будет ничем иным, как *языком свободы*, который не позволяет человеку превратиться в «говорящую машину». Для нас также интересно небольшое примечание современного немецкого философа о том, что «кантовский ход мысли ведет к правовому пониманию языка»[29]. Право трансформирует моральность внутреннего Я в различных формах внешних взаимодействий людей, и тогда право должно представлять собой условие возможности языка в соответствии с его моральным понятием. По его словам, право должно систематически предполагать язык, так что всегда, когда язык оказывается успешным в человеческом смысле в отличие от процесса животной реакции говорящей машины, уже должно возникать правовое отношение между людьми, т. е. по меньшей мере гражданское состояние во временном смысле. Георг Ремп полностью созвучен с Кантом в том, что правовое состояние общества невозможно без подлинного языка свободы или правдивости.

Среди сторонников морально-правового учения Канта есть мнение, что кантовский безусловный запрет лжи является «провокацией» – вызовом современности. Например, об этом говорит Беатриса Химмельманн (Берлин) в своем докладе на кантовском конгрессе 2000 года «Кант о лжи как проблеме практической философии», указывая на *ненадежность* констановского ограничения долга правдивости[30]. Ложь служит производству ложной действительности для других и по отношению к самому себе. Поэтому она является для Канта «зерном всякого зла».

Почему же речь идет о «провокации» со стороны великого философа? Обычно это связывают с радикальным требованием юридического наказания даже за благонамеренную ложь. Неужели такое наказание будет когда-нибудь установлено?

Этому вопросу, дающему повод говорить о «провокации», можно противопоставить другой вопрос: *каким образом мы должны быть защищены от негативных последствий лжи в нашей повседневной жизни*? Такая постановка вопроса точнее показывает нацеленность Канта на то, чтобы раскрыть предпосылки, препятствую-

щие реализации внешней и внутренней свободы каждого разумного существа и сообщества в целом. Тем более что без совершенствования правового регулирования общественных отношений не будет очевиден и моральный прогресс. Эту мысль Кант высказывает в своем позднем сочинении «Спор факультетов»: «Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении продуктов ее *легальности* и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы, т.е. в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде, только и можно полагать главный итог его изменения к лучшему. Ибо мы основываем свое предсказание на эмпирических данных (на опыте), а именно – на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т.е. сами суть явления, а не на моральной, содержащей понятие долга по отношению к тому, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только чисто a priori»[31].

Для понимания этого кантовского фрагмента нужно иметь в виду, что действие, совершаемое по законам свободы, имеет два момента: во-первых, оно представляет собой *материальное выполнение* долга согласно законам конформативности действия, а во-вторых, является *формальным выполнением* долга из уважения к закону. Первый момент ведет к легальности действия, второй – к его моральности. Моральность действия не обнаруживается в явлении. *Моральность остается свойством умопостигаемого характера.* Значит, одна лишь легальность действия может служить для нас надежным ориентиром реализации свободы. Законосообразность поступков или легальность действий является, по Канту, единственным условием исторического прогресса, ибо только *эмпирический характер* человека может «продвигаться» во времени и совершенствоваться, в отличие от *умопостигаемого характера*, который находится вне времени и пространства, а значит, не может изменяться.

В этом философско-историческом объяснении Кант последовательно применяет метод ньютоновского есте-

ствознания, который ориентирован на *познание* эмпирических явлений и их закономерных отношений в сфере возможного опыта. А так как человеческая история подчиняется законам природы, то предвидеть ее развитие можно только на основе материальных результатов человеческой деятельности, т.е. на основе результатов технического творчества человека и достижений прагматического благоразумия, наиболее отчетливо выраженных в государственном и международном законодательстве и практике правовых отношений. Плоды легальности человеческих действий могут наблюдать все разумные существа и могут содействовать их увеличению независимо от индивидуальных представлений о счастье и от уровня морального сознания. Если человек хочет быть свободным, то это его природное назначение должно реализоваться в истории независимо от божественного содействия.

