

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 3

Москва
2002

УДК 17.0
ББК 87.7
Э—90

Ответственный редактор

доктор философских наук, член-корреспондент РАН
А.А.Гусейнов

Ученый секретарь

кандидат философских наук *О.В.Артемяева*

Рецензенты:

доктор филос. наук *А.В.Разин*,
доктор филос. наук *П.Д.Тищенко*

Э—90

Этическая мысль. — Вып. 3. — М., 2002. — 237 с.

Очередной выпуск Ежегодника (1-й вып.— 2000, 2-й вып. — 2001) состоит из трех частей. В теоретической части рассматриваются такие проблемы, как определение морали, условия возможности поступка; значение практических принципов в моральном рассуждении; специальные нравственные обязанности и место нравственности в культуре. В «исторической» части представлены: анализ праздности как явления аристократического ценностного сознания; реконструкция этики талиона; анализ концепции моральной рациональности Г.Сиджвика и концепция двух этик Д.Лукача. В заключительной части Ежегодника анализируются проблемы отечественной этики.

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Цели и ценности: как возможен моральный поступок?*

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

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

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 00-03-00135.

лишены конкретного материального содержания. И это хорошо понимал сам Кант, признававший, что моральный закон есть факт чистого разума и в опыте нельзя найти ни одного примера, когда бы он точно соблюдался¹. Позиция Канта в данном вопросе была другим (противоположным) полюсом и одновременно логическим завершением длительного процесса философских размышлений, начавшихся с утверждения Аристотеля, согласно которому моральный (добродетельный) поступок, поскольку он всегда существует в материи частных обстоятельств, в единственности (неповторимости) его места и времени точно так же, как и в единственности индивида, совершающего этот поступок, не поддается общему определению — он всегда равен самому себе. Так, согласно Аристотелю, нет внешних правил, признаков и процедур, которые позволили бы объективно удостоверить, является или нет тот или иной поступок справедливым (правосудным) и благоразумным (это относится и к другим добродетелям); всякий, кто желает до конца проникнуть в природу справедливого и благоразумного поступка, неизбежно придет к такому пункту, когда он вынужден будет признать, что это есть поступок справедливого и благоразумного человека, а справедливый и благоразумный человек есть человек, который ведет себя справедливо и благоразумно².

По Аристотелю, есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту, напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков. И Аристотель, и Кант исходили из одинакового взгляда на функциональное назначение морали — они связывали ее с сознательной, разумно-целесообразной деятельностью человека и видели в ней такой предел этой деятельности, который является, говоря словами Аристотеля, ее высшим, последним пределом, обладает, говоря теперь словами Канта, абсолютной необходимостью. Для Аристотеля таким пределом являлась самодостаточность конкретных поступков, для Канта — их всеобщая и общезначимая законосообразная форма. Эти позиции являются очевидным образом односторонними. Добродетельность индивида не может сводиться к его самодостаточности, ибо поступки, которые составляют материю добродетельности, выводят индивида в мир людей и потому они должны быть самодостаточными не только для того, кто их совершает, но и для тех посторонних, кого они касаются. Поступки в этом случае не могут быть равны каждый самому себе, они должны равняться еще и чему-то третьему. Их самодостаточ-

ность должна быть удостоверяемой, что невозможно сделать без общих определений. Поиски общих обязывающих определений, на которые направила свои усилия послеаристотелевская этика, в конечном итоге завершились кантовским безусловным нравственным законом, существующим совершенно автономно, до, независимо и даже вопреки конкретным поступкам. Стремление найти принцип добродетельных (моральных) поступков привело к тому, что остался один принцип без самих поступков.

Позиция Аристотеля в лучшем случае обосновывала долг индивида перед самим собой, позиция Канта — его долг перед человечеством. Но ни долг индивидуального счастья, ни долг абстрактной человечности еще не есть моральный долг. Он становится таковым только в качестве долга перед ближними. Мораль говорит о моем долге перед Иваном, Петром, Сидором, который определяется не тем, что они мои родственники, друзья, коллеги, земляки, сограждане и т.д., а только тем, что они люди и как таковые обладают внутренним достоинством, сами по себе, до, помимо и независимо от каких-либо обобщающих характеристик достойны уважения — долге, который не только не предшествует конкретному Ивану, Петру, Сидору, а, напротив, так связан, соединен с каждым из них, что только благодаря ему Иван становится Иваном, Петр становится Петром, Сидор становится Сидором, перестает быть статистической, внешне исчисляемой величиной, а приобретает собственное имя, единственность. Подходя к вопросу с другой стороны, можно сказать, что мораль говорит о моем долге человечности, долге перед человечеством, но не вообще, не в виде тупой приверженности какому-то единому абстрактному принципу, а в лице этого конкретного Ивана, Петра, Сидора. Мораль соединяет, приравнивает то, что ни по каким законам чувственного мира и мира рассудка соединено, приравнено быть не может — человечество и человека, всеобщий закон и единичный поступок. У индивида нет никакого органа, который осуществлял бы такой синтез, нет органа морали. Мораль сама есть орган индивида, порождающий поступки, которые не изолируют его от других охваченных этими поступками индивидов, а соединяют с ними, т.е. морально законосообразные поступки. Речь идет о поступках, которые, оставаясь поступками, в качестве поступков и не вообще поступков, а поступков данного индивида в данных обстоятельствах, т.е. в их единственности, совпадают с законом, не подвоятся под закон, не освящаются законом, а именно со-

впадают с ним, совпадают с такой полнотой, что вне закона нет и этих поступков, как и закона вне них. Что это за поступки и как они возможны — вот вопрос, на который мы не находим ответа ни у Аристотеля, ни у Канта и на который нельзя ответить без опоры и на того, и на другого, без их синтеза.

