

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 7

Москва
2006

Содержание

ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

<i>К.А. Свасьян</i>	
Науки о духе: без науки и духа. Попытка анамнеза	3
<i>С.Н. Земляной</i>	
Трагическое видение – эссеистика – философия в духовном опыте молодого Георга Лукача	25

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Р.Г. Апресян</i>	
«Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»	62
<i>Ю.Н. Давыдов</i>	
Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой	83
<i>П.А. Гаджикурбанова</i>	
От Киносарга к Портику	110

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>П. Чичовачки</i>	
Призрачное здание «истинной морали» Канта	127
<i>А.Г. Мясников</i>	
Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи	148

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>О.П. Зубец</i>	
О гордости	171

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

<i>А.В. Прокофьев</i>	
«Плюрализация успеха»: проблемы и парадоксы	196
Об авторах	215

Ю.Н. Давыдов

Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой*

Когда заходит речь об этике Льва Толстого, у нас — в соответствии с традицией, сложившейся еще до революции 1917 г., но закрепленной и освященной «диктатурой пролетариата» уже после нее, — до сих пор вспоминают о «непротивлении злу», «непротивленчестве» вообще и т.д. Правда, покорствуя всемогущему «духу времени», теперь о всем этом «толстовстве» норовят говорить не в критически-«разоблачительском» ключе, а одобрительно или даже восторженно. Но, всячески приветствуя эту переоценку ценностей, мы не можем не учитывать, что от простой смены оценочного знака с минуса на плюс общая сумма знания не меняется, если не сделать при этом хотя бы одного шага в постижении того, *что* оценивается и переоценивается. А здесь мы, к сожалению, находимся «все в той же позиции», хотя нас уже и не веселит «маяковское»: «Мне война — что нож козлу. Я — непротивленец злу», закрепляющее в общественном сознании столь же примитивное, сколь и тенденциозное представление о «толстовщине».

Дело в том, что на этом уровне скоропалительных «оценок» изначально (и чаще всего бессознательно) искажается уже сама мысль Льва Толстого, кажущаяся нам сегодня настолько «общеизвестной», что мы больше не даем себе труда как следует вдуматься в нее, а потому не замечаем ее *коварной подтасовки*: подмены тезиса. Великий русский моралист, которого так часто выдают за пустослова-морализатора (отождествляя два противоположных понятия — «морализм» и «морализаторство»), *никогда не был* «непротивленцем злу», каким

* Данная статья Ю.Н.Давыдова представляет собой тематически уточненный вариант текста, опубликованного в журнале «Вопросы литературы» (1994. № 1).

он, к нашему общему несчастью, представлялся не одному лишь автору версифицированной агитки. И не был им он не только в практической жизни, убедительно свидетельствовавшей о несовместимости *предельно* активной природы Толстого-человека с каким бы то ни было «непротивленчеством» («Не могу молчать» — это что: «непротивленчество?»), но и в сфере нравственно-философского, религиозно-метафизического осмысления своих этических установок. Его основополагающая идея — это вовсе не «непротивление злу», это «непротивление злу насиланием», — формула, из которой достаточно выбросить («забыв» или просто-напросто «вынося за скобки») только одно слово «насиланием», чтобы она оказалась извращенной самым радикальным образом. А ведь *именно в таком виде* толстовская идея и пошла гулять по Руси, прославляемая приверженцами Толстого и «разоблачаемая» (или «опровергаемая» — что теперь было так легко сделать и чего не делал у нас «только ленивый») его политическими и теоретическими противниками.

Между тем сам факт подобного — в большинстве случаев почти автоматического — искажения толстовской идеи, совершаемого уже в акте «первой встречи» с ней, свидетельствовал об одном и том же крайне прискорбном обстоятельстве. О том, что в России времен «позднего Толстого» уже не представляли, как правило, *никакого иного* *противления злу*, кроме *насильственного*. Всей Россией, и прежде всего ее разумом, который олицетворяла дореволюционная российская интеллигенция, овладевала «безумная идея», согласно которой злу можно сопротивляться, пользуясь только его собственными средствами, его собственным оружием: оружием войны или революции — в обоих случаях оружием организованного братоубийства. И, как показала уже Первая мировая война, эта «безумная идея» овладела в конце концов умами совсем не одних только российских интеллектуалов: ею заболел «мировой дух» — если воспользоваться известным выражением Гегеля, которому этот «дух» явился в образе Наполеона, оседлавшего его как своего боевого коня.

И тут возникает кардинальный вопрос: не было ли такое — повторю: едва ли не автоматически-«бессознательное» — «усекновение» уже самой формулировки толстовской идеи отражением этого предреволюционного и предвоенного «помрачения умов» всех тех «властителей дум» (как в России, так и во всем мире), которые усматривали свой «реализм», противопоставляемый ими «морализму», и своей, пусть не всегда осознанной, но вере в конечное торжество зла, заставляющего даже его убежденных противников пользоваться его оружием, умножая тем самым общее количество зла в мире? Что и

подтвердил наш проклятый Богом век и двумя мировыми войнами, и множеством насильственных революций, чьи победы увенчивались, как правило, либо гулагами, либо освенцимами, т.е. геноцидом, организованным в «общегосударственном масштабе». А все это вместе взятое побуждает нас хоть немного, но задуматься, по крайней мере «попридержать коней» своей нетерпеливо-торопливой мысли («Мои мысли — мои скакуны?»), норовящей перескакивать теоретические препятствия, вместо того чтобы разбирать их.

В самом деле, так ли уж примитивен был Лев Толстой, кому ницшеанец Мережковский приписал «ум подростка» (противопоставив ему «бездны» глубокомыслия Ницше), когда утверждал, что насилие — это основное оружие зла и, применяя его против зла (пусть даже с самыми благородными целями), мы неизбежно оказываемся в двусмысленном положении, сознательно или бессознательно заключая сделку с ним по поводу самого главного? Не ставил ли тем самым Толстой проблему такой глубины, какую просто-напросто не смогли постичь даже мыслители более крупного масштаба, чем масштаб Мережковского? И не открывается ли на этой глубине не только нравственно-религиозная концепция, но определенная метафизика и онтология — целое мирозерцание, которое вынашивал Лев Толстой вплоть до самых последних его публикаций и набросков?

Судя по тому, что писалось и у нас, и на Западе по поводу толстовской идеи «непротivления злу», этот вопрос — вопрос о внутренней связи между выводом о «непротivлении злу насилием» и метафизикой и онтологией нашего великого моралиста — вставал довольно редко, а если и вставал, то не касался того нового, что внес Лев Толстой в христианскую метафизику и онтологию. В этом смысле мыслителями, «сомасштабными» Толстому-философу, хотя и стоявшими на позициях, либо диаметрально противоположных ему, либо достаточно далеко отстоящих от его способа философствования, оказались лишь двое: Фридрих Ницше и Макс Вебер. Первому мы обязаны определением истинных масштабов толстовского учения, понимание которых так и осталось недоступным таким российским эпигонам Ницше, как, например, тот же Мережковский. Второму мы обязаны следующим шагом, сделанным в том же направлении, — попыткой «типологически» осознать противоположность «моральной философии» Льва Толстого и «философского аморализма» Ницше как противоположность двух («всемирно-исторических», если можно так выразиться) типов этического отношения к миру — «этики убеждения» и «этики ответственности».

В обоих случаях мы имеем дело с чем-то вроде «очной ставки» мыслителей, которым никогда не приходилось встречаться в жизни, но чьи идеи неоднократно «встречались», причем встречались чаще всего именно «в минуты роковые», когда человечество и впрямь оказывалось перед лицом «ничто», уже заглядывало в эту бездну «небытия». И тот факт, что эта «очная ставка» была вовсе не случайной, подтверждается напряженным интересом к Толстому и Ницше, оставившего нам не только свой подробный конспект толстовского трактата «В чем моя вера», но и целый ряд прямых или косвенных высказываний о нем, и Макса Вебера, неоднократно (и по самым различным поводам) обращавшегося к «толстовской теме» в своих теоретических исследованиях, заложивших основы социологии XX в.

