

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

О.П. Зубец

Ценностное границеположение и мораль*

Ни один человек, находящийся в здоровом уме, не станет говорить «Как дела?» корове или козлу.

Генри Миллер

При всем историческом многообразии нравов этический взгляд фиксирует внимание на полярности великого и малого, господского и рабского, великого и повседневного, уникального и повторяющегося, аристократического и мещанского, разворачивающейся в бесконечный перечень как содержательных, так и структурно-функциональных противоположностей. Причем речь совершенно явно идет именно об одном и том же противостоянии, иногда по-разному именованном и часто по-разному объясняемом, описанном с помощью разных понятий. С чем связано такое исключительное постоянство раздвоенности моральных ценностей? Одним из ответов стала идея Ницше о том, что одно из этих ценностных явлений является отрицанием, переворачиванием другого, продуктом ресентимента. Тем не менее его предшественники, не задаваясь вопросом о взаимной связи противостоящих моралей, воплощали в своих описаниях тот простой факт, что дуальность вообще свойственна человеческому ценностному сознанию и речи. Существование великого, высокого и благородного предполагает существование малого и низкого. Принятие всей ответственности на себя соседствует с возложением ее на мир, на других. Равнодушие к внешней оценке у одних означает предельную зависимость от нее у других, а осуществление себя в достойном великом деянии, не поддающемся повторению, уникальном, предполагает и существование в бесконечной череде повторений. Иными словами, наличие двух моралей в неявном виде отражает ду-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-03434а.

альную структуру ценностного сознания, в котором хорошее и плохое предполагают друг друга подобно двум близнецам-братьям древней мифологии. Какова бы ни была оппозиция человеческого сознания — она с самого своего возникновения несла в себе оценочное содержание: мужское и женское, верх и низ, светлое и темное... — все это одновременно формы противостояния хорошего и плохого, а позднее — доброго и злого. Апофеоза эта дуальность достигает, наверное, в европейском средневековье, когда все человечество разделяется на осужденных и спасшихся, а между черными дьяволами и белыми ангелами нет середины.

Существует ряд гипотез, объясняющих двоичность ценностного сознания человека. Например, связывающих ее с двоичным кодом, на основе которого, подобно компьютеру, работает нервная система и мозг. Или объяснение положительности верха и негативности низа родством с обезьянами и спасением от опасностей путем бегства вверх — на дерево. Формирование ценностного сознания сопровождалось многообразием фиксируемых в языке, в ритуальной практике и иных формах полярностей. Содержание их настолько же многообразно, насколько многообразны отношения человека с миром и насколько богато его восприятие этого мира. Все это разнообразие полярностей объединено лишь присутствием в системе ценностей человеческого существа, определяющего посредством самого себя ценностную структуру мира, подобно тому, как он определяет нахождение севера и юга, просто встав лицом к восходу солнца. Это помещение себя в центр ценностного мира — определяющее и его дуальность и, видимо, ряд других его особенностей — необходимое условие возникновения ценностного сознания.

Обращение к истории ценностного сознания может выступать в качестве выстраивания иллюстративного ряда для изначально принятых, освоенных этической традицией понятий. Но возможен и иной подход, нацеленный на осмысление этических проблем и понятий через анализ формирования ценностного сознания, на понимание специфики моральных ценностей, определяемой зарождением самого этого явления. Степень нашей дистанцированности от этого процесса может оказаться сильно преувеличенной благодаря завышенному представлению современного человека о своем отличии от человека «примитивного», «дикого», «архаического». Все эти термины явно несут в себе и весьма откровенный оценочный смысл, подчеркивающий разрыв между современным носителем моральной идеи и ее историческим автором. Возможно известное возражение, что более полно развитое явление позволяет понять предшествующие этапы его

развития, а анатомия человека — ключ к пониманию анатомии обезьяны. Но в отношении ценностного сознания подобный подход можно подвергнуть сомнению — ведь в его основе лежит убеждение в наличии существенного изменения, развития, усложнения. Является ли анализ мировых религий исходным шагом к рассмотрению тотемизма? Скорее наоборот. Тем не менее в обращении к истории морали подобная перевернутая логика является доминирующей, возможно, в силу того явного или подразумеваемого аргумента, что, не имея развитого понятия морали, нельзя определить, что относится именно к ней. Кроме того, принадлежа современности, трудно отказаться от ее духовно-интеллектуального плена. Трудность заключается и в том, что само разделение вещей и ценностей является продуктом исторического развития и аналитической абстракцией, ограниченной подобно всем абстракциям. Преодоление этой ограниченности возможно при обращении к первобытным структурам жизни.

Возникновение ценностного сознания связано с освоением мира в качестве человеческого — то есть относящегося к человеку, мира, имеющего не только значение, но и значимость, то есть включенного в некую систему человеческих отношений. Фундаментальным основанием и критерием подобной включенности, своего рода коридором подобного вхождения в человеческий мир являются архетипичные образы, образцы, сюжеты. Первое открытие формирующегося ценностного сознания заключалось в том, что значимость, обретение смысла человеческого действия связано не с его физической данностью, а с его особым качеством — «быть воспроизведением прадействия», повторением мифического образца¹. Изначальная связь сознания с языком в данном случае демонстрирует себя явным образом. (Идеи структурной лингвистики, в первую очередь Фердинанда де Соссюра, повлияли на М.Элиаде и структурную антропологию.) Значимость некоторого явления определяется его местом в системе, а коррелятом лингвистического понятия значимости во внеязыковой области является понятие ценности — о чем и пишет Ф.Соссюр. Но что позволяет соотнести человеческое деяние и отношение с системой деяний и отношений? Таким изначально способом воспроизведения ценности явления стало соотнесение его с некоторым архетипом, повторяющимся прапоступком, прадействием — только через такое соотнесение действие обретает смысл, а значит, и реальность в человеческом мире. Аналогично этому современное сознание придает смысл и моральную реальность явлению через соотнесение его с моральным понятием — посредством чего оно вписывается в более или менее целостную систему ценностей. Сам акт придавания значимос-