* * *

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

Кант стремился философский взгляд на мир привести в соответствие со строго научным взглядом на него, но при этом столкнулся с непреодолимыми в пределах теоретического разума трудностями. В основе философии Канта лежит разделение мира на субъект и объект, которое осуществляется в познавательном акте, учреждает сам познавательный акт и существует через него. Человек является субъектом в качестве мыслящего, разумного существа. Но это означает, что предметный мир, который описывается наукой, становится предметом нашего знания, хотя и является объективным, тем не менее не исчерпывает объективной реальности (если бы он исчерпывал ее, тогда было бы непонятно, откуда берется субъект познания, само позна-

ние). Это — познавательно осваиваемое бытие, бытие теоретического разума, которое Кант назвал феноменальным миром. За ним находится объективная реальность в собственном смысле слова, ноуменальный мир вещей в себе (или самих по себе). Это есть уже бытие в философском смысле слова, бытие как самая общая характеристика вещей, настолько общая, что она ничего не прибавляет к их пониманию (знаменитый пример Канта, что сто талеров в кармане по своим свойствам ничем не отличаются от ста талеров в уме). Теоретический разум говорит, что мир вещей в себе существует, он, собственно, и постулирует этот мир, но он не говорит, что собой представляет этот мир. Ноуменальный мир есть умопостигаемый, умоконструируемый (и в этом смысле выдуманный) мир. О нем не может быть никакого знания, это — «ничто знания». Полагаемый, постулируемый теоретическим разумом ноуменальный мир является в то же время пределом теоретического разума. У человека нет познавательного доступа к нему. Более того, для целей познания, для теоретических целей он ему и не нужен. Человек тем не менее укоренен в ноуменальном мире, но в качестве практически-разумного существа. Он сам есть вещь в себе постольку, поскольку практически руководствуется ноуменальными законами, которые он не может постичь теоретически, т.е. обладает автономией воли. Как это так получается, что чистый теоретический разум становится практическим и совершенно нелепая с научно-теоретической точки зрения причинность из свободы оказывается работающим фактором разумного существования — это, по мнению Канта находится за пределами нашего понимания⁴. Бытие, поскольку оно тождественно свободе, есть всего лишь постулат практического разума. Философия как учение о практических законах, законах свободы оказывается одновременно установлением границ познания. Не в том смысле, что есть нечто запретное или недоступное научному познанию — в пределах опыта полномочия науки абсолютны, а в том смысле, что есть нечто более ценное и важное, чем познание и наука. Такие выводы содержались в философии Канта, хотя сам он, соблюдая в высшей степени похвальную научную добросовестность и человеческую осторожность, их не сделал, уподобившись в этом отношении Колумбу, который открыл Америку, но до конца жизни пребывал в иллюзии, будто открыл то, что искал — новый путь в Индию.

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

Деятельность человека имеет целесообразный характер, протекает сообразно цели. Ее причиной, организующим основанием является цель, идеально задающая тот результат, который еще предстоит достичь в процессе деятельности. У Маркса есть замечательное сравнение архитектора с пчелой: пчела своим искусством построения восковых ячеек может посрамить иных архитекторов, но даже самый плохой архитектор отличается от наилучшей пчелы тем, что прежде, чем строить ячейку в предмете, он заранее строит ее в голове⁶. Если рассуждать в терминах причины и следствия, то человеческая деятельность переворачивает природный порядок их соотношения: здесь следствие предшествует причине и порождает ее. Цель есть причина наоборот, не причина, «из-за чего» проистекают те или иные действия, а причина, «ради чего» они предпринимаются. Соответственно то, что в логике физического детерминизма должно было бы быть причиной, в человеческой деятельности оказывается следствием и именуется средством. Средство есть сама деятельность в ее предметности, поскольку она управляется и направляется целью. Цель и средство (средства) — соотносительные понятия. Лежащая на земле палка является просто палкой. Она становится средством тогда, когда человек решает воспользоваться ею, чтобы сбить висящее на дереве яблоко. Желание сбить висящее на дереве яблоко является просто желанием, игрой воображения. Оно становится целью тогда, когда человек берет лежащую на земле палку для того, чтобы осуществить это желание.

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

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

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

Если же целесообразную форму деятельности принимать всерьез, видеть в ней не оптический обман, искажающий правильный порядок причинно-следственной связи, а качественно новый тип связи, переворачивающий этот порядок, то надо исходить из того, что цели предшествуют средствам, формулируются до них и независимо от них. Это означает, что средства подбираются под цели, а не наоборот. Полного соответствия средств целям невозможно достигнуть в принципе. Его нельзя было бы достигнуть даже в том случае, если бы мы ориентировались на сугубо реалистические, максимально приземленные цели, формулировали их исходя из наличия необходимых средств. Этого нельзя было бы сделать из-за ограниченности познавательных, рассчитывающих возможностей человека, ибо какими бы большими ни были объем наших знаний и количество ходов, которые можно мысленно просчитать в рамках опережающего отражения, они будут ничтожно малы по сравнению с тем, чего мы не знаем и рассчитать не можем. Его тем более нельзя достигнуть, если видеть в целеполагании прорыв по ту сторону природной причинности, в силу чего оно не может не быть связано с нереалистическими, неосуществимыми целями. В противном случае целеполагание теряет какой-либо разумный смысл и в лучшем случае оказывается самообманом.

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

Человек, поскольку он действует целесообразно, является существом непредсказуемым. Он черпает цели из самого себя. Он потому и есть человек, что способен делать это, но тем острее и драматичнее звучит интересующий нас вопрос о том, как гарантировать соответствие средств целям. Единство природного процесса обеспечивается правильным порядком соотношения причины и следствия, когда определенная причина неотвратимо порождает определенное следствие, а соответствующее следствие никогда не может появиться иначе, как вследствие соответствующей причины. На этих простых истинах держится вся совре-

менная наука и созданный ею образ природы. Но как добиться того, чтобы «следствие порождало причины», цели находили для себя необходимые средства, и обеспечить тем самым единство, непрерывность человеческого существования в форме целесообразной деятельности?

Полное, гарантированное соответствие средств целям было бы возможно только в том случае, если бы сами цели могли порождать необходимые им средства, если бы, говоря по-другому, способность человека властвовать над средствами была бы равновеликой его способности свободно ставить перед собой цели и он мог бы кроить и перекраивать реальный мир с такой же легкостью, с какой он это делает в мыслях, мечтах — если бы он был Богом. Увы, человек — не Бог, и ему приходится решать свои проблемы в рамках предзаданности природного существования.

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

фически человеческой форме и так как все деятельности и их цели стянуты в единую систему, то всю сложно расчлененную совокупную деятельность можно и нужно рассматривать как единую деятельность, которая предполагает единую цель или цель целей. Без такого обрыва цепи целей, без последней точки в этом сложноподчиненном предложении невозможно запустить сам механизм целесообразной деятельности. Такая цель и будет целью в собственном смысле слова или высшей целью. Это уже будет цель, которая никак не зависит от эмпирических условий, возможных средств осуществления, которая безначальна и потому не может быть низведена до уровня средств.