Поскольку же тот самый глубинный пласт философского мировоззрения Толстого, который до сих пор остается для нас «неведомой землей», приоткрывался именно в этих «очных ставках», есть смысл вернуться нынче к одной из них — к «очной ставке» Льва Толстого и Макса Вебера, который сам попытался осуществить ее теоретически, сопоставив «этику убеждения» и «этику ответственности». Ибо в первом случае речь шла об «идеальном типе» этической установки, одинаково свойственной, согласно Веберу, и Христу, и Толстому. Во втором же — о том типе такой установки, который характерен для новейшего времени и с помощью которого немецкий социальный мыслитель пытался артикулировать особенность не только «интереса» новейшей эпохи, но и своей собственной позиции, многим обязанной традиции, восходящей к Ницше.

* * *

Углубленный и всесторонний анализ, которому крупнейший современный веберовед В. Шлюхтер подверг в своем двухтомнике, посвященном М. Веберу, веберовское понимание соотношения двух названных здесь этических категорий¹, дает нам благоприятную возможность существенно ограничить и ту тему, что обозначена в заголовке, и ту, что упомянута в подзаголовке предлагаемой статьи. При этом широкую и многообразно разветвленную проблематику веберовского истолкования Л. Толстого мы будем вынуждены замкнуть рамками вопроса о соотношении двух упомянутых «идеальных типов» этики. А рассмотрение самого этого вопроса — ограничить всего лишь одним его аспектом, связанным с сопоставительным анализом веберовского и толстовского толкований этики. Сделать это тем более не-

обходимо, что коллизия «двух этик» определяет своеобразие мировоззрения Вебера вообще, а толстовская тема, которой он собирался посвятить целую книгу, преследовала его на протяжении как минимум полутора десятков лет, подобно тени отца, преследовавшей Гамлета.

I К истории вопроса

Имя Толстого появляется, как правило, в тех местах текстов Вебера, где перед ним возникает необходимость определения особого типа этики, которому он дал имя: этика *ответственности*. А происходило это потому, что он, очевидно, не имел более эффективного способа определения этой открытой им этики (подобно тому, как астроном открывает «новую» звезду, каковая существовала миллиарды лет), кроме сопоставительного. В такой ситуации и напрашивалось противоположение этики ответственности – этике Канта, причем наиболее выразительным примером следования ее принципам в Германии веберовских времен неизменно оказывалось «толстовство», которое было тогда, что называется, «на слуху» у немецких мыслителей. (Напомним, что именно в этот период выходило на немецком языке многотомное собрание сочинений Льва Толстого.)

Правда, для осуществления самой этой операции противоположения «двух этик» этику Канта пришлось несколько «стилизовать», также дав ей новое название: *этика убеждения*. Ключевым словом «убеждение» (*Gesinnung*), сопряженным со словом «ответственность» (*Verantwortung*), и определялась линия, по какой должно было идти противопоставление. Толстой же неизменно фигурировал при этом как бескомпромиссно последовательный («современный») представитель этики убеждения, в творчестве которого – как художественном, так и религиозно-философском – она приобретала ту степень заостренности, какую сам Вебер считал необходимой именно для конструирования *идеального типа* этики. Хотя сам он – что симптоматично – нигде не называет толстовскую версию этики убеждения идеальным типом такой этики: для него это был лишь наиболее выразительный ее пример.

Именно в контексте аналогичного противоположения «двух этик» и появляется Толстой в первой же веберовской статье о русской революции 1905 года². Хотя понятия этики убеждения и *этики успеха*³ (первоначальное название этики ответственности) еще не получили здесь ни адекватной логической обработки, ни соответствующего терминологического облачения, но основная линия проти-

вопоставления уже обозначилась, и обозначилась достаточно четко. Причем характерно, что поводом для принципиального «разведения» несовместимых этических установок была здесь *политика*: вопрос о том, какие последствия для состава будущего законодательного органа России — Государственной Думы могло бы иметь осуществление на практике всеобщего избирательного права — первейшего требования российских демократов.

Вебер не без некоторого удивления изложил в статье точку зрения знакомого ему «русского демократа» (скорее всего это был Б. Кистяковский), рассуждавшего здесь по принципу: «*Fiat justitia, pereat mundus*» («пусть погибнет мир, но восторжествует справедливость»), задавая одним-единственным вопросом: какое решение будет «справедливым», позволив демократам исполнить свой «долг» *независимо* от конкретных политических *последствий*, к каким могло бы привести его немедленное «исполнение»⁴. Такая позиция, по Веберу, предполагает: (а) «абсолютное отрицание “этики успеха” — даже в политической области»; (б) исключение «всех других ценностей, кроме этических»; (в) «непризнание этически индифферентного в качестве существующей или хотя бы в качестве возможной “ценности”»⁵.

Тут же, вводя основной мотив будущего противоположения этики убеждения и этики ответственности, Вебер констатирует, что при таких предпосылках «вновь бессознательно вступает в силу та библейская (впоследствии он будет говорить “евангельская”). — Ю.Д.) заповедь, которая запечатлена в самой глубине души не только Толстого, но и всего русского народа вообще: «Не сопротивляйся злу»⁶. Сопряжение темы «непротивления злу» с особенностями именно русского народа впоследствии отпадет, поскольку она получает у Вебера более обобщенную трактовку. Однако идея внутренней связи ее с мировоззренческой структурой этики убеждения сохранится, образуя ее наиболее характерную особенность. Причем в качестве персонализаций этой темы, полностью освобожденной теперь от национальной специфики, рядом с Толстым появляются фигуры Христа, апостолов и Франциска Ассизского⁷.

II

К определению понятий

Учитывая достаточно сложную историю (вернее, предысторию) веберовских понятий — этики ответственности и этики убеждения, а также многообразие связей, в каких эта понятийная пара окажется у

Вебера в итоге, необходимо на определении этих понятий остановиться особо. Тем более, что, войдя в широкий общенаучный обиход, они зачастую получают определения, отличающиеся от тех, что давал им сам Вебер. Пример тому — употребление данных понятий известным русским философом Н.О. Лосским (кстати, автором первого перевода кантовской «Критики чистого разума» на наш язык) в книге «Условия абсолютного добра», написанной им уже в эмиграции⁸.

Вопрос, которым нам предстоит заняться, обладающий логическим приоритетом при всяком теоретическом рассуждении, с самого начала ввергает нас в «полемическую» ситуацию, поскольку в различных контекстах, в каких фигурируют у Вебера — как вместе, так и по отдельности — этика ответственности и этика убеждения, акцентируются подчас разные их аспекты. Поэтому здесь очень важно придерживаться основного принципа *образования* названных категорий, который заключается в том, что понятие этики ответственности конструируется, как уже отмечалось (но к этому придется возвращаться вновь и вновь), *методом противоположения* понятию этики убеждения. Причем это противоположение все более углубляется, в связи с чем и происходит «взаимоуточнение» обоих «полюсов» осмысляемой понятийной пары. Но чем глубже становилось сознание противоположности анализируемых понятий, тем «осязательнее» обнаруживалась их взаимосвязь. Их отношение заставляет порой вспомнить об известной формуле христианской теологии: «нераздельно и неслиянно», если делать ударение все-таки на последнем слове. По той же глубинно-психологической схеме, лучше всего выражаемой словосочетанием Достоевского: «любовь-ненависть» (тяготение и отталкивание: первое *именно потому*, что — второе, и второе *как раз потому*, что — первое), — выстраивались и «личные» отношения Вебера к Толстому.

Именно «взаимоопределяемость» (и «взаимоуточняемость») этих этических категорий при их противопоставлении обусловила, во-первых, их принципиальную соотнесенность друг с другом, независимо от того, предстает она как положительная или как отрицательная, а во-вторых, то, что, пользуясь еще одним веберовским понятийным новообразованием, можно было бы назвать их «идеал-типичностью». Каждая из противопоставляемых со всей возможной *последовательностью* разновидностей этики предстала в итоге этой операции как *идеальный тип*. Тем более идеальный, т.е. *далекий от действительности*, чем «абсолютнее» обозначалась противоположность одной этической категории — другой, с нею сопряженной. Отсюда новые и новые мысленные обращения Вебера к Толстому, который, хотя и под диаметрально противоположным «этическим знаком», также действовал по

способу, близкому веберовскому. Ведь, как свидетельствуют этико-теологические труды позднего Толстого, он, разрабатывая свою *этику любви* (типологизируемую Вебером как один из вариантов этики убеждения), определял ее именно по все глубже радикализуемой *противоположности* «этике» *ненависти*, т.е. *политике, узаконивающей насилие*.