ти есть одновременно и обретение явлением своей реальности, подлинности через причастность трансцендентной реальности. То, что не имеет образца, лишается смысла и бытийственно неполноценно. *Отказываясь от самого себя в акте соотнесения с архетипом, явление обретает подлинную реальность.* Эта первобытная онтология, что заметил и М.Элиаде, имеет платоническую структуру, «а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу «первобытной ментальности»»². Но осмысленная Платоном «логика» сознания есть особенность ценностного сознания вообще — возникшего в человеческой первобытности и сохраняющего эту первобытность как сущность человеческого.

Обретение явлениями ценностной (моральной) реальности через соотнесение с трансцендентным архетипичным образом стало источником их содержания. Но архетипичное безразлично к конкретному многообразию поведенческого содержания, ибо реальностью все равно обладает лишь уже содержащееся в образце. Дело не в том, что мораль не может охватить многообразия — дело в том, что для нее этого многообразия не существует. Поэтому в культурной памяти стираются индивидуальные особенности героев и все они повторяют одни и те же сюжеты героического. Нормативные суждения морали также воспроизводят изначальную структуру ценностного сознания: «Делай так, как (ты бы хотел...) Другой. Другой дает образец поведения. Христианское явление Спасителя — обновление архетипичного образца: «Как я ..., так и вы...».

Но формирующееся ценностное сознание впитывает в себя не только первобытный принцип «соотнесения с архетипом», но и воплощает структурно-функциональные особенности формирующегося человеческого общежития, заимствуя свой облик и структурируя себя по образцу первобытного поселения. Такими структурными архетипами становятся образы, элементы (М.Элиаде), связанные с понятиями центра, границы и периферии.

Одним из принятых в моральном языке является понятие другого, но смысл его определяется некогда совершившимся отказом морального сознания от понятия «чужой». Чужой — это тот, кто не принадлежит к данному ценностному пространству, на которого не распространяются его нормы и представления. Но чужой есть потенциально другой — «другой» Золотого правила: не случайно слова эти частично пересекаются по смыслу и Другой есть не только моя собственная проекция вовне, позволяющая найти основу для поведения вне себя, но и Иной, принципиально приходящий в мой ценностный мир извне, а поэтому прежде-чужой. Уже само существова-

ние Другого предполагает некоторую границу. Нередко она обнаруживает себя явным образом: например, когда одно и то же действие вызывает совершенно разные чувства и оценки, вернее, в одном случае вызывает их, а в другом — как бы остается невидимым. Например, любовные ласки животных и людей где-нибудь на оживленной улице. Известно, что в средние века владельцы замка не видели для себя никаких ограничений в присутствии слуг или крестьян, которые не были включены в мир значимого, человеческого, а приравнивались к вещам или животным. Граница обнаруживает себя и в том факте, что между вербально неразличимыми оценками существует огромная разница, если одна высказана самим человеком о себе, а другая — кем-то другим. Между «Я — глупец» и «Ты — глупец» проходит глубочайшая ценностная межа. Можно заметить, что ценностное порождение границ многообразно, но тем не менее в основе его — та некогда выстроенная стена, изгородь, система знаков, которая позволила человеку отделить себя от нечеловеческого, создать пространство, доступное его возможностям обустройства человеческого мира.

Для современного человека эта задаваемая ценностным сознанием граница крайне подвижна и неопределенна, в то время как изначально она была совершенно вещественной, пространственно обозначенной. Граница ценностного пространства первоначально проходит прямо по границе поселения. Пересечение ее есть выход в дикое пространство, в котором не действуют законы человеческого, а сам человек утрачивает свой возраст, пол и сам стремится уподобиться зверю и внешностью и движениями. Чужой населяет дикое пространство, от него нельзя ожидать вписанности в собственное ценностное пространство. Он — другой, иной. По мере того, как граница этого пространства отодвигается и размывается, а в конечном итоге стремится к границе человеческого рода, перед ценностным сознанием возникает проблема ее проведения. Решение ее имеет фундаментальнейшее значение для самого существования ценностей, так как лежит в основе их выходящей за пределы индивида значимости. Самый простой ответ на вопрос о границе заключается в следующем: ценности являются общезначимыми, они характеризуют человека как родовое существо, выражают его родовую, человеческую сущность, а следовательно — граница ценностного пространства проходит по границе человеческого. Но очевидно, что граница этого человеческого никогда не совпадала с биологической границей человеческого рода. И всегда сообщество людей, с одной стороны, пыталось провести ее, а с другой — вступало в отношения с тем, что находится за этой границей. Иными словами, дикое пространство меняло свою локализа-

цию, но никогда не исчезало, а, наоборот, постоянно обогащалось новыми образами. Другой, обосновавшийся в нем, принципиально отличался от Другого Золотого правила морали. Он — другой именно в силу того, что от него принципиально нельзя ожидать такого отношения к себе, которое могло бы стать нормой или законом человеческого. Этот житель дикого пространства нередко обозначается в культуре как зверь (не человек).