Кантовское учение об *эмпирическом* и *умопостигаемом* характере человека, лежащее в основе его практической философии, подверглось критическому анализу современного российского философа Ярослава Слинина в статье «Этика Иммануила Канта» (2000)[32]. Наш соотечественник намерен совершить очередную ревизию кантовского наследия, находясь при этом под сильным влиянием шопенгауэрской интерпретации. Смысл его ревизии заключается в том, чтобы опровергнуть кантовское положение о свободе человека, исходя из скрытых интенций его этического учения. Слинин утверждает: «...если как следует разобраться, то станет ясно, что его (Канта. – *А.М.*) концепция умозрительного и эмпирического характеров не является органически необходимой частью его этики. Она есть не что иное, как дань поголовно господствовавшим в его время детерминистическим убеждениям галилеевской науки и традиционной протестантской теории предопределения»[33].

В итоге Кант обвиняется в скрытом «квазиабсолютном детерминизме», согласно которому человек должен отвечать за все свои поступки, несмотря на то что его поведение фактически полностью детерминировано и не зависит от его воли. Этот вывод делается на основе некорректной интерпретации понятия умопостигаемого характера.

Автор пишет: «Из того, что умопостигаемый характер не подчинен никаким условиям времени, можно сделать вывод о том, что он обладает такими свойствами, как изначальная заданность, неизменность и постоянство. Сам по себе умопостигаемый характер нам неизвестен, поскольку является "характером вещи в себе". О его конкретных особенностях мы узнаем опосредованно, знакомясь с эмпирическим характером, который представляет собой не что иное, как явление умопостигаемого характера»[34]. Сразу бросается в глаза явное противоречие в рассуждении автора. Если умопостигаемый характер нам «неизвестен», то откуда мы *знаем* о таких его свойствах, как «изначальная заданность», «неизменность» и «постоянство»? Сам Кант косвенно говорит об этом в «Критике чистого разума», подчеркивая, что ни один эмпирический характер не может обнаружить качеств умопостигаемого характера, так же как «явление» не может раскрыть свойств «вещи в себе»[35].

Слинин додумывает за Канта и вслед за Гегелем и Шопенгауэром пытается «раскрыть» сущность вещи в себе. Но мы должны признать такое додумывание неосновательным, ибо считать умопостигаемый характер чем-то даруемым человеку с самого рождения, по меньшей мере, некорректно. К сожалению, А. Слинин не обращает внимания на кантовское разъяснение этого понятия как «способа мышления», а точнее, способа морального мышления или свободного мышления. В «Критике чистого разума» Кант еще не поясняет различие между «способами мышления», это он сделает в «Основоположении к метафизике нравов» и «Критике практического разума».

Предполагаемый умопостигаемый или интеллигибельный характер относит человека к «интеллигибельному», т. е. моральному, миру, «в понятии которого, – пишет Кант в «Каноне чистого разума», – мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей)» и можем мыслить все разумные существа «творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия»[36]. Если бы умопостигаемый (моральный) характер был предопределен у Канта, то не могло бы идти речи о какой-либо «перемене» или «революции в способе мышления»,

от которой, собственно, и зависит вступление человека на путь свободного самоутверждения в мире.

Мы вполне согласны с начальным тезисом Слинина, что «Кант – философ свободы», и можем согласиться с выводом петербуржского философа, что «ноуменальный характер жестко и однозначно управляет моими поступками», если человек смог его выработать и подчинить ему свои склонности. Но мы не можем принять такое произвольное следствие: «Получается, что все мое поведение заранее задано моим единственным изначальным выбором. Можно ли в таких условиях сказать, что я свободен поступать так или иначе в каждой конкретной ситуации? Ясно, что нет. Никаких альтернатив в моем поведении не имеется: в каждой данной ситуации я с необходимостью поступаю так, как того требуют мои умозрительный и эмпирический характеры»[37].