В жестких рамках такого рода «соотнесенности» этика убеждения фигурирует у Вебера как тип сознания (и, соответственно, действия), ориентированного на веру в *самоценность* собственного содержания убеждения, которым руководствуется этически действующий индивид. Поскольку при этом делается акцент именно на *содержательном* моменте убеждения («Во что веруешь?»), обладающем своей имманентной логикой, а не на «убежденности» как чисто психологическом *переживании* веры в *истинность* этого содержания, постольку вряд ли вполне корректно относить этику убеждения к *субъективным* «системам этики» (как это делает Н.Лосский), *не различая* при этом субъективный идеализм и объективный. Хотя известный повод для такого толкования «этики убеждения» дал сам же Вебер, не всегда различавший содержание убеждения и его (неизбежно психологизированную) *форму* — переживание убежденности, убежденность как психологический аспект веры.

По противоположности этико-убежденческой вере в самоценность убеждения (коль скоро его содержание обладает этической общезначимостью) этика ответственности, в ее веберовском толковании, акцентирует другой — не *внутренний* (идеальный), а *внешний* (реальный) — аспект этически значимого действия, в общем-то, немислимого ни без первого, ни без второго из своих «моментов». То есть ориентируется на *эмпирически фиксируемый «результат»* этого действия. И ответственность связывается прежде всего с этим результатом — со способностью индивида предвидеть и учесть его в своих действиях. Хотя в конце концов обнаруживается, — и мы еще поговорим об этом, — что она проникает гораздо глубже, простираясь не только на «внешнюю», но и на «внутреннюю» сферу этически значимого акта.

Анализируя своеобразие «способа образования» рассматриваемой пары веберовских понятий, который наложил свою печать на их *взаимо-*определение, следует учитывать также и более широкий теоретический контекст веберовского социологического учения. В его основе лежит хорошо известная уже не только одним социологам типология социальных действий и, соответственно, своеобразный *типологизирующий* способ конструирования каждого из них. Здесь мы столкнемся кроме всего прочего и с типологизирующим раздвоением, и с взаимопределением («раздвоенных») противоположно-

стей, родственным тому способу, каким осуществлялось веберовское «раздвоение» этики. Складывается такое впечатление, что нечто аналогичное отмеченному нами этическому «раздвоению» лежит в основе веберовского подразделения всех человеческих действий на четыре типа, вернее, образует логический центр («фокус») подобной типологизации. Этические размышления, методология этих размышлений в известном смысле предшествуют социологическим выкладкам Вебера.

Судя по веберовской работе «Основные социологические понятия», которая составляет первую, общеметодологическую, часть незавершенного итогового труда Вебера⁹, в центре этой методологии основных «мотивов» человеческой деятельности он ставит не столько их *рациональность*, возрастающую от одного типа к другому (от эффективного — первый тип действия — к традиционному, от этого второго типа к третьему — ценностнорациональному, а от него к четвертому — целерациональному), сколько противоположность двух основополагающих ориентаций. Речь идет, с одной стороны, об ориентации на *ценность* (т.е. самую общую цель деятельности), образующую внеопытную априорную предпосылку упорядочивания эмпирической действительности. А с другой — на эмпирически фиксируемый *результат* целесообразной деятельности (использование средств, адекватных точно рассчитанной цели). «Нейтрализация» *этического смысла* этой изначальной противоположности в рамках «аксиологического плюрализма» Вебера, настаивавшего на множественности высших человеческих ценностей, которую он толковал как вечную «войну богов», не снимает принципиальной *разнонаправленности* внутренне несовместимых ориентаций «ценностнорационального» действия, с одной стороны, и «целерационального» — с другой¹⁰. «Родовая травма», связанная со способом образования этически определенной дихотомии: «этика убеждения» — «этика ответственности», — продолжает сказываться и здесь.

III

Логика радикализации «двух этик»

«Идеально-типическое» заострение противоположности «двух этик», как ни парадоксально, обнаруживает не только их «противостояние» друг другу, их «неслиянность», лежащую на поверхности, но и их все дальше заходящую взаимозависимость — «нераздельность», которая подлежит более внимательному анализу.

Почему представлялось немислимым «сосуществование» этих «двух этик»? Потому что постулировалось:

А. «Царства», для которых они предназначены (ибо лишь в них они обретают всю полноту смысла), принадлежат к абсолютно различным — *взаимоисключающим* — измерениям. «Царство» этики убеждения, по словам Вебера, «не от мира сего»¹¹. «Царство» этики ответственности, наоборот, целиком (во всяком случае, согласно первоначальной интенции) посюсторонне, принадлежит «этому», а не «иному» миру.

Б. Цели, преследуемые этими «двумя этиками», — несовместимы. Если для одной из них — это «спасение души», то для другой, грубо говоря, — «спасение тела» и всего, что так или иначе с ним связано, поскольку обеспечивает (прямо или косвенно) его «эмпирическое существование».

В. *Средства*, какими они пользуются, в конечном счете — диаметрально противоположны. Для этики ответственности, идеальной «моделью» которой неизменно выступает у Вебера *профессиональная этика политика*, — это *насилие*. Для этики убеждения это, напротив, ненасилие или, как вновь и вновь повторяет Вебер, — толстовское «непротивление злу». (Хотя сам Толстой, акцентируя положительный смысл исходного понятия своей этики, в обоих случаях предпочитал здесь слово «любовь».)

А почему обнаружилась, в конце концов, немислимой именно «раздельность», «неслиянность» их существования? Что делало необходимым именно их со-существование? Дело здесь не только в том, что безотносительно друг к другу они оказывались для Вебера *неопределимыми*, если иметь в виду лишь логическую немислимость их абсолютно обособленного друг от друга существования. Хотя и этот факт, прежде всего обращающий на себя внимание, достаточно симптоматичен. Дело здесь также и в том, что, согласно итоговым веберовским формулировкам, каждая из этих «двух этик» в конце концов обнаруживала «частичность», поскольку становилось очевидным, что она не могла «состояться» как этика, не заимствуя существенно — *принципиально* — важных «элементов» у своей собственной противоположности. Эта «взаимозависимость», или, как скажет сам Вебер, «*взаимодополнительность*» (Ergänzungen)¹², двух радикально противопоставленных им этик нашла свое отражение уже в том известном веберовском замечании, что этика убеждения отнюдь не означает безответственности, а этика ответственности — отсутствия убеждения (в смысле беспринципности)¹³. Но суть не в одном лишь этом.

Этику убеждения толкает к прямым или косвенным, сознательным или неосознанным заимствованиям из этики, базирующейся на диаметрально противоположном принципе, то обстоятельство, что хотя ее царство и «не от мира сего», ее носители — будь то сам Иисус Христос, апостолы или Франциск, эти, по словам Вебера, «великие виртуозы акосмической человеческой любви», — «все-таки действовали... в этом мире»¹⁴. И уже они (не говоря об их последователях, живущих в наше время) были вынуждены условиями своего земного существования *если не принимать в расчет*, то *испытывать физически* эмпирические последствия своих поступков. Но тем меньше имели они оснований предполагать, что их приверженцы вообще — ни при каких обстоятельствах — не будут *считаться* с возможными результатами своих действий.

Даже поступая «контрфактически», приверженец этики убеждения, коль скоро он утверждал свои принципы в «посюстороннем» мире (а в мире «потустороннем» их вообще нет смысла *утверждать*), должен был считаться с фактом «результативности» любого из своих действий, если оно не оставалось чисто «умственным», — пусть даже это и имело бы чисто негативную форму игнорирования последствий. В конце концов даже элементарная «осмотрительность» и «предусмотрительность» (как бы не нанести ненароком вреда ближнему своему), предполагаемая простейшей «этикой общежития», — это уже род ответственности за результаты своих действий, вообще совпадающей с сознательностью поведения человека, находящегося в здравом уме и трезвой памяти.