Ценностное сознание с самого своего возникновения нуждается в овеществлении, пространственно-телесном обозначении границы. Как пишет известный антрополог Мэри Дуглас, «образ общества имеет форму: у него есть внешние границы, предельные области, внутренняя структура. Контуры его структуры обладают способностью поощрять то, что с ними согласуется, и отражать нападения. В его предельных и неструктурированных областях заключена энергия»³. Переход через границу не просто символизирует, но позволяет осуществить переход из одного ценностного пространства в другое или в мир ценностной неопределенности. У М.Дуглас приводится пример Ван Геннепа с переносом невесты через порог, домашним опытом прохождения через дверь, с перекрестками дорог и арками. Вхождение в ограниченное пространство человеческого бытия (окруженное враждебным иным, чужим, нечеловеческим) тождественно обретению жизни и человеческого облика со всеми присущими ему атрибутами: возрастом, полом, соответствующим поведением, речью, жестами и возможностью соответствовать определенному ценностно-нормативному полю и быть в нем адекватно понятым. Обретению речи — значащей и понимаемой (что одно и то же). Пересечение границы в обратном направлении является актом утраты человеческого — возраста, пола и т.п. Известен пример с племенем туген, различающим два праздника поедания мяса. Один проходит внутри обжитого пространства, а во время второго мужчины встречаются в диком пространстве. Если в первом случае они рассаживаются согласно принадлежности к возрастной группе, то во втором никакого предписанного порядка не существует. Нет иерархии и правил поведения, они лишены силы. Дикое пространство «не насыщено бытием» (М.Элиаде), оно ценностно и нормативно неопределенно, как бы не освоено, не поименовано, не окультивировано. Попадание в него лишает той защищенности и определенности, которые в той или иной степени обеспечиваются социальностью. Кем становится в нем человекообразное существо, резко лишающееся человеческих определений? Оно вступает на нечеловеческую территорию и становится не-человеком. Но кем?

Неким другим. Переход человека через границу ценностного пространства есть рождение другого как чужого. Та энергия, которая заложена в таком переходе и о которой говорит М.Дуглас, возможно, необходима для существования ценностного пространства. Кроме того, само существование границы последнего рождает возможность и напряженное стремление ее перемещения: как расширения, так и сужения.

Что заложено в самой возможности перехода через ценностную границу? Помимо заглядывания за пределы собственной ограниченности, помимо своего рода оживления самого ценностного сознания? С одной стороны — это рождение нечеловека, обладающего теми преимуществами, которые дает независимость от ограничений человеческого общежития — знаменитая берсеркская непобедимость в бою. Своего рода функциональное преимущество незнания жалости, озверения и безумия. Переход через границу порождает как ужас, отвращение, так и преклонение и любопытство, как страх, так и понимание получаемых для всего племени военных преимуществ. Это сочетание нередко свойственно отношению к различным персонификациям зла — соблазняющим и преследующим подобно дьяволу, являющимся источником творческого, созидającego и разрушающего начал. Переступание границы — подобно заглядыванию за дверь ребенком — источник опасности и познания, уход от нормативной защищенности в область открытого вненормативного бытия.

Но переступание границы содержит в себе не только функциональную возможность. В нем раскрывается и реализуется — причем уже на ранних этапах человеческого общежития, по отношению к которому не принято говорить о личности и морали в силу неотделимости человека от рода и группы — несводимость человека к тем определениям, которыми наделяет его сообщество и без которых он превращается в неопределимое ничто. Через возможность ухода в дикое пространство человек обретает перспективу быть не мужчиной или женщиной, не стариком или юношей, не хорошим или плохим — а кем-то, чей основной атрибут — именно отсутствие всех этих определений. Но прорыв к своему просто человеческому оказывается переходом через границу человеческого, превращением в зверя (или божество — если это возможно). Важно, что именно наличие границы, а следовательно, и ее нарушения, порождает вечную незавершенность ценностного сознания, вечное бытие человеком более-чем-человеком.

В архаическом менталитете выход за забор, за изгородь, отделяющую дикую область от культуры, необходим ради того, чтобы пережить «дикое», свою животную природу и вернуться, заново пережив входение в культуру. Подобный выход становится позднее основанием странствия (например, странствующего рыцарства).

Живущие внутри огороженного пространства и есть люди, так как у них есть общий предок — причем предок дикий. Обретая имя и место в пространстве поселения, новорожденные потомки дикости и звериности становятся людьми. Подлинно человеческое бытие возможно лишь внутри ценностного пространства, поэтому изгнание из него равноценно смертной казни. Так изгнание из полиса, превращение в бездомного, в безродного — это и есть смерть. Завоевавшие Британию римляне строят стену Адриана и отделяют и защищают с ее помощью мир культуры от мира дикости. Варварский вождь строит замок с башней и обозначает и обороняет границу своего рода и мира аристократических ценностей. Монастырская стена позволяет отделить пространство подлинного служения Богу. Граница, за которой начиналось дикое пространство, первоначально проходила по границе леса (если речь идет о Европе), но и в Средние века лес был «тревожным горизонтом средневекового мира» (Ле Гофф). «Лес обступал этот мир, изолировал его и душил. Это была главная граница, «ничейная земля» (no man's land) между сеньориями и странами. Из его страшного «мрака» внезапно появлялись голодные волки, разбойники, рыцари-грабители»⁴. В этот лес убегали от мира и любовники, и люди вне закона, и отшельники разного рода. Из него выходили человеко-волки, оборотни и прочие чудовища — смешение человека и зверя. (Подобное смешение, впрочем, не всегда было столь устрашающим. В античности его даже было трудно отличить от смешения с божественным, нередко принимавшим звериное обличье. Так сама Европа доверилась быку, а Леда — лебедю.)