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

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

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

Ответ, который мы находим у Аристотеля, состоит в том, что высшее благо воплощается в добродетели, добродетельных поступках. Добродетель по Аристотелю — это путь к высшему благу, т.е. средство по отношению к нему, и одновременно она есть само высшее благо, его этически релевантная часть. Это — и средство к цели, и сама цель. То, что говорится о добродетели, свойственно также каждому добродетельному поступку, специфический признак которых состоит в следующем: они содержат свои цели в себе и потому не поддаются расчленению на цели и средства, они ценны сами по себе, а не своими отложенными следствиями. Как высшее благо есть цель, которая не может и не имеет нужды быть превращенной в средство, поскольку все прочие цели суть средства по отношению к ней и она в этом смысле заключает свои средства в себе, так и добродетельный поступок есть особое средство, которое не переходит в цель, поскольку оно представляет собой материализацию последней цели и в этом смысле содержит свою цель в себе. Высшее благо есть цель, являющаяся средством. Добродетельный поступок есть средство, являющееся целью. Здесь логика целе-средственного типа связи представлена в своих чистейших истоках: если цель есть то, чему должны соответствовать средства, то высшее благо — единственный случай, когда такое соответствие полностью гарантировано, ибо здесь цель уже содержит свои средства в себе; если средство есть то, что ведет к цели, оплачивается ею, то добродетельный поступок — единственный случай, когда оплата происходит в форме предоплаты, ибо добродетельный поступок содержит свою награду в себе и не только может обойтись без других наград и оправданий, не только не нуждается в них, но и, как говорил об этом уже Аристотель, но еще более выпукло показал Кант, настроена по отношению к ним акцентированно враждебно. Таким образом, одна и та же реальность, рассмотренная в аспекте цели, есть высшее благо, а в аспекте средств — добродетель. Это единство со средствами позволяет рассматривать высшее благо в качестве цели в собственном смыс-

ле слова — свободно полагаемой цели, если считать таковой цель, для которой всегда есть средства. Высшее благо не может не быть выбрано существом, действующим целесообразно, поскольку она есть такая цель, которая делает возможной саму деятельность в целесообразной форме. Это — такая цель, которая учреждает самого субъекта целеполагания, или, говоря по-другому, имеет для субъекта целеполагания абсолютно непререкаемый смысл, поскольку он сам совпадает с этой целью. Целесообразная деятельность человека становится предметом этического вменения в той мере, в какой она направляется высшим благом и направлена на высшее благо.

* * *

Если морально релевантным в системе целей оказывается только конечная (завершающая, высшая) цель высшего блага, то тем острее встает второй обозначенный нами выше вопрос о его предметном (материальном) содержании и о его воплощении в конкретных поступках. Подобно тому, как Аристотель констатировал в качестве эмпирически достоверной, очевидной особенности человеческой деятельности целесообразную природу последней и в ходе ее исследования пришел к выводу, что целеполагание приобретает внутреннюю, системную цельность благодаря своей ориентированности на высшее благо, подобно этому он констатирует, что люди в своем подавляющем большинстве и независимо от их учености называют высшее благо счастьем. Высшее благо совпадает со счастьем. При анализе счастья обнаруживается, что оно, во-первых, зависит от индивида и его добродетелей в своей существенной части, но не полностью; счастье в значительной мере зависит также от внешних обстоятельств, благосклонности судьбы и тем самым оно представляет собой такую цель, достижение которой всегда находится под вопросом и для которой доступные, зависящие от самого целесообразно действующего индивида средства достижения являются совершенно необходимыми, но никогда не могут считаться достаточными. Во-вторых, оно разными людьми понимается по-разному, при этом речь идет не просто о разных мнениях, а о разных реально практикуемых людьми образах жизни, которые еще до Аристотеля были сведены философами в три основных типа — чувственный, практический и созерцательный. Содержательный

(материальный) анализ высшего блага сводится тем самым к анализу этих трех пониманий счастья под совершенно определенным углом зрения, а именно под углом зрения того, насколько полно они зависят от целесообразно действующего индивида, его добродетелей (совершенств, сознательно культивируемой добротности) и могут, следовательно, быть адекватными в качестве средств для цели высшего блага. Чувственный образ жизни по этому критерию следует признать ложным, поскольку он ставит во главу угла не целесообразную деятельность, которая только и может стать предметом индивидуального ответственного существования, а сопутствующий ей фактор удовольствий. Остаются два других образа жизни, из которых созерцательная деятельность выше и предпочтительней, чем практическая, уточняемая Аристотелем как гражданско-полисная (государственная и военная) деятельность — выше и предпочтительнее по той решающей причине, что она полнее зависит от добродетелей индивида, ибо здесь цель деятельности совпадает с самой деятельностью. Вот итоговая формулировка Аристотеля по этому вопросу: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она будет полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного»⁷. Трезвый Аристотель тут же добавляет, что такая жизнь для человека будет чрезмерной, «ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное».

Таким образом, при конкретизации высшего блага в качестве счастья обнаружилось, что оно во всей полноте не является достижимым и в этом смысле уже не может считаться этической целью, поскольку таковой по определению самого Аристотеля является только достижимое благо. Оно, кроме того, сводится к другим деятельности (гражданско-государственной и теорети-

ческой) и по этой причине, поскольку не имеет своей деятельной локализации, также не может рассматриваться в качестве этической цели. Получается, что высшее благо, конкретизируемое в качестве счастья, тем не менее к нему не сводимо. Аристотель помимо технического понятия цели как свойственного человеку осознанного способа функционирования целевой причины пользуется еще двумя: а) прагматическим понятием цели как блага, выражающего заинтересованность (психологическую, экономическую, социально-престижную и т.д.) индивида в том, что становится целью деятельности или, что одно и то же, значимость предмета цели для действующего индивида; б) этическим понятием цели как высшего блага, являющегося условием возможности целесообразной деятельности. Последующие размышления в этой области были связаны с уточнением этих понятий вообще и характера связи высшего блага с прочими благами в особенности. Существенной вехой в этом процессе явилась двухуровневая этическая схема стоиков.