Что же касается этики ответственности, то она не может конституироваться именно как *этика*, во-первых, не разделяя с этикой убеждения (если не *заимствуя* из нее) идеи долга, а во-вторых, не утверждая — в качестве его «коррелята» — некоторого идеального принципа (требования, обязательства или нормы), в «горизонте» которого абстрактное долженствование может предстать как что-то конкретное и определенное. Именно как долг *перед чем-то* или *по отношению к чему-то*. Это и имеет в виду Вебер, когда дает понять, что даже самый крайний приверженец этики ответственности — политик, пользующийся насилием как необходимым средством, повседневным «рабочим инструментом», — не может принять на себя *ответственность* за его применение, не рискуя вообще порвать с какой бы то ни было этикой, если у него нет *веры* во внеэмпирическую значимость *Дела*, которому он служит. Ибо *только* в этом служении *Делу* преодолевается опасность субъективистски-*непредметного* применения насилия (в интересах личного тщеславия или своекорыстия).

IV

Идеальное измерение противоположности «двух этик»

Сказанное означает, что при описанной — «идеально-типической» — радикализации противоположения «двух этик», парадоксальным образом приводящей к их своеобразному *взаимопроникновению*, противоположность эта уже не предстает как простая разнонаправленность ориентации, устремленность в различные измерения бытия: идеальное и реальное, внутреннее или внешнее, умопостигаемое или эмпирическое. Коллизия заостряется здесь как раз тем, что они сталкиваются в одних и тех же измерениях. В обеих этиках мы констатировали ту или иную степень ориентации как на то, так и на другое измерение человеческого бытия. А это значит, что противоположность «двух этик» простирается в оба его измерения и, стало быть, ее нужно исследовать, сопоставляя *не* «идеалистически» устремленную «интенцию» одной из них с «реалистической» направленностью другой, а два существенно различных типа как идеалистической, так и (в чем нам предстоит еще убедиться) «реалистической ориентации».

Дело в том, что «этика успеха», в качестве которой *первоначально* предстала — в рамках ее веберовского противоположения толстовски-соловьевскому «панморализму» — будущая этика ответственности, *теперь* предстает совсем не только под углом зрения нравственной ответственности человека за «внешний» результат его практического действия, «вменяемый» ему как эмпирически фиксируемое «следствие» последнего. «Интеллектуальная честность» (еще раньше Ницше наш Белинский назвал ее «геройством последовательности») требовала от человека, изъявившего решимость принять на себя *всю* *полноту* ответственности за результаты своего поступка, взять на себя ответственность не только за него, но также и за *средства*, с помощью которых этот результат был достигнут и которые оставили на нем свое несмываемое клеймо. Более того, та же бескомпромиссная последовательность требовала от этически ответственной личности еще и принятия на себя ответственности за определенную им цель, воплотившуюся в этом результате¹⁵. Но даже это — еще не все.

Учитывая «запрет» этики ответственности ссылаться на *самоценность* конечного убеждения («веры»), отправляясь от которой индивид, действующий в соответствии с ее «духом», определяет цели своей деятельности, он должен принять на себя ответственность также и за само это убеждение, за саму эту «последнюю веру», за ее ценность (*Gesinnungswert*). А это значит, что даже саму эту веру (как и последнюю ценность, являющуюся ее «предметом») он должен сделать пред-

метом выбора, свободного *решения* — «за» или «против» нее. Ведь только тогда человек вправе считаться ответственным и за нее, а значит — *воистину* радикально ответственным за все, что привело его к определенному поступку (действию) и воплотилось в его результате. Но таким образом ответственность за эмпирически фиксируемый — «внешний» — результат человеческого действия, сохраняя всю полноту своей суровой непреложности, все больше перемещается в *глубины человеческого духа*. Здесь, оказывается, скрывается подводная часть айсберга, если бы в нем можно было определить этически ответственный поступок, оцениваемый в нерасторжимой связи с его «последствием». А стало быть — и «*центр тяжести*» ответственности. И здесь этика Вебера и этика Толстого встречаются на общем для них поле идеального измерения человеческого существования.

Но если сопоставить теперь веберовский вариант этики, который нельзя охарактеризовать иначе как этику подлинно радикальной (если не *абсолютной*) ответственности индивида, с этикой убеждения, то, даже не отождествляя последнюю с этикой Толстого, нельзя не заметить, что линия границы, разделяющей «две этики», существенно сместилась. Оказывается, веберовская этика *только начинается* пунктом, обозначенным как ответственность за эмпирически фиксируемый результат, «вменяемый» индивидом, его достигшим, себе самому. Кончается же она там, где он делает предметом собственного *решения* и, соответственно, *выбора* свое последнее убеждение, свою «веру» (и ценность как ее предмет)¹⁶. Здесь она упирается в ту самую этику, которую Вебер приписывал, в частности, и Толстому.

И наиболее глубокий «корень» различия между этикой убеждения и этикой ответственности, как обнаруживается при этой их «встрече», заключается в том, что если для первой *убеждение* («вера») *предшествует* выбору, то в рамках второй как раз наоборот — *выбор предшествует* убеждению. А это значит, что и сам выбор меняется при этом, причем *радикальнейшим* образом. Если в первом случае он предстает как выбор человека, верящего в Бога, определяющего границу между добром и злом, *противоположность* которых *открывается* ему в «горизонте» изначальной веры, то во втором случае речь идет о выборе индивидуумом *самого Бога*. О выборе «бога или дьявола», «бога или демона» или вообще — одного из множества «равноправных» богов, как это должен был бы утверждать языческий политеизм, если бы был до конца последователен¹⁷. В этом и состоит суть веберовского «аксиологического плюрализма», о котором говорилось выше.

Но таким образом и сам этот выбор (как проникновенно подметил уже тонкий аналитик А. фон Шельтинг, на которого ссылается в аналогичной связи В. Шлюхтер¹⁸) оказывается «по ту сторону всякой

этики», как и «по ту сторону» «отдельных ценностных сфер и их требований вообще»¹⁹. Склоняясь в этом пункте к толстовскому — *онтологическому* — толкованию этики (о чем у нас еще пойдет речь), мы не намерены здесь особенно спешить, называя вместе с Шельтингом веберовскую точку зрения «сверх»-этической. Но то, что она *уже не является* этической, поскольку здесь *еще не* идет речь о противоположности добра и зла, — это безусловно. Быть «по ту сторону» этики (и, соответственно, «по ту сторону добра и зла») — это, на наш взгляд, *не значит возвыситься над нею*. Разумеется, речь идет при этом о *попытке* занять такую позицию, при которой адепт этики ответственности получает возможность абсолютно свободно избирать сам *принцип*, на основе которого проводилось бы затем различение добра и зла. Однако надо еще доказать, что *самой* этой разграничительной линии между ними объективно не существует и она целиком зависит от того, какой принцип различения мы избираем. А для этого нужно окончательно *уверовать* в Ницшево «Бог умер».

Действительно, требование *выбрать себе Бога* (или дьявола), которое предъявляет человеку этика ответственности, подкупая его опьяняющей перспективой *абсолютной свободы* и завораживая «пронзительной», как выразился бы Достоевский, красотой стоически-героического жеста, в качестве неременной платы за это предполагает воистину драматическое состояние души человека, *утратившего* веру в Бога и в то же самое время глубочайшим образом переживающего *невыносимость* этой утраты, *жгучую* потребность чем-то заполнить образовавшуюся пустоту. Лишенный благодатного дара веры в Бога (отсутствие «религиозной музыкальности», как он сам характеризовал это состояние богооставленности, когда речь заходила о нем самом), Вебер захотел заменить акт веры, хотя последний явно не исчерпывается одним лишь «волеием», *чисто волевым актом: выбором* Бога. При этом Вебер отдавал себе трезвый отчет и в том, что, сделанный индивидом абсолютно своевольно — да к тому же еще перед лицом «мертвого Бога!» — выбор этот *принципиально* уже ничем не отличается от выбора Дьявола. Кто он, этот «избранный», — Бог или Дьявол — зависит, грубо говоря, от того, «с какой стороны посмотреть».