Ценностное сознание постоянно определяет свои границы — ибо без этого оно было бы содержательно неопределенно. Ведь если мы не знаем, кто или что включено в наш мир, любая норма утрачивает свой предмет. За границами ценностного пространства оказывались рабы, женщины, крестьяне. Так еще в XIV веке тексты с вызовом повторяли, «что крестьянин подобен дикому зверю. Он звероподобен, безобразно уродлив, едва ли имеет человеческое обличье»⁵. Тем не менее подобным звероподобным существам не отказано в некотором отношении к миру человеческих ценностей, но это отношение через негативную моральную оценку. Производный от слова «виллан» термин «виллания» обозначал подлость, моральное уродство. То есть, с одной стороны, стремление ценностей обозначить себя проявляется в том, что негативное отношение к определенным людям или человеку стремится вытеснить его за пределы человеческого, за пределы определенной ценностной системы и отнести к внеморальным су-

ществам, приравненным к животным и камням, но, с другой стороны, само негативное отношение проявляется в моральной оценке, которая включает свой объект в мир человеческого, в пространство ценностей. Подобно этому моральная оценка животного как благородного, верного и смелого включает его в мир человеческого. Может ли негативная оценка некоторого явления или человека довести до его выбрасывания из пространства ценностного восприятия, когда подобная оценка становится невозможной? В этом вопросе вновь пересекаются два устремления ценностного сознания — к бесконечному расширению ценностного пространства и бесконечному сужению его. С другой стороны, подобно тому, как из дикого пространства исходит не только опасность, нечто злое, но и влекущее к себе, также и не только благое исходит из-за границы человеческого и божественного, но и страх.

Уход в дикое пространство есть начало странствия. Были целые эпохи, когда странствие становилось наиболее нормальной формой бытия, а путь — воплощением человеческого, но в другие эпохи странники становились окаянными, проклятыми людьми, и даже вообще — нелюдями. Но и в том и другом случае, способность человека уйти, измениться, переродиться вызывала и ужас и восхищение. Такое же отношение вызывали и берсеркры, а позже — пришедшие им на смену рыцари.

За стеной всегда открывается мир дикого, иного, нечеловеческого. Изначально возникающие нормы обязательны только для людей, составляющих родственные группы. Но только эти люди и есть человечество. Иначе говоря, граница человечества очерчена границей ценностного пространства, совпадает с ней. Поэтому мораль и возможна как всеобщность. Не обитающий в ценностном пространстве не есть человек. И всякий человек потому принадлежит ценностному пространству. Но за его границей есть жизнь — звериная и божественная. Обратимся к звериности, противостоящей человеческому и питающей его.

Звериность

Чаще всего в этике звериное состояние рассматривается как этап, ведущий к возникновению человека, как отправная точка некоторого пути формирования морали. Но звериность, как и весь мир, не включаемый в человеческое, постоянно соседствует с последним, являясь источником его самоопределения.

В своей работе «От Залмоксиса до Чингиз-хана» Мирча Элиаде описывает чрезвычайно часто встречающиеся в обществах от древности до Средних веков наименования, производные от слова «волк». Среди людей существовали те, кто вел себя, как волк, называл себя волком или пользовался защитой бога-волка. Среди них М.Элиаде различает юношей, вынужденных скрываться на весь период инициации вдалеке от селений и промысляющих добычей, иммигрантов, ищущих новые земли для заселения, и тех, кто находится вне закона и спасается бегством⁶. В течение года жил подобно волку лакедемский юноша, прячущийся от человеческих глаз. У многих индоевропейских народов волком назывался беглец, ссыльный или прибывший из другой местности. Ромул и Рем, вскормленные волчицей, были беглецами и основали на Капитолии прибежище для ссыльных и изгнанников под покровительством бога-волка. У многих народов суть воинской инициации заключалась в ритуальном превращении молодого воина в волка. «Он должен был преодолеть свой человеческий облик в порыве агрессивной, устрашающей ярости, уподоблявшей его бешеному хищнику»⁷. Для нас особенно важно следующее утверждение М.Элиаде: «Все то время, что воин находился в шкуре животного, он не был человеком, а непосредственно — хищником: он не только становился жестоким непобедимым воином, охваченным *furor heroicus*, но и избавлялся от любого человеческого проявления, иными словами, он больше не чувствовал себя связанным с законами и обычаями людей»⁸. Соединение с волком (через антропофагию, героическую ярость, надевание шкуры, церемониальное пьянство, разбой и др.) осуществляется всегда индивидуально. При этом человек преодолевает и себя самого (утрачивает себя) и временную реальность, становится современником и соучастником мифа-первоосновы. Он преодолевает саму слабость, незащищенность человеческого. Человек обретает силу, переставая быть человеком и обращаясь к своей изначальности. Он становится отшельником-вепрем (так называли себя друиды).