Действительно, по Канту, я действую в соответствии с этими характерами, но они принципиально разные: либо преобладает один, либо другой, и альтернативы больше нет. Либо я лгу ради корыстного интереса, либо я воздерживаюсь от соблазнительного обмана – в этом будет состоять мое свободное решение. И если бы я не мог отказаться от соблазнительного обмана, тогда стоило бы говорить о предопределенности моих поступков. Кант как раз и размышляет над тем, *почему я могу и должен отказаться от лжи.*

Одним из способов отказа от лживых свидетельств является *умолчание*, которому уделяет особое значение известный отечественный философ Эрих Соловьев. По его мнению, «Кант полемизировал столь запальчиво и страстно, что отождествил требование "никогда не лгать" с требованием "всегда говорить правду" и проскочил мимо возможности, скупо означенной в других его сочинениях, – возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа»[38].

Попробуем проанализировать возможность использования в ситуации L так называемого *права на умолчание.* Для этого мы будем использовать формально-логическую схему «логического квадрата».

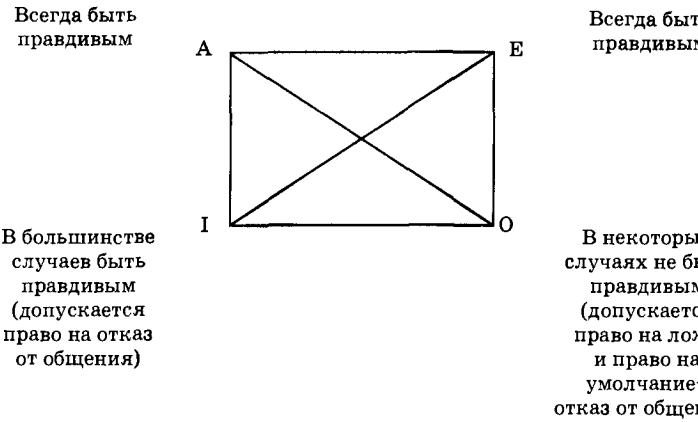

Схема № 1

С помощью логического квадрата мы можем наглядно представить отношения между суждениями, выражающими различные требования и состояния человеческой правдивости и лживости. Наибольший научно-практический интерес представляет логическое отношение «частичной совместимости» между суждениями I–O, так как они оба претендуют на истинность и тем самым задают разные морально-правовые требования, существенным образом влияющие на практику человеческих взаимоотношений.

Основной вопрос, который нас интересует, звучит так: в каких случаях (при каких условиях) я могу быть неправдивым? Согласно нашей схеме этот вопрос соответствует суждению O и допускает *право на ложь и право на умолчание.*

Как полагают Б. Констан, А. Шопенгауэр и др., право на ложь, а тем более право на умолчание вполне допустимы, во-первых, *в качестве «ответного оружия» при опасности для жизни и собственности не только моей, но и других людей*; во-вторых, *при исполнении своего служебного долга*, например политика, разведчика, дипломата, врача, юриста и т.д. Однако, как отмечает Кант, при допущении права на ложь человеческое общение становится бессмысленным, так как многие могут лгать по праву и вводить в заблуждение остальных, препятствуя их любознательности и развитию многих задатков.

Право на ложь представляется необходимым в условиях полувраждебной конкурентной общественной жизни, основанной на частнособственнических интересах большинства и нуждающейся в регулировании на основе публичных законов. Оно освобождает многих людей от ответственности за целесообразный обман и вместе с тем вступает в конфликт с моральным повелением совести – «не лги».

Частичное разрешение этого конфликта возможно при переходе к другому совместимому суждению I, которое предполагает отрицание права на ложь ради соблюдения морального принципа «не лги». При этом сохраняется посредствующее условие, гарантирующее нашу личную автономию и неприкосновенность жизни и собственности – это *право на отказ от общения* с теми лицами, которые пытаются насильственно вторгнуться в нашу жизнь и собственность. Это право Кант считает следствием одной из основных правовых обязанностей, а именно обязанности «не поступать ни с кем не по праву (neminem laede), даже если тебе ради этого надо будет прекратить всякую связь с остальными и избегать всякого общества (lex juridica)»[39]. С помощью отказа от общения со злоумышленником, нечестным политиком или соперником мы можем сохранить собственное достоинство и остаться в пределах правовой общности. Это особенно важно, когда затрагиваются интересы третьих лиц и когда наши знания могут использоваться ими во вред. Например, если расскажешь всю правду о своих товарищах врагам, то можешь оказаться виновником их ареста и гибели.