Стоики предложили принципиально новый тип соотношения высшего блага как конечной цели и всех прочих целей или предпочитаемых благ. Высшее благо замкнуто исключительно на добродетель, прочие цели — на надлежащие (предпочитаемые) действия. При этом добродетель не совпадает с надлежащими действиями и не находится в одном ряду с ними в качестве особого класса действий, она располагается за ними, над ними. Отношение между ними такое же как отношение царя и свиты при дворе. Добродетель представляет собой такое внутреннее отношение к надлежащим действиям, когда эти действия, какими бы невероятными они ни были, остаются тем, что они есть и не оказывают влияния на добродетель, безразличны по отношению к ней. Добродетель есть высший уровень целесообразно разумной деятельности, позволяющий правильно (безразлично!) относиться к более низкому уровню надлежащих действий и тем самым обеспечивающий автономность личности, ее независимость от перипетий ее же собственного природного и социального существования. Если первым уровнем считать природную детерминацию, вторым уровнем — социокультурную детерминацию, то добродетель (мораль) образует третий — сугубо внутренний и автономный уровень детерминации. И одной добродетели, как считали стоики, довольно для счастья. Совпадение счастья (блага) и добродетели оказывается полным: счастье реализует

себя только через добродетель, добродетель необходима и достаточна для счастья. Стоическая концепция добродетели как неколебимой, абсолютно непроницаемой для внешних воздействий внутренней стойкости имеет тот недостаток, что ее невозможно перевести на язык общезначимых ответственных поступков. В ней нет критерия, позволяющего отличать невозмутимость стоика от хладнокровия злодея; в лучшем случае сам стоик может знать, что он — стоик. Вовсе неслучайно эволюция стоической этики пошла в том направлении, что нравственные обязанности стали сопрягаться с понятием, которое в ранней Стое обозначало надлежащие действия, а не добродетельные⁸.

Христианско-средневековая этика вернулась к содержательному пониманию счастья, преимущественно в аристотелевской версии, и рассматривала его в качестве целевой установки деятельных усилий человека. Парадигмальной стала для нее идея двух эвдемоний — земного человеческого счастья и потустороннего блаженства. Это не было решением искомой задачи, потому что для потустороннего блаженства требовалась божественная благодать. Не существовало прямого перехода от добродетели к счастью (пелагианская мысль, считавшая добродетель достаточным основанием спасения, была не только еретической, но еще и логически непоследовательной).

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

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

Кант принимает идею высшего блага как этически релевантной конечной цели, понимая под ней цель, которая никогда не может быть низведена до уровня средства — отсюда знаменитая формулировка категорического императива, требующего относиться к человечеству в каждом лице так же как к цели и запрещающая относиться к нему только как к средству⁹. Однако он в отличие от Аристотеля вносит в понимание высшего блага, по крайней мере, два таких уточнения, которые исключают его конкретизацию в качестве счастья и вообще в каком-либо ином качестве. Во-первых, если по Аристотелю высшее благо есть цель, которая сама никогда не может стать средством, в то время как все другие цели по отношению к ней являются средствами, то Кант считает, что не только само высшее благо не может быть средством, другие цели также не являются средствами по отношению к нему. Более того, высшее благо акцентированно противостоит другим целям — всем прочим благам, которые детерминируются склонностями человека, его природой, интересами, обстоятельствами жизни. Высшее благо нельзя понимать как вершину пирамиды целей. Оно есть цель сама по себе и заключает всю свою ценность в себе, имеет абсолютную ценность в то время, как ценность всех других целей относительна. Во-вторых,

высшее благо не только сохраняет свою ценность независимо от меры успешности в достижении других целей (благ), оно в принципе не может соединиться ни с какой другой целью, материализоваться в ней. Благо как цель деятельности (причина «ради чего»), организующая каждый раз вполне определенную и достаточно сложную цепь целе-средственных связей, играет по отношению к последней двойственную роль: оно выступает как общая идея и как конкретный образ возможных и желаемых последствий. Например, чтобы человек заботился о своем теле, нужно, чтобы у него была идея здоровья, убеждение, что лучше быть здоровым, чем больным. Этого, однако, недостаточно, чтобы подобрать соответствующие средства, организовать соответствующие действия, т.е. чтобы стать целью, ибо непонятно, как укреплять тело (на путях традиционной медицины или научной, активно вмешиваясь в работу организма или не мешая ему, нагружая тело или оберегая его и т.п.), требуется еще некое более конкретное представление о здоровье. Эти два смысла в рамках эвдемонизма не различаются. А между тем различие это существенно. Оно имеет первостепенную важность при выявлении специфики высшего блага в отличие от прочих благ. Высшее благо является целью только в первом смысле и не может быть ею во втором смысле: оно делает возможной деятельность, но не предопределяет ее с точки зрения средств. Высшее благо имеет по отношению к целесообразной деятельности человека исключительно регулятивное значение, а не конститутивное. Всем этим признакам, определяющим особое место высшего блага в мире целей, удовлетворяет отнюдь не желание счастья, оно-то как раз им не удовлетворяет, а только мораль, понимаемая как добрая воля.

Высшее благо, понимаемое как добрая (чистая) воля, не просто есть цель сама по себе, абсолютная цель — в известном смысле только она и есть цель, если видеть в последней специфику человеческой деятельности как деятельности, направляемой разумом. Если бы, говорил Кант, назначение разума в качестве практической способности состояло в том, чтобы опосредовать природное преуспевание человека, его стремление к жизненным благам, кульминацией которых является счастье, то это следовало бы считать сбоем (ошибкой) природы, плохим применением разума. Природная целесообразность не нуждается в помощи разума. Она замечательным образом реализуется с помощью инстинкта¹⁰. Все цели, поскольку они материализуемы, могли бы (и при том неизмеримо лучше) быть реализованы и помимо ра-

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

ценностью. Она есть то, благодаря чему вообще можно говорить о ценностях. Она задает точку отсчета в мире ценностей, учреждает сам этот мир ценностей.

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

Нравственность, таким образом, обнаруживая свою действительность в форме внутреннего достоинства личности, которое не уместается в отдельные поступки, предшествует им, составляя условие их возможности, и потому само заслуживает безусловного уважения. Невозможность отдельных моральных поступков компенсируется тем, что мораль, словно магнит, создает поле напряжения, притягивающее к себе все поступки. Тут-то встает труднейший вопрос, над которым бился Кант больше всего и который под его пером (как и в его жизни) не получил беспспор-

ного решения: как удостовериться, действительно ли человек относится к человечеству и в своем лице, и в лице каждого другого с безусловным уважением, видит в них всегда также цель, а не только средство, как узнать, что за прагматикой отношений, где индивиды функционируют в виде механических, природных, социальных и прочих единиц и, конечно же, выступают по отношению друг к другу в качестве средств, что за этим есть еще один пласт, где они относятся друг к другу так же как к целям, как если бы они были законодательствующими членами в царстве целей?