История германских и скандинавских племен дает нам образ берсерка, человека-медведя, пьющего человеческую кровь и столь ужасного, что враги разбегаются при одном лишь слухе о таком противнике, ибо он уже не принадлежит миру человеческого и тем самым и противника превращает в нечто животное, просто в добычу. Люди и боятся берсерка и нуждаются в нем как непобедимом оружии, дающем превосходство над соседними племенами. Получеловек-полужверь олицетворяет свирепое вторжение в будничные порядки вещей, нарушение табу и, таким образом, осуществляет обновление упоря-

доченного течения жизни. Через звериность осуществляется воспроизведение человеческого прошлого — основы традиционного сообщества. Превращение в зверя связано с бременем добровольного бесчестья. Иногда оно сопровождается ношением знака бесчестья, который постепенно превращается в знак особой чести и достоинства. Вот описание Тацита: «Храбрейшие носят железное кольцо (знак бесчестья у этого народа), как бы оковы, пока не освободят себя от него убиением врага. Очень многие из хаттов любят это украшение, а некоторые даже доживают до седин с этим отличием, обращая на себя внимание как врагов, так и своих соплеменников. Эти люди начинают все битвы, они всегда составляют передовой строй, вид которого поразителен. Но и в мирное время их лицо не приобретает более мягкого вида. Ни у кого из них нет ни дома, ни поля, ни другого какого-либо занятия...»⁹. Железный перстень — лишь уменьшенный железный ошейник, надев который можно превратиться в медведя. Носящие их, возможно, находятся на положении прирученных (не очень прирученных) зверей. Но знак бесчестья становится знаком почета, а волки, медведи и львы, столь обычные для средневековой геральдики, несли в себе тайный смысл — указание на тех, кто когда-то были зверями. (А рыцарские ордена лелеяли символику, сохранявшую память о том, что корни их ведут к звериной, волчьей стае.) Исторически в течение долгих веков был воспроизведен тот же путь, который проходил в процессе инициации первобытный юноша, превращавшийся в волка и возвращавшийся затем снова в мир людей.

Интересно, что описание, подобное описанию берсерклов, дается в христианской средневековой Европе и монголам (или татарам). Матвей Парижский писал о них: «Это бесчеловечные, уподобившиеся зверям создания, каковых должно называть скорее чудовищами, нежели людьми. Они жаждут крови и пьют ее, пожирают собачье мясо и даже человеческую плоть»¹⁰.

Подобное восприятие тем не менее не мешало мечтам о христианизации этих чудовищ: граница открыта в обе стороны и зверь может стать человеком¹¹. Ценностная граница — есть постоянное напряжение между ее расширением, включением в мир человеческого все больше существ вплоть до неодушевленных камней со всеми ценностно-нормативными последствиями этого и ее сужением, выбрасыванием за ее пределы.

Переступание через границу человеческого в звериность сопрягается с преодолением границы человеческого и божественного. Их связь друг с другом воплощается не только через вхождение в миф, общение с тотемом, но и через саму дистанцированность по отноше-

нию к человеку, в которой звериное и божественное могут соприкасаться. Не случайно Аполлон Ликийский в своем имени сочетает два слова: lukos — волк и luke — свет. Звериное и божественное совпадают в доступности для них мира мертвых (куда могут проникать оборотни), в особой природной мудрости — не случайно учителем героя нередко становится кентавр.

Даже в противопоставленности зверства и божественного добродетели у Аристотеля проявляется их родство. «...Если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами, то, очевидно, именно такой склад (души) противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но у него есть нечто, ценимое выше добродетели, а у зверя — некий род нрава, отличный от порочности»¹².

Возможность переступания границы означает, что мораль, а в более широком смысле система ценностей, является потенциальным объектом свободы: всегда остается возможность выхода за пределы человеческого в звериное (или — что гораздо проблематичнее — в божественное) пространство. Это принципиально значимая для ценностного сознания возможность придает ему характер лично, индивидуально избранного, достигнутого не просто в результате простого восприятия социального опыта, но в качестве итога некоторого пройденного пути, личного достижения. Иными словами, свобода предшествует морали не в качестве условия морального выбора. Это изначальная свобода вхождения в ценностное пространство.

Изначально звериность несла в себе сложно структурированный ценностный смысл:

— это форма ухода от человеческого, дистанцированности по отношению к нему, необходимая для подлинного, «взрослого» вхождения в социум, становления человека в полном смысле;

— это форма ухода от норм и ценностей человеческого ради его защиты (образ берсеркра). В современном обществе люди, обязанные совершать убийство как бы для блага социума, раскрашивают лица, обмазывают их грязью подобно древним берсеркрам, обозначая выход за границы ценностного мира в дикое пространство, в нормативно-ценностную пустоту;

— это форма ухода от норм и ценностей человеческого, дающая возможность познания (хотя бы частично освобожденного от нормативно-ценностной предзаданности) — своего рода совершенствование зрения (образ учителя-кентавра);

— это сакральный акт, позволяющий соприкоснуться с внечеловеческой реальностью.

Любое пересечение границы ценностного пространства содержит в себе все эти возможности и порождает целую историческую галерею образов и тем.