V

Веберовская этика убеждения и толстовская этика любви

Как видим, на том сверхэмпирическом *уровне*, на той — метафизической — *глубине*, на которую вывел Вебер противоположение этики убеждения и этики ответственности, их антиномия оконча-

тельно утрачивала свой *формальный* характер. «Чистый» формализм оказывается здесь нерелевантным *сути дела*. Чисто формальное противоположение «двух этик» не позволяет ухватить существо их различия хотя бы уже потому, что для этики убеждения главное здесь вовсе *не в формальных* определениях веры, на уровне которых вера в Бога (т.е. Добро) *уравнивается* с верой в дьявола (т.е. зло), а именно в *содержательных*. Ибо вера, в отличие от формально взятого убеждения («убежденности» — «ценности убеждения» (*Gesinnungswert*) вообще), содержательна уже *по определению*, хотя бы это обстоятельство и не артикулировалось и не тематизировалось. А «определение» это предполагает, что вера в Бога — уже сама по себе вера в Добро, т.к. Он *и есть* наивысшее благо. И значит, акт веры не является ни «сверх»-этическим, ни этически-нейтральным: тут уж нет и не может быть «этического нейтралитета». В Бога веруют как в Добро и в Добро — как в Бога; и акт веры, следовательно, это одновременно уже первый этический акт: акт радикального различения Добра и Зла.

Здесь-то и раскрывается коренное различие между верой (которая всегда есть вера в Бога, т.е. в Добро) и убеждением — *убежденностью*, «ценностью убеждения», — как его, хотя и не всегда, толкует Вебер. Убеждение, в веберовском его толковании «в горизонте» этики ответственности, — это *секуляризованная вера*, вера, *опосредованная* волевым актом — «решением», т.е. «решимостью» сделать изначальный выбор, и самим этим выбором. Актом, в котором вера действительно утратила этическое качество — нравственное содержание — и в самом деле превратилась в чисто формальную «убежденность», акцентирующую связь «веры» с личностью *индивида* и его индивидуальным решением. А условием возможности такой «секуляризации» веры было молчаливое веберовское допущение «расщелины», появившейся между «состоянием» (самочувствием?) веры и ее «предметом»: тем, во что человек *хочет* верить. «Расщелины», остающейся непреодолимой, сколь бы жгучим и страстным ни было это «хотение» веры.

Вот тут-то, «в горизонте» такого «хотения» Бога — каким бы он ни оказался, *лишь бы преодолеть «паралич волн», к которому ведет неверие!* — и совершается подмена веры — волеием веры. А вместе с тем происходит «расторжение» *двух аспектов*, «моментов» акта, предстающего в вере в Бога как нечто нерасторжимо-единое: религиозно-«миросозерцательного» и нравственного. Единый акт раскалывается надвое: акт «выбора Бога», который оказывается теперь «этически нейтральным», и акт изначального различения Бога и

дьявола, Добра и Зла, имевшего прежде *нравственный* смысл, но теперь подвергнутого аксиологической «плюрализации», чреватой релятивизацией этики.

Все это становится особенно очевидным как раз в тех случаях, когда Вебер, конструируя *идеальный тип* этики убеждения, обращается (в целях более четкого определения идеально-типических особенностей этики ответственности) к толстовской *этике любви*. Ибо вольная или невольная *формализация* этики Толстого, происходящая в тех случаях, когда она фигурирует как идеально-типически стилизованный, т.е. «освобожденный» как раз от того, что составляет ее принципиальное, «качественное» своеобразие, «пример» этики убеждения, лишь подчеркивает всю условность такого использования толстовской «этики любви». И вместо того, чтобы свидетельствовать *в пользу адекватности* «идеального типа» этики убеждения, этот пример начинает свидетельствовать *против нее*, рискуя превратиться в один из тех «неудобных фактов», с которым теория должна справиться под угрозой вступить в противоречие с самой собою.

Все «неудобство» *факта* толстовской «этики любви», взятой Вебером в качестве примера этики убеждения, начинает обнаруживаться, как только мы приступаем к *содержательному* сопоставлению *последних убеждений* толстовской этики с веберовской этикой ответственности. То есть когда берем сопоставляемые этики не чисто формально, что, как мы убеждаемся, вряд ли вообще возможно в случае толстовской «этики любви» (и это — первое, что делает «неудобным» данный пример), а *содержательно*. (А мы имеем право на такое сопоставление тем более, что ведь сам Вебер признал *неизбежность* определенного убеждения не только в случае этики убеждения, но и в случае этики ответственности, справедливо признавая, что без него она вообще не была бы этикой.)

Полностью соглашаясь с В.Шлюхтером²⁰, опирающимся в этом своем выводе не только на А. фон Шельтинга, но и на в высшей степени интересную работу Д.Хенриха²¹, мы также усматриваем ядро этого последнего убеждения веберовской этики ответственности в знаменитом «стань тем, что ты есть», которое обращает к себе *радикально индивидуализированная личность* как свой «категорический императив». Однако, не останавливаясь на *форме* этой последней «решимости», попытаемся все-таки выявить содержание, скрывающееся за нею, — само это «*есть*»: что оно такое? Ведь только тогда будет возможным содержательное сопоставление последних убеждений сопоставляемых нами этик.

Сколь бы осторожно ни относились мы (вслед за неокантианскими «панметодологистами», сводящими все содержательные проблемы знания к проблемам метода) к онтологии, нам все-таки придется согласиться с тем, что это уже онтологический вопрос — вопрос о *бытии* личности, определившей себя (а стало быть, и свое личностное «бытие») *радикально индивидуалистическим* образом. То есть признающей над собою один лишь «индивидуальный закон» Георга Зиммеля, которым так увлекалась наша дореволюционная интеллигенция. Закон, ею же, этой личностью, понятый как высшее определение своего уникально-неповторимого бытия. На этом уровне, который трудно охарактеризовать иначе, чем онтологический, мы и получаем наконец право сопоставлять последние убеждения этики веберовской ответственности и толстовской этики любви вполне содержательным образом, что в случае второй из них является, на наш взгляд, *единственно адекватным* подходом.

В рамках такого сопоставления мы получаем уже не только тот, уже добытый нами, результат, что в этике убеждения само последнее нравственное убеждение — убеждение в существовании Добра — предшествует изначальному выбору, тогда как с точки зрения этики ответственности как раз наоборот: именно такой выбор предшествует подобному убеждению, оказываясь, таким образом, *внеэтическим* выбором. Мы открываем для себя и нечто большее. И именно то, что освещает нам путь в «Зазеркалье» — к онтологическому истолкованию той глубинной противоположности «двух этик», перед которой мы остановились уже раньше — в ходе предыдущего рассуждения.

Первое, что со всею возможной резкостью бросается в глаза в *последнем убеждении* этики ответственности — именно на фоне его содержательного сопоставления с толстовской этикой любви, — это ощущение абсолютной *хрупкости* того индивидуально-«личностного» *бытия*, которое оно (убеждение) вольно или невольно *постулирует*. Это чувствуется уже на чисто логическом уровне, при анализе самой *формулировки* этико-ответственной максимы, предстающей как воплощенное *противоречие* (едва ли не гегельянски-«диалектического» толка): «*Будь* тем, что ты *есть*». Ведь в ней не ясно даже то, «*есть*» ли в самом деле это «нечто», каким этически-ответственный индивид считает себя *обязанным* «быть». Если оно (это «нечто») уже «есть» то, чем оно обязано быть, тогда зачем «обязанность» («долженствование»), а соответственно, и «решимость» выполнить долг? Зачем, грубо говоря, «ломиться в открытую дверь», если этот *онтологический* долг уже выполнен?