Таким образом, *отказ от общения (умолчание)* позволяет выполнить моральное требование «не лги», но в то же время оставляет само человеческое общение *неполноценным*, так как многие люди предпочитают воздерживаться от общения с теми, кто может потенциально им угрожать или может нанести урон их «собственности» (понимаемой в широком кантовском смысле). Многие люди умалчивают не только о своих недостатках, но и о многих достоинствах, достижениях, успехах, новых открытиях из-за опасения, что эта информация может вызвать зависть у других или вызовет другие негативные эмоции у окружающих. Тем более что в традиционных обществах, всту-

пающих в новые буржуазно-демократические отношения (например, как в нынешней России), всякая самостоятельность и оригинальность, не получившая одобрения властей, оказывается возмутительной и наказуемой.

Человеческий практический разум не может остановиться на негативном морально-правовом требовании «не лги», допуская при этом значительное ограничение во взаимном общении между людьми с помощью права на умолчание. Он требует от нас «всегда быть правдивыми» и поступать по совести, несмотря на обстоятельства и возможные последствия. Это безусловное повеление разума вступает в явный конфликт с нашей прагматической заинтересованностью в сохранении жизни, собственности, и в целом – «счастья». Этот конфликт может доходить до трагических развязок, если в сообществе сохраняются полувраждебные (злобные) общественные отношения. Как говорит Кант в своих «Лекциях по этике», правдивый человек сильно рискует собой в таком сообществе[40].

Поэтому до тех пор, пока люди остаются злыми и корыстными в своих желаниях и поступках, требование «всегда быть правдивым» остается нравственным идеалом или путеводной нитью, которая должна направлять развитие человеческого общества к лучшему, более совершенному морально-правовому состоянию. Следовательно, безусловное кантовское требование правдивости в реальной человеческой практике нуждается в дополнении *правом на умолчание*, представляющем собой временный *отказ от общения* с теми людьми, которые могут угрожать жизни, собственности или препятствовать исполнению служебного долга.

Несомненно, что мы не можем отказаться от морально-правового идеала безусловной правдивости, но при этом нам важно знать пути приближения к нему, т. е. способы совершенствования самих себя и других людей, а это есть одна из *главных педагогических задач.*

То, что Кант допускает право на отказ от общения с людьми, нарушающими мое право, является одновременно важнейшим средством нравственного воспитания тех, кто злоупотребляет своей свободой и не проявляет должного уважения ко всем членам сообщества.

Отказываясь с ними общаться, мы попросту игнорируем их, проявляем к ним свое презрение и, по сути, лишаем их уважения. Именно это предписывает делать Кант по отношению к детям, которые лгут и совершают другие безнравственные поступки. В лекциях «О педагогике» немецкий философ пишет: «Лишить их уважения – вот единственное целесообразное наказание за ложь»[41].

Кроме того, отказывая некоторым людям в общении, мы лишаем их приятнейшего из удовольствий – самого человеческого общения, демонстрируя закрытость (непроницаемость) своего внутреннего мира. Вовсе не случайно Кант относит *правдивость* и *общительность* к важнейшим принципам характера, которые должны формироваться с раннего детства. Правдивость «составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера». «Нужно, чтобы дети были откровенны, а их лица сияли таким же весельем, как солнце. Только радостное сердце способно находить удовольствие в добре», – говорит великий философ[42]. Именно в непосредственном откровенном общении дети учатся большинству навыков и правил совместной жизни, познают других людей, их характеры, нравы, привычки, и приучаются быть общительными и приятными.