Бытие в центре как локализация аристократического

Важнейшими элементами освященного — ценностного — пространства (воспроизведенными в самой структуре первобытного поселения) являются центр и периферия. Восприятие мира относительно самого себя, помещение себя в центр Вселенной — один из исходных шагов в формировании ценностного пространства. Эгоцентризм является первичным принципом любой ориентации в древних культурах. Любое дуальное деление мира производно, вторично по отношению к локализации человека. Сначала он должен занять некоторое место, а уже от этого будет зависеть направление на юг и на север — в зависимости от расположения правой и левой руки. Именно дуализм человеческого тела, возможно, лег в основу всех последующих дуальных противопоставлений, вплоть до социальной дихотомии (народ зимы и народ лета). Сакрализованное понятие центра обнаруживается в самых разных культурах. Пуп Земли оказывается совершенно необходимым человеку для построения мира. Центр — некая сакральная точка, через которую проходит ось мира, иногда это мировое древо, корни которого находятся в подземном мире мертвых, ствол проходит в надземном мире людей, а крона олицетворяет небесный мир богов. «Образ мирового древа имеет свои алломорфы — семантически эквивалентные ему образы. Такими представляются образы мировой горы, мирового столпа, башни, храма, лестницы, фаллоса и проч.»¹³.

Можно выделить следующие положения:

- центр — связан с горизонтальной осью (с родовым временем)
- центр — локализация предельной реальности ценностей, их материализации, подлинности
- центр — основа дуальности мира (ценностного сознания)
- центр фиксируется в ряде образов, в том числе — башни, горы, возвышения.
- центр — место, в котором творится мир.

М.Элиаде описывает архитектурную символику центра, начиная со священной горы. Она находится в центре мира и является местом встречи Неба и Земли. Иначе говоря, это место встречи идеального, совершенного, подлинного и человеческой жизни, которая

только в этом соприкосновении обретает характер совершенства и подлинности. Это место, в котором, если некорректно воспользоваться более поздними понятиями, не сущее дотягивается до должного, но само должное существует лишь как сущее. ««Центр» есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности»¹⁴. Но в этом месте основывается мир, из него рождается его содержание, здесь возникают смыслы, придающие миру качественность и содержательность.

Присущие архетипическому центру черты воспроизводятся в качестве структурно-функциональных особенностей аристократической системы ценностей. Во-первых, она основывается на главенстве, доминировании родового времени по сравнению с социальным пространством. Причем это время рода мыслится в виде некоторой горизонтальной оси, на которую нанизываются поколения, придавая ей прочность и устойчивость. Венчающий историю рода человек и является той точкой, которая воплощает в себе все ценностно значимое прошлого и опосредует наступление будущего, продолжение рода.

Во-вторых, уникальность и единственность центра, как воплощения родовой истории в ее неповторимости и единственности, есть уникальность и единственность человека, как автора ценностного мира. Автора этого ценностного мира как в его самых ярких проявлениях, так и в мельчайших подробностях — так что посредством этого авторства все элементы ценностной системы уравниваются. Как великий подвиг, так и своеобразная походка одинаково значимы, ибо одинаков источник их значимости. В одном угадывается другое. Единственность субъекта (хотя этот термин едва ли полностью возможен в этом контексте) морали лежит в данном случае в основе ее всеобщности и универсальности. Это универсальность единого источника ценностей, значимости, а следовательно, и самого существования мира. Универсальность и всеобщность в данном случае совпадает с уникальностью и неповторимостью.

Первоначально пребывание в центре — в этом священном ступе бытия ценностей — было доступно для вождя и шамана. Доминирование вождя в ходе истории постепенно привело через образ античного героя — также вождя своего племени — и вождя варварских племен, преобразующих Европу — к владельцу замка, пространственно и в любом ином смысле (политическом, экономическом, социальном, духовном) доминирующего над окружающим миром. Как замечают многие историки (достаточно сослаться на Марка Блока и Ле Гоффа), возвышение замка в пространстве (ради которого иногда при отсутствии естественных создавались искусственные насыпи)

имело не только защитную функцию, но было связано с необходимостью и потребностью обозревать пространство — и не только ради того, чтобы вовремя заметить врага. Кровавые распри из-за фамильного замка были борьбой именно за центр родового пространства и родовой истории. В дон-жоне, в башне замка хранится все самое ценное, а в самом верхнем, самом защищенном помещении обитает жена и дети — продолжение рода.

Изначальная антропоцентричность ценностного сознания — то есть структурирование мира исходя из телесности человека — не группы, а именно одного человека, помещенного в центр мира — воспроизводится и в аристократическом сознании. Как героическое является таковым потому, что его совершает герой, а масштаб поступка определяется именно «огромностью» (такое определение часто дает Гомер) деятеля, а не внешними критериями, так и достоинство, ценность аристократического деяния определяется лишь его автором. Авторство мира — исходное начало в этой системе ценностей, порождающее и его эстетизацию. В связи с этим формируется такая система ценностей, в которой авторство, личность деятеля придает деянию предельную значимость, осознаваемую в таких понятиях, как великое, величавое, достойное, прекрасное. Даже если речь идет о злодеянии, коварстве, убийстве. Значит ли это, что аристократическое сознание как бы учитывает возможность переосмысления того или иного поступка в ходе истории рода, при которой неоспоримым является лишь его авторство, а значит, и единственной очевидностью, ценностной данностью будет последнее, а оценка в категориях добра и зла отходит на второй план, становится вторичной? Или ключ можно найти в архаическом мышлении, для которого совершенство заключается не в делании добра, а в сохранении равновесия между силами добра и зла, которое достигается именно в «центральной точке», «Центре Мира»?¹⁵. Тогда и сама мораль имеет в аристократическом своем воплощении иной облик? Если это не так — то приходится предполагать, что мораль является специфической формой ценностного сознания, выражающего периферийную локализацию человека и в истории ценностного сознания представленного в форме мешанства, морали рабов, буржуазного начала. Можно переформулировать этот тезис и иначе: относится ли к области морали такое положение, когда масштаб деяния, во-первых, определяется масштабом деятеля, предзаданным совершенно неморально — самим фактом его рождения, и когда этот масштаб гораздо более значителен, определяющ и первичен, чем оценка деяния в понятиях морали? Этот деятель абсолютно конкретен, так как тот факт, что он является человеком вообще, никак не дан ему в ценностях. Человече-

ство обретает свое качество не потому, что каждый индивид хотя бы потенциально является человеком и мораль видит в нем эту человеческую сущность, а потому что весь ценностный мир порожден и воспроизведен конкретным автором, горизонт видения которого и является границей человеческого и человечества. Такова ценностная логика центра, или аристократизма.