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

Категорический императив становится нравственно обязывающим принципом в качестве мысленного эксперимента, призванного испытать максиму воли на а) общезначимость и б) добрый настрой (чистоту): согласно ему максима воли будет нравственной в том случае, если помысленная в качестве общезначимой, она не опровергнет саму себя (пример с торговцем, который стоит перед искушением взять деньги в депозит, хотя он знает, что не может вернуть их) и если предполагаемый ею поступок мог бы быть совершен исключительно по мотиву долга при отсутствии к нему каких-либо склонностей или еще лучше, вопреки им (пример с купцом, который ведет честно свои дела, хотя честность оборачивается для него убытком). Является ли экспертиза, осуществляемая в интеллектуальной лаборатории категорического

императива, надежной? Это также невозможно, как невозможно, например, в физическом эксперименте добиться полного вакуума. Как признается Кант, «человеку не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»¹³. Если бы даже диагностика категорического императива была безошибочной, то все равно речь бы шла только о чистоте намерений, о субъективных основаниях поступков, но не о самих поступках. При всех возможных оговорках и интерпретациях общая принципиальная позиция Канта состоит в том, что категорический императив предписывает только автономии воли и он не может быть внешним.

Кант оставил после себя проблему: его практический разум оказался лишенным практического жала. Я оставляю в стороне вопрос о том, что мораль в его учении передает свои внешние полномочия праву, которое выступает в этом случае ее представителем в миру, своего рода прикладной этикой. Важно подчеркнуть, что сама мораль не имеет прямого внешнего выхода, пребывает в затаенности, в таких интимных глубинах, которые, как мы узнаем из заключительных замечаний «Критики практического разума», еще более глубоки и недоступны, чем бесконечность простертого над нами звездного неба. Вообще-то Кант подошел к решению проблемы морального поступка очень близко, настолько близко, что оставалось сделать только один шаг (чуть ниже я попытаюсь это показать), но он его не сделал. Более того, отступил назад, что опять-таки говорит о силе и честности его интеллекта. Добрая воля — вершина некой пирамиды, которая или венчает ее, или является ее основанием в зависимости от того, стоит ли эта пирамида прямо или находится в перевернутом состоянии. Будучи абсолютной она сама по себе не имеет самостоятельного бытия, а только в качестве момента, конца или начала, некоего бесконечного мира. Так как она не есть начало видимого (феноменального, опытного) мира, ибо не может материализоваться в поступке, то оставалось предположить, что она является концом какого-то другого (внеопытного) мира, извержением уходящего в невидимые глубины вулкана. Можно воспользоваться другим сравнением и уподобить идею доброй воли подброшенному вверх камню, который или должен упасть на землю, или оказаться в такой выси, где нет земного тяготения, но который ни в коем случае не может оставаться висеть в возду-

хе. Кант не мог остановиться на доброй воле (ведь это — воля, это — камень, который должен или лежать твердо на земле, или свободно носиться в космических просторах). Ее надо было куда-то пристроить, и так как он не хотел, чтобы она оказалась на земле грешных склонностей, он отправил ее в занебесье ангельского существования. Поэтому не решившись шагнуть вперед и от доброй воли перейти к доброму делу, он должен был отступить. А отступить, когда находишься на краю, означает повернуть назад. И Кант повернул, в результате чего этот великий критик старой натурфилософской метафизики создает новую (чистую) этическую метафизику с ее постулатом свободы, учреждающим ноуменальный мир, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве истинного, и постулатами существования Бога и бессмертия души, учреждающими царство целей, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве существенного.

* * *

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

Одна линия была связана с отрицанием потусторонней направленности кантовской этики, а вместе с тем и отказом от идеи абсолютности, охватывающей все разумные существа общезначимости морали. Она наиболее целю воплощалась в марксистской традиции, философии Ницше¹⁴, в смягченном варианте получила развитие в прагматизме, трансформировалась в конце XX века в интеллектуальные опыты, получившие название постмодернизма. Эта авангардистская линия должна была бы, казалось, представлять для нас особый интерес, так как она трактовала философию по преимуществу как философию деятельности. Не в том поверхностном смысле, что философия стала больше чем прежде уделять внимание деятельности, опираться на методы социологии, психологии и других наук, изучающих поведение. Речь идет о более кардинальном изменении, в ходе которого мир стал рассматриваться как человеческий мир, из совокупности объектов трансформировался в чувственную деятельность. Соответственно под бытием понимается не то, что есть и только постфактум познается человеком, оно отождеств-

ляется с деятельностью. Отсюда — подход к познанию, которое оказывается больше, чем знанием. Оно не просто говорит о том, что происходит в мире, оно есть голос самого мира. Соответственно важнейший вопрос философии уже не может сводиться к вопросу истины, к «что» познания, предшествующим ему по времени и более важным по существу оказывается вопрос цели деятельности, «для чего» деятельности.

Весь этот духовный авангардизм, в ходе которого изменился как предмет философии, так и сама диспозиция философии по отношению к своему предмету, вопреки возможным ожиданиям не только не приблизил к пониманию морали как практически действенной силы, но поставил под сомнение сами ее претензии на то, чтобы быть такой силой. Эта линия была не только послекантовской, но и антикантовской. Отказавшись от идеи морального закона, она вела анализ деятельности без существенно именно для понимания морали и моральной практики акцента на различие между целями и ценностями¹⁵. Это привело к принципиально антинормативистской позиции в этике. В результате «беда» кантовской этики, ее подлежащая преодолению слабость была возведена в научную добродетель: невозможность собственно моральных поступков была интерпретирована как их ненужность. Речь шла не просто об изменении соотношения теории и практики в пользу последней, о преодолении узких рамок гносеологизма в подходе к морали, что само по себе может считаться вполне адекватным развитием этики после Канта. Антинормативизм в этике (по крайней мере, в своих наиболее радикальных формах) дезавуировал саму моральную практику в ее специфическом содержании и функции, растворил ее в других практиках. В этом отношении показательны марксистское сведение морали к классовой борьбе пролетариата и ницшеанское отождествление ее с волей к власти¹⁶.