Если же его (этого «нечто») — *нет*, если оно не «есть», то известно, *чем же* это *небытие* должно «быть»? И — не говоря уже о том, что в таком случае в число «неизвестных» попадает и другое: должно ли оно (искомое «нечто») *вообще «быть»* чем-то. Остается признать, что речь идет здесь вовсе и не о «бытии», а лишь о «становлении» — о том «диалектически»-*парадоксальном* «состоянии», при каком «нечто» одновременно и «есть», и «не-есть», «существует» и в то же время еще только *должно* (здесь уже в смысле — «может»: где «должное» и в самом деле утрачивает остатки этического смысла) «существовать». И тем более *неопределенным* оказывается тогда и сам императив: требование быть *«тем»* (*чем же*, в конце концов?), что я «есть» (а «есть» ли я, если мне еще только предстоит «быть»?). Там, где императив звучит столь двусмысленно, — можно ли вообще считать его императивом?

Любопытно, однако, что даже столь дорогой ценой веберовской этике убеждения не удается «откупиться» от толстовской «этизации» бытия — *отождествления бытия и блага* (в духе «платонизирующего» христианства русского православия). Ведь «мета»-этический (если не сказать: онтологический) императив «ответственности», вставшей на место поверженных абсолютов, требуя от индивида «быть» тем, что он (уже?) «есть», превращал это — еще не состоявшееся — «есть», *балансирующее* на грани бытия и небытия, в высший «предмет» (он же — цель) долженствования, т.е. в высшую ценность. Так что вопреки неокантианскому противоположению «сушего» и «должного», «реальности» и «ценности» бытие и ценность *совмещались* (если не идентифицировались), хотя и парадоксальным — «диалектическим» — образом. (Но разве не столь же парадоксальным образом достигалось *тождество* «идеи» и «действительности» у самого Гегеля?)

Правда, среди многих ценностей лишь одна ценность, утверждаемая этим императивом, представляла, в глазах самого Вебера, как *собственно* этическая. Однако для таких основоположников неокантианской аксиологии, как Виндельбанд и Риккерт, все ценности без исключения, начиная с ценности *истины*, имели *этический* исток — принцип Долженствования. Да и самому Веберу далеко не всегда удавалось доказать полную «этическую нейтральность» первоначального выбора индивидом своей руководящей ценности (какой бы она ни была: была ли она «Богом» или «демоном»), коль скоро сам этот решающий выбор предстал как исполнение наивысшего Долга. Так что ему все время приходилось балансировать между *двумя этиками* — «Большой» («мета»-этикой, имеющей дело с ценностными основаниями всей культуры) и «Малой» (этикой в узком смысле: этикой долга каждого индивида быть самим собой).

Наша задача, следовательно, сводится к содержательному раскрытию двух способов интерпретации *бытия*, предстающего в виде Блага (у Толстого) либо высшей ценности (у Вебера), т.е. так или иначе «этизируемого». Прямо и непосредственно — в одном случае и косвенно и сложно опосредованно (диалектикой гегелевского *становления*, поданного как исполнение «решения» индивида стать тем, что он — уже! — есть) — в другом. А оно, это раскрытие, в каждом отдельном случае убеждает с еще большей выразительностью, чем логический анализ «максимы» этики ответственности, в том, что в ее рамках доминирует сознание *хрупкости* бытия, тогда как атмосфера толстовской этики любви, наоборот, исполнена непоколебимой веры в его *нерушимость*. И это не удивительно: ведь веберовское понимание бытия ориентировано радикально «номиналистически» и, так сказать, «идеографически» уникализировавшим образом. Его «модель» — непотворимо индивидуальная, замкнутая в раковине своего «здесь-и-теперь», а потому абсолютно *конечная* («смертная») личность. Тогда как толстовское понимание является не просто «реалистическим» (в том же, средневековом, толковании этой понятийной пары: номинализм — реализм), но «универалистским» — ориентированным на «модель» универсального «всеединства»: живого и *одухотворенного универсума*, который и есть Бог. Бог, т.е. *Любовь* как *всеобъемлющий* принцип, являющий себя в любом «акте» единения, образования связи, направленном на *благожелательное утверждение бытия* составляющих его «моментов».

Иначе говоря, этико-ответственно понятое бытие — это *бытие перед лицом смерти*, как вскоре после Вебера скажут экзистенциальные философы (начиная с его ученика — Карла Ясперса, а в особенности Мартина Хайдеггера) и экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр). Между тем как бытие, толкуемое в духе толстовской этики любви, — это *бытие перед лицом бессмертия*. Ибо смерть, с точки зрения основополагающего постулата Толстого, — это всего лишь наше *представление* (в шопенгауэровском понимании, которое он целиком и *полностью* разделял, «усвоив» его в рамках собственного мировоззрения). Это *иллюзия* («покрывало майи»), возникающая, однако, с неизбежностью, закрывая от человека подлинный смысл бытия, — что является непрямым следствием несправедности его (человека) эгоистически-«безлюбых» действий. Впрочем, иллюзия, с такой же необходимостью рассеивающаяся по мере того, как человек начинает руководствоваться чувством любви, дарованным ему изначально, вместе с его бытием: ведь любовь есть не что иное, как «усилие» — *сила* — самого бытия.

VI

**«Героический пессимизм» этики ответственности
и бытийная укорененность этики любви**

Но таким образом и «убеждение» («вера»), к которому апеллирует этика любви, начинает выглядеть существенно иным образом, чем оно выглядит в рамках веберовского идеально-типического противоположения этики убеждения и этики ответственности. В рамках этого противоположения, «истинным истоком и тайной» какового оказывается, как мы убеждаемся, неокантианский *разрыв* реальности и долженствования, «сущего» и «должного», индивидуальности «фактов» и всеобщности «идей и ценностей», а позади которого уже предчувствуется дуализм бытия и небытия (смерти, как превращения индивидуального бытия в ничто), — убеждение предстает как нечто *абсолютно бессильное*. Как нечто и в самом деле способное противопоставить всесилию — *злой мощи!* — эмпирической реальности одну лишь *потустороннюю* «нравственную высоту», чистоту и незапятнанность своих «помыслов» и «намерений». Потому-то и возникает потребность если не противопоставить *«непрактичности»* этики убеждения *«практичность»* этики ответственности, то хотя бы дополнить первую — второй, отправляясь от *убеждения* в том, что реальность — это борьба непримиримых друг с другом сил, т.е. перманентное насилие.

Отсюда вывод, созвучный тому, что впервые прозвучал в нашей отечественной литературной полемике (уже в 60-х гг. XX в.) из уст поэта, принадлежащего совсем не к либеральному и не к демократическому лагерю: «Добро должно быть с кулаками». Иначе говоря, этика, если она хочет быть практичной, должна как-то связать свои принципы («убеждения») с теми средствами, какие применяются в этой непримиримой *«борьбе сил»* Добра и Зла, что манихейски противопоставят друг другу в реальности. А для этого необходимо либо видоизменить сами этические принципы, т.е. в определенной степени «поступить» ими, либо найти такие способы этически оправданного участия в этой борьбе, какие дали бы возможность, по крайней мере, «минимализировать» применение насилия, направив (не без апелляции к тому, что Гегель назвал «хитростью разума») эти силы друг против друга так, чтобы они каким-то образом «нейтрализовали» друг друга. Либо, наконец, сделать одновременно и то, и другое. Причем — и это здесь главное — сделать с ясным и отчетливым сознанием того, что «убеждение», не обладающее собственной силой, может одержать победу, лишь «утилизовав» для своих целей «злые силы» самой реаль-

ности — в конце концов все-таки остающейся царственно равнодушной к человеческим идеалам, убеждениям и целям. Такова позиция этики ответственности, которой толстовская этика любви противопоставляет свое видение соотношения «убеждения» (точнее — веры) и действительности.

Толстому было абсолютно чуждо представление о некоей «обратной пропорциональности», существующей якобы между *нравственной высотой* убеждения и его *бытийной силой*, полнотой его реальности и т.д., — представление, которое подспудно связывало неокантианское: «ценности не существуют, а только значат» — с веберовским выводом об их фактическом «бессилии», во всяком случае — в области политики. Для русского пророка этики любви нечто подобное должно было бы звучать как величайшее оскорбление — и человека, и Бога. Ибо высший смысл бытия и *в то же самое время* всепобеждающая *мощь* его — это Любовь. И в каждом акте истинной (т.е. кроме всего прочего и *деятельной*) Любви человек оказывается тождественным Богу, тогда как в природе этого Бога, тождественного Любви, раскрывается подлинная человечность: *всечеловечность, всеединство* человечества. Что же касается убеждения (веры) человека, то оно опять-таки есть не что иное, как индивидуальный акт все той же Любви: к Богу, а *потому* к человеку, к человеку, а *потому* к Богу. И именно по этой причине оно не может не обладать *полнотой* бытия и его *мощью*. Убеждение (вера) — это реальный, если хотите, онтологический акт Любви, ее «эманация».