Периферия как локализация мещанского (коммонеризма)

В ценностном пространстве центру противостоит периферия, которая и задает ряд особенностей соответствующей системы ценностей. Периферия отличается от центра, в первую очередь, множественностью, бесконечной множественностью составляющих ее точек. Человек периферии не единственен, поэтому в основе всеобщности и универсальности его ценностей лежит нечто принципиально иное по сравнению с единственностью и определяемой ею всеобщностью ценностей центра. Этой основой может служить лишь то общее, что объединяет периферию, а именно — ее равноудаленность от центра, от некоторого критерия, точки отсчета. Именно в этом смысле человек периферии равен любому другому человеку периферии. Но именно поэтому для него так важно наличие некоторого внешнего ориентира, подтверждающего его ценностное качество. Его ценностное равенство это равноудаленность от идеального, от воплощения его, от подлинности бытия, порождающая и равное стремление к идеальному. В этом качестве все моральные субъекты равноудалены от бесконечно недостижимого бытия в морали.

Для периферийной локализации человека свойственно восприятие мира как мира обстоятельств, условий внешних мотивам, задачам самого деятеля. Так один из первых идеологов периферийного ценностного сознания, называемого при всех недостатках этого термина мещанским, Эзоп неоднократно подчеркивает в своих баснях значение выгодных обстоятельств, подходящего времени («Волк и козленок»). Судьба переменчива — поэтому, говорит он, нечего радоваться удачам. Малая удача в настоящем важнее большой, но в будущем. Окружающий мир выступает как предзаданный человеку, полный опасностей. Для существования в нем необходимы некоторые правила, определенная житейская мудрость, умение выстраивать отношения с сильнейшими. Это существование лавирования и выживания, предполагающее своего рода маскировку, слияние с окружающей средой, невыделение себя, «равнинность» по сравнению с возвышенностью центра.

Предзаданность мира определяет и то, что основой самооценки и обретения собственного места и облика становится оценка извне и соответствие образцам. В силу того же вина за все недостойное, негативное возлагается на мир, на другого, на обстоятельства, о чем пишет Конфуций. Эзоп провозглашает ценность ума, разумности, проявляющихся, в первую очередь, в учете последствий действия, просчитывании обстоятельств и собственных выгод. Он советует не завидовать удачливому — тогда его удача станет твоей, отнестись к недругам по-доброму, и тогда они расскаются и поймут, какого человека обижали. Недостаток бытия заставляет периферийного человека постоянно стремиться к обнаружению новых подтверждений своего присутствия в мире, искать и использовать причинные связи в нем, интерпретировать его. Центральная локализация проявляется в созидании мира через его обозначение, которое, будучи в первую очередь символическим, не требует и даже не допускает рациональной интерпретации. В этом смысле любое этическое рассуждение возможно лишь с периферийной позиции. Таким образом, именно она оказывается определяющей для направленности того взгляда, который единственно возможен для этики. Это, по-видимому, объясняет и малую представленность аристократизма в этической мысли, и то, что равенство выступает в качестве фундаментальной предпосылки морали и ее существенного содержания. Так как этический взгляд выражает преимущественно особенности одной локализации человека в ценностном мире, другая — центральная локализация — вообще ставится под сомнение в качестве явления морали.

Переступание границы и ценности служения

Как исторически разворачивался, раскрывался, наполнялся содержанием образ человека, переступающего границу ценностного пространства, уходящего в «дикое»? Что терял и что обретал он? Он терял человеческий облик и нрав, он был ближе животному, чем человеку. Он сливался с конем и покидал свое племя, он переставал быть частью рода, что было равноценно отказу от человеческого в себе. Его жизнью становится странствие. В нем сливается мистическая сила зверя, его сакральность, сочетание героической, солярной и погребальной ипостаси коня. Это беспокойный, индивидуалистический, скитальческий воин-кельт. Это германский воин, чей образ жизни — странствие, чьи связи с семьей и племенем порваны, кто обуянный и бешеный, кто и бог и лютый зверь одновременно, утративший чело-

веческий облик. Таков и скандинавский берсеркер. Он вызывает и ужас и преклонение. И именно этот странствующий, порвавший с родом, его установлениями воин, отказавшийся от семьи и имущества, ушедший в дикое пространство, — становится воплощением особой, не сводимой к аристократической или мещанской, а если использовать иную терминологию — центральной и периферийной — системы ценностей. Речь идет о рыцарстве. Конечно, возникновение рыцарской идеологии было вызвано необходимостью вписать этого воина в мир человеческого общежития, превратить его с помощью христианских идей из грабителя на многочисленных и неорганизованных средневековых дорогах в служителя Бога, короля и дамы, или, в сущности, некоторой идеи. Такова историческая реальность. Но для истории ценностного сознания для понимания его внутреннего устройства важно, что пересечение границы ценностного пространства приводит к переходу от авторства ценностей к служению им. Странствие — единственная форма бытия пересекшего границу, и само это странствие, эта дорога являются самым значительным архетипичным образом ценностей служения. Утратившее вне центра свою связь с реальностью, свою материализованность ценностное содержание становится настолько неопределенным, что рыцарское странствие становится бесцельным: «Иди туда — не знаю куда». Единственная форма служения оказывается странствием самим по себе. Любая остановка, любое возведение замка было бы губительно для служения и идеальности ценностей.