Вторая линия была нацелена на такую рационализацию метафизики Канта, которая допускала расширительное толкование морального закона, как если бы он играл в поведении не только регулятивную, но и конститутивную роль. Она воплотилась в учениях, разрабатывавших (как правило, с прямыми ссылками на Канта и при несомненном почтительном отношении к нему, в неокантовстве с прямой претензией на развитие его учения) ценностную проблематику и достигших своего пика в создании аксиологии как особой области знания¹⁷. Философы этой ориентации приняли кантовскую идею о морали как цели самой по

себе или абсолютной ценности, но в отличие от Канта, у которого абсолютной ценностью обладает только автономный субъект, поскольку он укоренен в ноуменальном мире, они стали конструировать мир ценностей как особый мир, хотя и не совпадающий с предметным миром (миром чувственных вещей), тем не менее существующий рядом с ним. Этот мир имеет свою онтологию, отличную от онтологии предметного мира: одни (например, М.Шелер) считают, что ценности объективны и составляют некое особое, цельное внутри себя царство, существующее независимо от воспринимающего субъекта; другие (например, Э.Гуссерль) рассматривали ценности как объективный коррелят оценивающего акта, данный в этом акте, но имеющий свое собственное существование; третьи (например, Э.Гартман) приписывали ценностям субъективное бытие, видя в нем особое душевное расположение; четвертые (например, Г.Риккерт) выносили ценности за пределы субъект-объектных отношений, полагая, что они не существуют, но имеют значимость. Он имеет также свою гносеологию, отличающуюся от привычной ориентированной на знания гносеологии и тем, что предполагается наличие особого (отличного от рассудка) органа восприятия ценностей («откровение» Р.Г.Лотце, душевные переживания Ф.Бrentано, особый акт очевидного предпочтения М.Шелера и др.) и тем, что здесь действует иной (отличный от истинности) критерий — критерий значимости. Ценностный мир, созданный философской аксиологией, является таким же фантастическим, как мир идей Платона, с тем только существенным отличием, что он не отделен от предметного мира, а находится рядом с ним и совершенно иначе связан с предметным миром, который не копирует его, а в лучшем случае символизирует, обозначает. Этот мир также очень похож на этические утопии классической философии, но в отличие от последних утопия ценностного мира не вынесена в будущее, не ограничена должноствательной модальностью, она находится в настоящем, обладает бытием, хотя и очень странным, которое Ж.-П.Сартр обозначил как «бытие того, что не имеет бытия»¹⁸ (ценность не имеет бытия настолько, чтобы случайность бытия не убила ее, и имеет бытие настолько, чтобы она не исчезла за недостатком бытия).

Ценностный мир аксиологии можно считать рационализацией ноуменального мира Канта. Во всяком случае он выполняет ту же функцию — быть опорой, основанием морали в ее специфическом взгляде на мир, не сводимом ни к причинно-след-

ственной логике природных связей, ни к целе-средственной логике предметной деятельности. И подобно тому, как постулат ноуменального мира позволил Канту интерпретировать практический разум морали как продолжение теоретического разума познания, философская концепция завершеного в себе ценностного мира дала возможность аксиологии выводить этику из гносеологии или, по крайней мере, примирить с ней, расположив их на параллельных курсах и переведя их отношения в режим мирного сосуществования. Лев Шестов в свое время упрекнул Гуссерля в том, что в момент, когда гносеология опасно колебалась, тот бросился на ее спасение вместо того, чтобы подтолкнуть и быстрее завалить ее. Я не знаю, прав ли был Шестов, придавая своему замечанию форму упрека, но он несомненно прав, когда видит в учении Гуссерля, включая и тот существенный для последнего момент, что идеальные предметы обладают бытием так же, как и реальные, продолжение той основной линии европейской философии, для которой философия в первую очередь была теорией познания, а все другие философские дисциплины, включая и этику и даже в первую очередь этику, рассматривались как ее продолжения, следствия и приложения, и в рамках которой добро, как и красота, находили материнскую защиту и успокоение только на груди истины. Аксиология по сути дела не вышла за рамки этой традиции.

Сконструированный аксиологией ценностный мир можно было бы назвать своего рода неметафизической метафизикой — метафизикой, так как он не совпадает с реальным чувственным миром, обладает бытием, но не существованием, *неметафизической*, так как этот мир мыслится расположенным не за реальным чувственным миром, а где-то рядом с ним (сквозь него, мимо него) и так как он изображается таким же разноцветным, качественно богатым сложно-структурированным и иерархически-организованным, как если бы речь шла о реальном мире. «Неокантианство пытается заменить телеологию аксиологией, в которой цель получает статус «значимости», а не сущности»¹⁹, — пишет известный специалист по этим вопросам А.Л.Доброхотов. Результатом такой замены является то, что, с одной стороны, мораль, повисшая в воздухе после того, как из картины мира была устранена целевая причина, вновь обретает основание, почву и одновременно арену для своего деятельного обнаружения, а с другой стороны, действенность морали была заужена до одной лишь оценивающей функции. Что же касается возможности

моральных поступков, которые совершаются в реальном мире реальными индивидами, а тем самым и возможности морали воздействовать на этот реальный мир, то этот вопрос в рамках аксиологии не получает решения. Аксиологические учения, в том числе и тогда, когда они являются акцентированно-этическими, не содержат собственных нормативных программ, задающих поступки и идентифицирующих мораль с определенной содержательной деятельностью. Аксиологические этические теории исходят из того, что практически-действенная сущность морали обнаруживается исключительно в оценке и через оценку. Субъект оценки и субъект действия остаются разными субъектами, как это, собственно, и было у Канта, который говорил, что индивид, который обогатил свою кассу путем обмана в карточной игре, сохраняет в себе способность после игры сказать себе, что он поступил подло. Получается, что оценка имеет иной источник и адресат, чем действие. Разве не эту раздвоенность пытается обосновать, а вместе с тем окончательно закрепить аксиология, когда она замыкает ценности в своем собственном царстве, которое схоже с реальным миром в том, что обладает таким же как он бытием, но отличается от него более высоким качеством бытия. Гуссерль говорил, что если бы исчезли все тяготеющие друг к другу тела, то этим не был бы уничтожен закон тяготения, то же самое по его мнению можно было бы сказать о законах психических процессов, если бы удалось их усмотреть с такой же самоочевидностью, с какой устанавливаются законы теоретического естествознания. Если царство ценностей есть вечный и неизменный идеальный мир, то вполне понятно, что и оценивающий субъект, актом оценки приобщенный к нему, чувствует себя вполне самодостаточным и не ощущает потребности стремиться к случайности реального бытия.