Когда дети становятся взрослыми, то многие ошибки и недочеты их воспитания сразу же обнаруживаются и порождают множество жизненных проблем, решение которых возможно чаще всего через их морально-правовое самосовершенствование. Кант определяет четкий ориентир для такого самосовершенствования: «Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это – средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе»[43].

Без признания этой основной обязанности перед самим собой («не лги») человек не может преодолеть зависимость от своих животных (эгоистических) склонностей и выйти на более высокий уровень мыслительной деятельности и понимания жизни, на котором он сознает свою самоценность в качестве морального лица, обладающего достоинством в сообществе других моральных лиц.

Признавая моральную обязанность «не лгать» перед самим собой, человек, по Канту, должен по-новому выстраивать свои отношения с другими людьми, т. е. должен вступать с ними в правовую общность, в которой «каждому может быть сохранено *свое*»[44]. Правовая гарантия сохранности «моего» и «твоего» позволяет укреплять доверительные отношения между согражданами и расширять сферу общения, создавать условия для всеобщего морального совершенствования.

Из этого следует, что частная правовая задача предполагает и ведет к решению общезначимой и перспективной педагогической задачи – морального совершенствования всего общества. Поэтому дело личного совершенствования человека оказывается необходимым условием развития всего общества.

В деле воспитания нельзя обойтись без нравственного наказания, предшествующего юридическому наказанию. По мнению Канта, отказ от общения со злоумышленником или человеком, нарушающим нравственные нормы, является именно нравственным наказанием, когда другому «отказывают в уважении и любви». «Один презрительный взгляд» будет, по Канту, целесообразным наказанием лжецу или подлецу, не говоря уже о потере к нему делового доверия и возможности экономического сотрудничества.

Таким образом, *отказ от общения* является необходимым условием морально-правового совершенствования общественной жизни; именно тем условием, которое опосредует реализацию безусловного морально-правового требования практического разума «всегда быть правдивым» и тем самым снимает остроту противоречия между безусловным требованием категорического императива и естественным (прагматическим) стремлением людей к счастью. Видимое нашим рассудком противоречие между моральным долгом и счастьем в применении к обязанности быть правдивым может быть «снято» с помощью *правомерного отказа от общения с людьми*, нарушающими наше право или стремящимися использовать нас только как «средство». Искоренить данное противоречие мы не в силах, потому что обладаем той самой двойственной

природой «феноменальных» и «ноуменальных» существ, которые призваны к тому, чтобы отстаивать свое высшее моральное назначение «в борьбе».

Поэтому временным тактическим и одновременно педагогическим приемом в этой «борьбе» можно считать отказ от общения, право на которое должно защитить нашу жизнь и собственность от несправедливых воздействий и неправомерных посягательств.

Кант ясно понимает временное и тактическое значение права на умолчание, поэтому считает его промежуточным условием, которое может иметь неопределенный характер. А именно умолчание, по Канту, есть проявление скрытности, граничащей, – по его же словам, – «с нечестностью». Если умолчание станет постоянным качеством, то человек превратиться в скрытное и необщительное существо. Если умолчание будет редким и вынужденным, то оно будет ориентировано на долг правдивости, а значит, не будет тяготеть к нечестности.

Из этого следует, что *обоснованное (правомерное) умолчание* не должно признаваться «исключением» из долга правдивости, так как оно (согласно нашей схеме № 1) относится к суждению I («В большинстве случаев быть правдивым»), а значит, является качеством, не противоречащим суждению А («Всегда быть правдивым»). Противоречить идеальному требованию будет необоснованное (произвольное) умолчание, которое относится к суждению О («В некоторых случаях не быть правдивым») и является свойством, дополняющим право на ложь.

Итак, *обоснованное умолчание* предполагает *право на отказ от общения, необоснованное (произвольное) умолчание* является *скрытностью*, «граничащей с нечестностью», находящей себе мнимое основание в праве крайней нужды.