Но в постоянном движении, тоже своего рода странствии пребывает и человек периферии, раздираемый стремлением к центру и страхом перед ним. И для него служение становится главной формой существования ценностей — М.Вебер демонстрирует это на примере служения профессии. А бытие в странствии воплощается в образе «self-made man». Разница между ними лишь в том, что пребывающий в ценностном пространстве обретает свою опору в окружающем мире, во внешней оценке и в результате действия, то есть в некоторой объективированности. А пребывающий в диком пространстве рыцарь, окруженный чудовищами (мельницы — еще не самые страшные из них), не может обрести опору вовне, в дикости. Для него не существует внешней оценки, как нет и никакого результата. Его поступок состоит лишь из его благого поступательного порыва, униженного термином «мотив». Для него поэтому не важна победа, тем более что героическая смерть, героическая победа, хитрость и ведущее к гибели прямодушие неотличимы друг от друга, затмеваемые блеском служения. Последнее — есть недифференцированное служение идее в ее

персонификации. Причем служение даме доминирует по своей значимости и отражает первичность самого служения, независимо от его нацеленности. (Служение даме наиболее ярко выражает отношения вассалитета.) Превалирование мотива действия, его ценностной устремленности при игнорировании пребывающей вне нее (и далекой от идеала, неподлинной, неистинной, полной иллюзии и обмана) реальности выражает первичность рыцаря по отношению к окружающему миру и тем самым рождает кажимость близости аристократического и рыцарского миров, тем более что для социально-исторического взгляда рыцарство и аристократизм слиты в одном сословии. Но аристократическое авторство мира и рыцарское игнорирование его принципиально отличны, как отличны подлинность бытия (до малейших деталей) и бытийственность ценностей в аристократизме (или в центре) от полной противопоставленности истинных ценностей и подлой реальности в мире рыцарства. Эта противопоставленность — то общее, что сближает все ценностные системы служения: классическое средневековое рыцарство, религиозное служение, протестантское служение профессии и служение революции. Ценностный взгляд центра — это взгляд сверху вниз, подобный взгляду человека на собственное тело. Ценностный взгляд периферии — снизу вверх, на ту возвышенную точку бытия ценностей, которая делает людей периферии равными и придает им смысл. Ценностный взгляд странника — вечный поиск той недостижимой возвышенности, которая и есть центр мира.

Некоторые вопросы

Обращение к истории ценностного сознания заставляет снова, хотя и несколько иначе, задать традиционные вопросы. Если признать, что структурно-функциональные особенности систем ценностей небезразличны для определения морали, придется задаться вопросом, относится ли к морали аристократизм или центральная локализация человека в ценностном мире. Ведь речь идет не о содержательных отличиях, а о таких моментах, которые трудно игнорировать при попытке дать явлению определение. Если посчитать, что аристократизм есть также форма морали, то следует признать, что ни содержательные определения, ни апелляция к противопоставлению должного и сущего, ни упоминание о нормативности не останутся в списке определяющих и специфицирующих мораль, так же как резко ограниченными в своем значении окажутся многие тради-

ционные этические определения понятий (утилитаристские, прагматистские, аналитические и другие, откровенно выражающие периферийную позицию). Но если вывести аристократизм за пределы морали, то она окажется сведенной лишь к одной локализации ценностного пространства, которая исторически выполняла второстепенную, подчиненную роль. Тогда человек будет моральным субъектом лишь в сфере обыденной повседневности, тогда как каждый из нас в большей или меньшей степени принадлежит также и центру, а не только периферии. Кроме того, тогда из сферы морали выпало бы и рыцарство как порожденное выходом за границы ценностного пространства в область нечеловеческого.

Современный европеец, живущий в смешении и этакой расхлябанности систем ценностей, лишен и определенной ценностной локализации, занимая то центральную, то периферийную позицию, а то и уходя в дикое пространство (например, утрачивая пол, возраст и социальное лицо вообще в Интернете или просто погружаясь в уличную толпу). Возможно, именно история ценностей могла бы позволить глубже понять нашу «высокоразвитую» ценностную анатомию.

Примечания

- 1 См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 33.
- 2 Там же. С. 56.
- 3 <http://www.msses.ru/regina/texts/mary/ch07.html>
- 4 *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 161.
- 5 *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 363.
- 6 <http://lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt> . 26.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 3.
- 9 *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 115–116.
- 10 Цит. по: *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 181.
- 11 Расширение границы было порой чревато серьезными экономическими последствиями – например, интеграция в христианский мир англосаксов и славян, считавшихся до того «человеческим скотом», резко сократила рынок рабов.
- 12 *Аристотель.* Никомахова этика. Кн. седьмая, 1145а.
- 13 *Подосинов А.В.* Материалы дискуссии «Символы пространства» 30.10.2002 <http://www.ntv.ru/gordon/archive/9157/>
- 14 *Элиаде М.* Указ. соч. С. 43.
- 15 См.: Там же. С. 214.