

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

А.Л.Доброхотов

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 вв. 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 его из 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 соотношения 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 — *преобразование 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 преобразование мира? Какой общей мерой мерять 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 созидательное 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, мироправящий 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 правильное место в универсуме. И здесь можно говорить о намерении греков

обезвредить разрушительную силу индивидуальности. Вспомним в связи с этим хотя бы понятие ὑβρις — 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: впасть 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 (В 119), гласящий, что этос человека есть его демон (ἦθος ἀνθρώπων 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 (*κέρυγμα*), 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 волей: 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 понимается 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 спасти 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 об-

стоятельством 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 благодати всякого бытия также сохраняется. И восточная патристика, и Августин часто прибегают к аргументам от иллюзорности зла. Но зло, будучи небытием, приобретает статус бытия благодаря пристрастию грешника к иллюзии, а в конечном счете — 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 ис-

тинному понятию Бога всеблагого и всемогущего. Мышление христианское — «пост-эллинистическое» — 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 вв. 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 заново ставился вопрос об искуплении зла и греха праведной жертвой. Еще одна антиномия, показательная именно для христианского средневековья, выдвинута Петром Дамиани в XI в.: 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 вв. 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 «человеческое», «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 императивами 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 абсолютным без посредников и сакрализовала моральную и трудовую добродетель. Пожалуй, она лежит и в основе возрожденческой науки, т.е. оккультной натурфилософии, для которой со-

здала идеал всемогущего и сурового мага (ср. Просперо из «Бури» Шекспира), не ждущего милости от природы. Однако оптимистический период развития этого типа этики заканчивается к середине XVI в. Произошел внешний конфликт Гуманизма с реальной историей (символична в этом смысле 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 резиньации. 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 в. снова возвращается к оптимизму XV в., 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 в. мы встречаем целый веер различных толкований миссии человека, объединенных вокруг какого-то мерцающего смысла данного тезиса. В XVIII в. этот интенсивный поиск уже малопонятен: будущее Просвещение сузит и упростит проблему.

Отражения и результаты борьбы за спасительную формулу мы можем найти 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 в. 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 неразгаданного, 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. Неслучайно становление нового рационалистического метода было часто связано с прозрениями, видениями 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 «*Meditationes*». Первым шагом является противопоставление математики как точного знания сомнительным явлениям и мыслям. Второй шаг делает проблему истины почти неразрешимой: ничто не мешает злему демону внушать нам чувство достоверности, сопровождающее ложное зна-

ние. Эта «прозрачность» человека и его духовная незащищенность перед манипуляциями превосходящих его 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 в.: в начале превращения мира в исчисляемую предметность, находящуюся под тотальным контролем субъективного рассудка. При помощи *cogito* Декарт открывает предел внушаемости, за который не может перейти 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 детерминацией 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, 10-15), 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 отсутствует в «*Meditationes*». 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, имплицитно 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 vernunfftige Wesen»). Однако мы видим, что у Декарта соотношение свободных волей 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* прогивоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы intersубъективных 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, Киркегора, 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 простейшими «отклонениями» 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 способность. 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 общезначимом 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 рациона-

лизма. 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 *coгito* (а это ведь исток всего новоевропейского рационализма) и насколько произвольной стилизацией является столь распространенное приписывание декартовскому *coгito* субъективизма и формальной расщудочности. Однако уже в XVIII в. картезианская этическая программа сталкивается с альтернативной программой *эмоциональной* (назовем ее так) этики, которая в конечной 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 в. 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, легитимным-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали².

Все же нужно отдать должное XVIII в. Одна из его коренных интуиций несла в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд. Это, как ни странно, чувство «формы», ко-

торое 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 союз³. 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 вв. 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?