Аксиология, замкнув ценностное сознание на самого себя, несомненно продолжала дело Канта в той части, в какой Кант разводил свободу поступка и необходимость поступка как две непересекающиеся между собой параллели, два разных взгляда на один и тот же предмет, попеременно помещающих его в разные миры. Но Кант — не только мыслитель, который развел мир свободы и мир необходимости, моральный долг и жизнь склонностей. Он еще и человек, который не удовлетворялся такой раздвоенностью существования и пытался найти точки схождения, переходы между разделенными царствами. Кант понимал, что хотя разумное существо как субъект морального долга автоном-

но, не зависит от природного существа, обнаруживающего себя в склонностях и действиях, тем не менее брэнная судьба последнего какое-то отношение к нему все-таки имеет. Кант помнил, что он в этике имеет дело не вообще с разумным существом, а с разумным существом в человеческом обличье и человеческой ограниченности. Этим объясняется, что он не удовлетворился постулатом свободы, который объяснял происхождение нравственного закона и был достаточен для того, чтобы мыслить его в качестве истинного, а дополнил его еще постулатами бессмертия души и существования Бога, которые ему понадобились для того, чтобы помыслить нравственный закон еще и осуществленным, т.е. соединить разделенные миры. Кант не хотел отказываться от перспективы, в которой мораль воссоединяется со счастьем, добрая воля получает продолжение в добрых делах.

* * *

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

Мораль не может быть «абсолютной позитивностью» поведения и именно поэтому Кант отождествил ее с доброй волей. Но как в таком случае понимать закон категорического императива, который сформулирован как позитивное требование и претендует на то, чтобы быть регулятивным принципом поведения, и все основные формулировки которого начинаются с повели-

тельного: «поступай!». Закон безусловно предписывает: «поступай!» и в то же время нет и не может быть поступков, которые бы этому соответствовали — противоречие это является системным и в рамках системы снимается следующим образом. Формулировка категорического императива характеризуется сочетанием повелительного и сослагательного наклонений²¹. Вслед за повелительным «поступай» следует сослагательное «так, как можешь пожелать» (как если бы), которое переводит моральное рассуждение в режим мысленного эксперимента, призванного ответить на вопрос, мог ли бы предполагаемый поступок состояться по одной лишь доброй воле, мог ли бы он, говоря по-другому, иметь место в царстве целей? Назначение категорического императива не в том, чтобы предписывать определенные поступки, а в том, чтобы выявлять нравственное качество воли, совершающей какие бы то ни было поступки. Позитивная формулировка категорического императива оправдана тем, что он имеет дело только с максимами воли, показывает, как разумное существо может обосновать, проверить и тем самым удостоверить в автономности собственных решений. Что касается внешнего аспекта поведения, т.е. самих поступков, то участие морального закона в их регулировании является ограничивающим. Требования к максимам быть пригодными для всеобщего законодательства означает не противоречить закону, что является негативным принципом. Требование, чтобы максима могла быть возведена во всеобщий закон, означает, что она *ограничивается* условием общезначимости. Требование относиться к разумному существу так же как к цели означает, что оно участвует в деятельности в качестве самостоятельной цели «лишь негативно, т.е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать». Поскольку все максимы имеют форму, их «должно так выбирать, как если бы им следовало иметь меру всеобщих законов природы», а поскольку все они имеют также материю, то их надо применять таким образом, чтобы разумное существо как цель по своей природе (т.е. цель сама по себе) служило «ограничивающим условием всех чисто относительных и произвольных целей»²².

Мораль, поскольку она есть синоним ценности, сама по себе не может стать самостоятельной субъективной основой поступка — для этого она должна соединиться с предметно обозначенной целью²³. Трансформироваться непосредственно в поступок, единичный целе-средственный акт не может никакая ценность, существующая в виде идеи (ни ценность богатства, ни ценность

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

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

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

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

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

Кант, говоря об ограничивающей (негативной) роли категорического императива в поведении, имел в виду ограничение максим. Однако именно на уровне максим моральный закон не может действовать с той категоричностью, на которую он претендует. На самом деле категоричность возможна только на уровне поступков. Дж. Мур в работе «Природа моральной философии» («The Nature of Moral Philosophy») провел одно различие, фундаментальное значение которого для этической теории до настоящего времени, на мой взгляд, не осмыслено. Он отделил правила, относящиеся к мыслям, чувствам и желаниям, от правил, относящихся к действиям, по следующему критерию: первые существуют в сослагательной модальности и их следует называть

идеальными правилами, вторые — в повелительной модальности и только они являются правилами долга. Дело в том, что человек не властен над своими мыслями, чувствами и желаниями в такой же степени, в какой он властен над своими действиями. Когда говорится например, «не прелюбодействуй», то речь идет о требовании, которое может быть выполнено в своей категоричности: человек властен над своими поступками с такой полнотой, что он может исключить прелюбодеяние в прямом смысле слова. И вряд ли будет преувеличением предположить, что такого рода примеры существовали. Когда же говорится «не желай жены ближнего твоего» (не прелюбодействуй даже в помыслах), то это требование является лишь идеальным в том смысле, что человек не может полностью взять под контроль свои желания, в том числе и прежде всего не может сделать это по отношению к тем желаниям, которые находятся под моральным подозрением. Один вид правил касается действий, совершить или воздержаться от которых зависит от воли действующего лица, они вменяют их в долг, тогда как другой вид правил «лишь утверждает, что то-то и то-то могло бы быть долгом, если бы это было в нашей власти, вовсе не утверждая, что это всегда в нашей власти»²⁵. По этой классификации Дж. Мура кантовский категорический императив является идеальным правилом. Чтобы он стал правилом долга, его следовало бы материализовать, обратиться к самим поступкам.