Обоснованное умолчание является временным отказом от общения с людьми, нарушающими мое право. Значит ли это, что такой отказ от общения может разрушить общество и породить всеобщее недоверие? Можно проверить это сомнение с помощью процедуры универсализации данной максимы: хочу ли я, чтобы в случае моего неправомерного отношения к другим людям, все общество

отказало бы мне в общении? Мне не хотелось бы оказаться в полной изоляции. В то же время если все общество откажется общаться с человеком, нарушившим мое право, то это вовсе не будет основанием для недоверия между добропорядочными гражданами, они, наоборот, продемонстрируют свою солидарность в защите прав и свобод каждого гражданина.

Кроме процедуры универсализации мы можем привести и другие аргументы. Во-первых, отказ от общения будет временным, а во-вторых, он будет следствием правовой обязанности. Следовательно, правомерный отказ от общения не будет «исключением» из безусловного требования правдивости, так как, с одной стороны, относится к негативному моральному требованию «не лги», а с другой – является необходимым следствием фундаментальной правовой обязанности («Не поступай с кем-либо не по праву»), которая предназначена гарантировать и обеспечить «минимум моральности» в человеческих отношениях даже ценой временного отказа от общения с людьми.

По всей видимости, кантовское морально-правовое требование безусловной правдивости, высказанное в статье против Констана, допускает временный правомерный отказ от общения:

1) в качестве своего *необходимого правового следствия*;

2) в качестве *морального действия* в соответствии с моральным требованием «не лги»;

3) как *важнейшего педагогического приема*, предназначенного заслуженно лишить некоторых людей высшего в мире удовольствия и пробудить в них голос совести или деятельность чистого практического разума.

Необходимо тщательно проверить возможность такого допущения и определить сферу применения права на отказ от общения. *Это право может действовать при нарушении моих прав и прав других людей.* Если бы в известной ситуации L Кант не был предельно строг и последователен (противопоставляя безусловный долг правдивости возможным «исключениям» из него), то отказ от ответа на вопрос злоумышленника можно было бы рассмотреть как возможный способ морального раз-

решения ситуации. Но так как вопрос злоумышленника затрагивает право третьего лица, которое может самостоятельно защищаться в пределах вынужденной самообороны, то это исключает право на ложь как сомнительное «ответное оружие», а вместе с ним исключает и необоснованное умолчание, противоречащее долгу правдивости (А–О по схеме № 1).

Подводя итог нашего анализа кантовского запрета на ложь, мы обращаем внимание на то, что практическая реализация этого запрета через *право на умолчание* является очень непростой задачей, требующей серьезного и основательного продумывания, не говоря уже о некоторых случаях вынужденного *права на ложь*, стоящего под этим запретом. Современное российское общество нуждается в таком осмыслении, так как начинает вырабатывать новые правила общения и поведения. И не использовать наследие великих классиков, наверное, было бы просто грешно.

Примечания

[1] *Liessmann K.* Der Wille zum Schein. Über Wahrheit und Lüge, 2004. S. 1. http://homepage.univie.ac.at./konrad.liessmann/schein.pdf

[2] См.: *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 182.

[3] В 1797 году развернулась полемика между французским писателем и политиком Б. Констаном и немецким философом И. Кантом по поводу применения принципа правдивости в чрезвычайных жизненных ситуациях. Кант ответил Констану в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Анализ этой полемики см. в моей книге «Право на ложь: от Канта до современности». М., Пенза, 2005. С. 54–75.

[4] *Constant B.* Über politische Reaction // Kant und das Recht der Lüge. Würzburg, 1986. S. 24.

[5] *Гусейнов А.А.* Этика Троцкого // Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. М., 1996. С. 62.

[6] Там же. С. 63.

[7] Речь будет идти о так называемой ситуации L, которая является предметом полемики между Кантом и Констаном. Она может быть задана следующим вопросом: должен ли я солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг? (См.: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Сочинения. В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 256–262).

[8] *Гусейнов А.А.* Красно поле рожью, а речь ложью // Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. М., 1996. С. 102.

[9] Там же. С. 104.