Вот почему, согласно толстовской онтологии любви, черпающей свое вдохновение из Евангелия, «ненасилие», являющее собою, воплощающее именно такое убеждение, — это *вовсе не бессилие*, не отсутствие силы. Напротив: это — сила, и сила гораздо более мощная (ибо за нею — мощь всего *универсума Добра*, т.е. Бога), неизмеримо более мощная, чем неизбежно партикулярная! — ибо обособляющая людей друг от друга — сила зла, т.е. насилия. Это *единственная* сила, которая способна *победить* и в конце концов истребить *вовсе* насилие, — в чем и заключается ни с чем не сравнимая *мощь ненасилия*: Любви, включающей любовь к насильнику (отделяя его, как человека, от совершенного им злодеяния). Мощь, превосходящая совокупное могущество всех сил зла.

Толстой неоднократно протестовал против того недоразумения (жертвой которого стал среди многих других и Вебер), будто его принцип ненасилия означает *попустительство*: «непротивление злу», почкорное отступление перед ним, сдачу позиций Добра, словом, «извечную» русскую пассивность. Между тем, возражает он против та-

кого толкования его важнейшей идеи (прямо заимствованной им из Нагорной проповеди), он неизменно исключал лишь *один-единственный* вид «противления злу»: сопротивление ему посредством *насилия*. Одно только насилие, как наиболее адекватное воплощение зла, исключаящее Любовь как таковую, устранялось ее пророком из числа средств противодействия ему, борьбы против него. «Я говорил, — вновь и вновь разъясняет он свою мысль, — что по учению Христа вся жизнь человека есть борьба со злом, сопротивление злу разумом и любовью, но что из всех средств противления злу Христос исключает одно неразумное средство противления злу насилием, состоящее в том, чтобы бороться со злом злом же»²².

Но кроме всего прочего толкование этой идеи «толстовства» в духе восточного «непротивленчества» и «квиеизма» противоречило бы и пониманию Любви, которое Толстой утверждал вплоть до своей смерти и которое мощнее всего прозвучало в книге «Путь жизни», ставшей его духовным завещанием²³. Согласно этому пониманию, Любовь есть «усилие»²⁴, направленное на все более глубокое и всеобъемлющее *единение* людей в актах взаимного благоволения. Это — *вполне активная*, хотя, разумеется, и не «активистская» установка, к тому же далекая и от чисто интеллектуалистски толкуемого стоицизма; она отражает не просто *противостояние*, но и *противодействие* злу, хотя и совсем *не теми средствами*, что свойственны (ибо внутренне, так сказать, «избирательно» сродственны) ему.

А отсюда вытекают далеко идущие изменения в толковании этикой любви не только самого понятия «убеждения», на котором сосредоточивал свое внимание Вебер, когда вычленил специфику этики убеждения, но и понятия «результата», которое он акцентировал, когда речь заходила о своеобразии этики ответственности. Толстовская *вера*, стоявшая на месте веберовского *убеждения*, не была отделена от практического «результата» чем-то вроде пуленепробиваемого стекла, как это получалось у Вебера, когда он противопоставлял «максимы» своих «двух этик». Ведь акт веры, согласно Толстому, тождествен акту («усилию») Любви, и чем он возвышеннее, чище и подлиннее, тем он *действительнее, тем более реальные* и тем более далекие идущие последствия он способен вызвать.

Здесь перед нами диаметрально противоположность тому, что имел в виду Вебер, иронизируя по поводу «пламени чистого убеждения»²⁵, чтобы подчеркнуть *принципиальную непрактичность*, связанную с этико-убежденческим бегством во «внутреннее» от «внешнего». Ведь, согласно Толстому, даже простая «забота» о чистоте и возвышенности веры, коль скоро последняя тождественна Любви, т.е.

благодарному усилию (обратим внимание: *у-силie* — корень здесь сила, только в отличие от *на-силia* не злая, а добрая, добродетельная), направленному к Богу и непосредственно обращенному как к самому себе, так и к другому человеку, — не может остаться безрезультатной кроме всего прочего и в *эмпирическом* смысле. Причем и этот результат не так уже решительно игнорируется, как это предполагается *идеальным типом* этики убеждения.

Но главное заключается все-таки в том, что иначе понимается сам «результат», поскольку наиболее «результативным» оказывается, в конечном счете, именно само это *динамическое усилие* Любви, усилие, объединяющее веру людей в Бога с практически деятельной любовью индивида к «другому» — «вот этому» — человеку, кем бы он ни был в каждом отдельном случае. «Результатом» с точки зрения толстовской этики должно быть — прежде всего и главным образом — *самоизменение* человека, способствующее само-изменению других людей, облегчая их единение в Любви, т.е. в Боге. Дело в том, что, согласно важнейшему из толстовских постулатов, изменение «внешних убеждений», в несправедливом мире которых живут люди, может наступить лишь в результате самоизменения каждого из них, из людей, осуществляемого абсолютно свободно в том смысле, что оно исключает какое бы то ни было «воздействие извне», со стороны «окружающей среды». А из этого следует, что поступок²⁶ человека, свидетельствующий о его самоизменении, и должен рассматриваться как основной *результат*, на который рассчитывает — и за который берет на себя *ответственность* — этика любви, вернее, каждый индивид, действующий (*ведущий себя*) в согласии с нею.

Поскольку же этот поступок, представляющий собой результат самопреображения человека, считается завершенным лишь в том случае, если это «внутреннее» усилие явлено «во-вне» — в *усилии* Любви, направленной им на *другого* человека, других людей²⁷, постольку в нем (поступке) как «результате» отсутствует та непримиримая оппозиция «внутреннего» и «внешнего», из которой Вебер выводил своеобразие этики убеждения и ее изначальную противоположность этике ответственности. «Усилие» Любви связывает «внутреннее» и «внешнее», так же как «потусторонний» мир и «посюсторонний», настолько тесными узами, что для Толстого вообще утрачивает смысл это раздвоение. По этой причине он и отрицает «загробную» жизнь, утверждая, что «истинное благо в настоящей, а не в «загробной» жизни»²⁸.

Во всех случаях Толстой предпочитает говорить об одной и той же — *одухотворенной* — Жизни (Всежизни, как сказали бы соловьевцы), тождественной Любви, единящей Бога и человека, человека и

других людей, человечество и все живое на земле, все живое и космос в общем *усилии*, благодаря которому этот универсум все-таки *есть*. Поэтому веберовские слова о «виртуозах акосмической любви к человеку», которые говорили о том, что их царство «не от мира сего», тогда как сами они «все-таки действовали и действовали в этом мире»²⁹, оказываются неприменимыми ни к самому Толстому, ни к его героям. И он, и они знают *только один* мир — мир, объединенный (а значит, и одухотворенный) усилием, силой, энергией Любви, без которой не было бы ни этого мира, ни вообще ничего.

А потому этическая проблема оказывается для него *в то же самое* время и проблемой *практической*, сугубо «посюсторонней» (если рассуждать в духе идеально-типически толкуемой этики ответственности). Это и позволяет Толстому отвергать насилие как средство борьбы со злом, апеллируя не столько даже к тому, что это, как говорил М. Вебер, «нравственно опасное средство»³⁰, сколько к тому, что оно здесь просто *неэффективно*, нецелесообразно. Его «контрэффективность» обосновывается не *этическим*, а *логическим* рассуждением, причем простейшим: когда насилие пытаются преодолеть насилием же, происходит удвоение зла, т.е. его увеличение, а не уменьшение — к одной «единице» зла прибавляется другая, вот и получается уже две «единицы».