[10] См.: *Мясников А.Г.* Оценка ситуации L с точки зрения уголовного права Российской Федерации // Право на ложь: от Канта до современности. М., Пенза, 2005. С. 195–202.

[11] *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialethischer Perspektive // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004. S. 226–234.

[12] См.: *Schwarz W.* Kant's Reputation of Charitable Lies. In: Ethikal Theory, ed. James Rachels, New York 1998, Vol. 80, 64; *Hofmeister H.* Truth and Truthfullness: A Reply to Dr. Schwarz. In: Ethics, Vol. 82, 263.

[13] *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialethischer Perspektive. S. 228.

[14] Ibid.

[15] Ibid. S. 229.

[16] Ibid. S. 231.

[17] Ibid. S. 232.

[16] См.: *Böhles B.* Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen – Der Begriff der Lüge bei Immanuel Kant, 2004. S. 4 // www.Hausarbeiten.de/

[19] *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialethischer Perspektive. S. 232–233.

[20] См.: *Gabel M.* Kant: Aus Menschenliebe lügen? 1991 // www. Hausarbeiten.de/

[21] Ibid. S. 6.

[22] Ibid. S. 13.

[23] См.: *Römpp G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophiesche Sprachauffassung // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004, S. 182–203.

[24] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. С. 472.

[25] Там же. С. 473.

[26] *Römpp G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophiesche Sprachauffassung. S. 187.

[27] Ibid. S. 190.

[23] Ibid. S. 196.

[29] Ibid. S. 194–195.

[30] См.: *Himmelmann B.* Kant über der Lüge als Problem der praktischen Philosophie, 2000 // www.hu-berlin.de/phil/kantkongress/7/

[31] *Кант И.* Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 216.

[32] *Слинин Я.А.* Этика Иммануила Канта // Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000. 154–206.

[33] Там же. С. 202.

[34] Там же. С. 187.

[35] См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Указ. изд. Т. 3. М., 1994. С. 413–415.

[36] Там же. С. 591.

[37] *Слинин Я.А.* Этика Иммануила Канта. С. 190.

[38] *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 116–117.

[39] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. М., 1994. С. 260.

[40] *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 203.

[41] *Кант И.* О педагогике // *Кант И.* Указ. изд. Т. 8. М., 1994. С. 445.

[42] Там же. С. 446.

[43] Там же. С. 451.

[44] *Кант И.* Метафизика иравов. С. 260.

Содержание

А.А. Гусейнов. Этика и мораль в современном мире 5

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

А.А. Гусейнов. Цели и ценности: как возможен моральный поступок? 19
Л.В. Максимов. Квазиобъективность моральных ценностей . 57
А.И. Бродский. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму 85
А.В. Прокофьев. Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арендт) 98
А.П. Скрипник. Бытие, логос и нрав 123

ИСТОРИЯ ЭТИКИ

Г.А. Ткаченко. Формирование этических идей в Китае 143
В.К. Шохин. Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах 161
А.В. Смирнов. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция 177
А.Л. Доброхотов. Эпохи европейского нравственного самосознания 203
П.А. Гаджикурбанова. Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») . 223
А.Г. Гаджикурбанов. Идея самопревосхождения в доктрине Плотина 240
О.В. Артемьева. Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени 260
А.К. Судаков. Этика совершенства в нравственной системе Канта 281
С.Н. Земляной. Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста . 306
О.В. Кирьязев. Предтеча цивилизационного синтеза 329
М.Л. Гельфонд. Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н. Толстого 364

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА И НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ

Р.Г. Апресян. «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злому» . 391
О.П. Зубец. Об аристократизме 416
М.А. Корзо. Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени 436
А.Г. Мясников. Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи 452

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Этическая мысль:
современные исследования

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

Компьютерная верстка *И.Ю. Богрычева*

Формат 60x90/16
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 30,0 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 2077

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, ул. Усачева, д. 29, к. 9
Тел. (499) 245-53-95
(499) 245-49-03

Отпечатано в ППП "Типография "Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6,

ISBN 5-89826-311-X