В случаях всех аналогичных рассуждений Толстого — а в своих художественных произведениях он дает многочисленные примеры их конкретизации применительно к самым разнообразным «практически-жизненным ситуациям» — *никак нельзя сказать*, что толстовская этика любви, подобно веберовски толкуемой этике убеждения, полностью отвлекается от последствий этически ориентированного поступка, не желая ни учитывать их, ни возлагать на человека ответственность за них, «сваливая» всю тяжесть на одного лишь Бога.

Уже не говоря о том, что, согласно важнейшей толстовской предпосылке, всякий поступок, исполненный Любви, всякое действие, одухотворенное ею, — это уже действие человека в качестве Бога (равно как и действие Бога в качестве человека): оба они соприсутствуют в каждом акте *подлинной* Любви, — необходимо иметь в виду и другое не менее существенное обстоятельство. А именно то, что согласно этой онтологии (или, если хотите, «онто-теологии»: ведь, коль скоро Бог и есть бытие, теология неизбежно оказывается и онтологией), «результат» *вообще не может быть* делом будущего, поскольку оно, как и прошлое, не есть подлинная реальность. Истинно реальна лишь *вечность*, а она присутствует (преправляется) всегда «здесь и теперь» — в момент совершения поступка, в мгновение высшего напряжения Любви.

«Любовь, — пишет Толстой в своем итоговом творении, — это проявление божественной сущности, для которой нет времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»³¹. «Любови в будущем не бывает: любовь бывает только в настоящем». «Жизнь сейчас, в настоящем, это то состояние, в котором живет в нас Бог. И потому настоящее мгновение в жизни дороже всего»³². «Только в настоящем проявляется свободная божественная сила жизни, и потому деятельность настоящего должна иметь свойства божественного, то есть должна быть разумна и добра»³³. «Мгновение только мгновение, — человеку кажется так неважно мгновение, что он пропускает его, а только в этом вся его жизнь, только в мгновении настоящего может он сделать то *усилие* (курсив мой. — Ю.Д.), которым берется царство Божие внутри и вне нас»³⁴. «...Деятельность духовного существа человека только в усилении сознания. А усилие сознания всегда вне времени, потому что оно всегда только в настоящем, а настоящее не во времени»³⁵. Оно, по убеждению Толстого, — в вечности, т.е. в Боге. Вот почему каждый — сиюминутный — акт человеческой любви — божественен; это — «место», где человек и Бог — тождественны.

Но это (этически) «прекрасное мгновенье», которое, в отличие от гетевского «мгновенья», не нужно и останавливать (ибо оно уже и есть «мгновение вечности»), является, согласно толстовской «онто-теологии», тем самым «местом», где поступок предстает одновременно и как свой собственный *результат*, где действие оказывается в то же самое время и своим собственным *следствием*. На месте «ответственности за будущее», о которой говорил Вебер, у Толстого — «ответственность за настоящее», за то, чтобы в мгновении настоящего, преобразенном усилием Любви, открылась вечность. Этот результат и подлежит оценке. Причем оценке одновременно и этической (можно даже сказать: религиозно-этической или этико-онтологической), и практически-житейской. Поступок, совершенный «здесь и теперь», и есть тот конечный результат, за который человек несет *всю полноту ответственности*. Однако не в (воображаемом) будущем, в которое всегда можно сбежать, как это всегда и делали (и все еще делают) незадачливые политики, неизменно предпочитавшие отвечать не за то, что они творят в настоящем (и, конечно же, не на месте этого «творения»), а за то, что, согласно их лукавой вере, *должно произойти* из содеянного ими в последующем, когда о содеянном уже можно сказать: «было — и былшем поросло».

Между тем это «должное будущее», согласно Толстому, так никогда и не наступало, разделяя судьбу всех иллюзий, рожденных желанием людей *убежать от ответственности*, которая всю полноту

своего смысла имеет *лишь в настоящем* и лишь как ответственность за то, что (и как) в этом настоящем ими творится. Ибо как «онто-теологически», так и этически, как эмпирически, так и практически-жизнью реально лишь одно настоящее, взятое в противоположность *уже не существующему* прошлому и *еще не существующему* будущему, — а это и есть вечность (печное пребывание). Здесь, следовательно, только и реальна и ответственность вообще — и ответственная этика.

А такая ответственность, согласно Толстому, — неотвратимо «наступает» (если воспользоваться здесь языком судебного процесса). И наступает она не после «содеянного», а в *момент* самого деяния и *на месте* его свершения. Деятель тут же — в самом акте своего действия *вознаграждается*, если оно доброе, поскольку награда за добродетель — сама добродетель, награда за любовь — сама Любовь. Или, наоборот, *наказывается*, если его деяние — злое (злодеяние), причем исполнителем этого наказания оказывается *он сам*, — подобно, скажем, Анне Карениной из одноименного романа Толстого, которая бросилась под поезд, казнив саму себя за все то, что сознательно или бессознательно переживалось ею как нарушение божественных заповедей³⁶. В этом Толстой и видит реальный смысл библейского: «Мне отмщение и Аз воздам», — слов, вынесенных им в эпиграф только что названного романа. Ибо в том, что «воздаяние» за любой человеческий поступок заключено в нем самом и, следовательно, в случае, если этот *поступок* оказывается *проступком*, наказывает себя за него именно тот, кто его совершил, — во всем том и усматривает пророк этики любви «перст Божий». Сам Бог заставляет человека, совершающего тот или иной поступок, принимать на себя всю тяжесть ответственности за него — причем не «завтра», не в «будущем», а «здесь и теперь». Таков дополнительный смысл христианского «Поступай праведно, а в остальном полагайся на Бога», который получала в толстовской этике любви эта заповедь, но который также не был принят во внимание Вебером.

Примечания

- ¹ Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. I. Fr. a/M., 1988. S. 165–363.
- ² Weber M. Zur Lage der Hürgerlichen Demokratie in Russland // Weber M. Gesamtausgabe. Abt. I, Dd. 10. Tübingen, 1989.
- ³ Ibid.
- ⁴ Ibid. S. 123.
- ⁵ Ibid. S. 124.
- ⁶ Ibid. S. 125.

- ⁷ Weber M. Politik als Beruf // Weber M. Gesammelte Politische Schriften. Tübingen, 1988. S. 550.
- ⁸ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра, М., 1991 С. 126.
- ⁹ Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1985. S. 1–30.
- ¹⁰ Ibid. S. 12–13.
- ¹¹ Weber M. Politik als Beruf. S. 557.
- ¹² Ibid. S. 559.
- ¹³ Ibid. S. 551.
- ¹⁴ Ibid. S. 557.
- ¹⁵ Weber M. Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1988. S. 607.
- ¹⁶ Ibid. S. 608–609.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Schluchter W. Op. cit. S. 274–276.
- ¹⁹ A. von Schelling, Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens. Tübingen, 1934. S. 52.
- ²⁰ Schluchter W. Op. cit. S. 311.
- ²¹ Henrich D. Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen, 1952. S. 129.
- ²² Толстой Л.Н. Три притчи // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М., 1964. С. 310–311.
- ²³ Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 45.
- ²⁴ См.: Там же. С. 16, 317–322, 326–328, 331–333, 377, 514, 515.
- ²⁵ Weber M. Politik als Beruf. S. 552.
- ²⁶ Идея, которую М.М.Бахтин положил в основу своей философии поступка.
- ²⁷ Идея, преодолевающая «монолизм» неокантианской этики, которым был изначально связан М.Вебер.
- ²⁸ Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 481.
- ²⁹ Weber M. Op. cit. S. 557.
- ³⁰ Ibid. S. 553.
- ³¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 336.
- ³² Там же. С. 337.
- ³³ Там же. С. 335.
- ³⁴ Там же. С. 333.
- ³⁵ Там же С. 332.
- ³⁶ Исполненным символика оказалось здесь и то, что произошло все это вопреки первоначальному замыслу Толстого, как бы против авторской воли, что заставляет вспомнить о «своеволии» другого литературного персонажа – пушкинской Татьяны (о чем хорошо помнил, кстати сказать, и автор «Анны Карениной»).