Тем самым шаг *вперед* от Канта становится движением *назад* к Аристотелю и сводится к поиску ответа на вопрос: каковы те поступки, несовершенство которых является категорическим требованием морали? На первый взгляд кажется, что этот вопрос является иной формулировкой кантовской мысли, который ведь тоже исследовал максимы, чтобы выявить те из них, которые подлежат безусловному блокированию на стадии перехода в поступки. На самом деле при видимой схожести различие этих формулировок огромно. Если оставаться на уровне максим, то никогда нельзя получить общезначимый, проверяемый, гарантирующий от софистики обмана и самообмана ответ на вопрос, действительно ли в мотивации поведения участвует добрая воля. Об этом можно судить по поступкам и, как мы установили, по негативным поступкам. Раз так, то нельзя ограничиваться вопросом о том, как поступать, *какой волей* руководствоваться, его нужно дополнить вопросом о том, каковы те поступки, которые мораль запрещает совершать при всех условиях, категорически, абсолютно и только несовершенство которых свидетельствует о

наличии у человека доброй воли, так как единственно добрая воля может быть основанием того, что эти поступки не совершенны. При такой постановке вопрос из логической сферы переходит в конкретно-историческую, связанную с содержательным анализом моральных представлений.

* * *

Не разбирая его специально, поскольку это — новая и самостоятельная тема, в самом общем виде обозначу свою позицию по данному вопросу. На мой взгляд, человечество в настоящее время достигло такого уровня эмоционального и интеллектуального развития, так расширило свои технологические возможности и исторические горизонты, когда оно в качестве нравственного закона и сознательно культивируемой программы духовного роста способно сформулировать то, что всегда с той или иной степенью адекватности входило в реально практикуемую людьми мораль — безусловный отказ от насилия, которое изначально и всегда противоположно морали. Если действовать морально — значит действовать солидарно, т.е. с согласия и в согласии с теми, кого эти действия касаются, то совершить насилие — значит совершать действия, которые не хочет тот, против кого они направлены. Отказ от насилия есть ненасилие. Ненасилие есть запрет на внешние физические действия, которые, покушаясь на жизнь человека, покушаются вместе с тем на саму его возможность индивидуально-ответственного, а тем самым и достойного, существования. Именно в этом содержании оно имеет безусловный, категорический смысл. Если мораль как абсолютная ценность есть логическое условие возможности самого ценного мира, то отказ от насилия есть фактическое условие возможности его существования.

Ненасилие есть отказ от насилия, импульсы к которому постоянно порождаются природным и социальным существованием человека. Оно поэтому каждый раз выступает как конкретный в своей единственности поступок. И оно же всегда является требованием всеобщего законодательства, имеет морально абсолютный смысл. Если эта линия рассуждений верна, то может получиться, что из сложения Аристотеля и Канта мы получим в сумме Л.Н.Толстого.

Примечания

- ¹ «На самом деле совершенно не возможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 243).
- ² В «Никомаховой этике» Аристотеля читаем: «Поступки называются нравственными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто просто совершает такие поступки, но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN. II. 3, 1105b).
- ³ Буквально это место звучит так: «Хотя... идеи ввели близкие нам люди..., лучше — во всяком случае это наш долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (EN, I. 4, 1096a). Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 59.
- ⁴ «Основоположение к метафизике нравов» (в цитируемом издании это название переведено как «Основы метафизики нравственности») заканчивается словами: «Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума» (*Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4 (1). С. 310).
- ⁵ *Аристотель.* Никомахова этика (I.1. 1095a) // *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 56.
- ⁶ См.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1 (Гл. 5, §1). М., 1967. С. 189.
- ⁷ *Аристотель.* Никомахова этика. (x, 11, 1177b) // *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 4. С. 282–283 .
- ⁸ Тожественное благо, выражающее нравственно должное добродетельное действие в классической Стое обозначалось термином *κατορθωα*, а этически нейтральное надлежащее поведение термином *κατηκον*. Последний был Цицероном переведен на латинский как *officium*, что и стало общеупотребительным обозначением морального долга в латиноязычной философской литературе, пока философия не перешла на национальные языки, в каждом из которых были свои слова и традиции для обозначения данного феномена.
- ⁹ «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. Т. 4 (1). С. 270).
- ¹⁰ «Природа воспрепятствовала бы *практическому применению* разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. Т. 4 (1). С. 230).
- ¹¹ *Кант И.* Указ. соч. С. 231–232.

- ¹² См.: Платон. Филеб (61 с.) // Соч. в 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 79.
- ¹³ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. Т. 4 (1). С. 327.
- ¹⁴ «Кант, — пишут К.Маркс и Ф.Энгельс в «Немецкой идеологии», — успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в потусторонний мир» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 182). А надо было, по их мнению, искать пути ее практического осуществления в земных пределах и возможностях, ибо задача новых философов в отличие от старых — не объяснять мир, а изменять его. В этом же направлении критикует Канта Ницше, награждая его к тому же самыми нелестными эпитетами типа «фальшивомонетчика», «уродливейшего идейного» и т.п.: «Успех Канта есть лишь успех теолога... «добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обесцениение жизни, кенигсбергский китаизм» (Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. § 10, 11. М., 1990. С. 638).
- ¹⁵ Любопытно отметить, что, комментируя работу Л.Троцкого «Их мораль и наша», в которой тот защищает принцип «цель оправдывает средства» для обоснования так называемого революционного террора, Д.Дьюи не оспаривает сам принцип. «Цель, — пишет он, — в смысле последствий обеспечивает единственное основание для моральных идей и действий и, следовательно, обеспечивает и единственное основание для используемых средств», он только упрекает Троцкого в том, что тот недостаточно последовательно ему следует (См.: Дьюи Д. Цели и средства // Этическая мысль, 1991. М., 1992. С. 246–247).
- ¹⁶ В.И.Ленин, соглашаясь с утверждением В.Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», уточняет: «В отношении теоретическом — «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе» (Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г.Струве // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. М., С. 440–441); еще более определенно выражается Л.Троцкий: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики» (Троцкий Л. Их мораль и наша // Этическая мысль, 1991. М., 1992. С. 240). Заратустра учит: «Когда вы возвысились над похвалой и порицанием и ваша воля, как воля любящего, хочет приказывать всем вещам, — тогда зарождается ваша добродетель... Властью является эта новая добродетель». На его новой скрижали написано: «Не щади своего ближнего. Человек есть нечто, что должно преодолеть;... О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Указ. изд. Т. 2. С. 54–55, 143, 151).
- ¹⁷ Об истории, тематическом поле, направлениях и этапах аксиологии см.: Шохин В.К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега, 1998. № 18 (3). С. 283–308.
- ¹⁸ Сартр Ж.-П. Тетради по морали. Проблема цели и средства в политике // Этическая мысль, 1991. С. 258.
- ¹⁹ Доброхотов А.Л. Цель // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4.

- ²⁰ *Сартр Ж.-П.* Тетради по морали. Проблема цели и средства в политике // *Сартр Ж.-П.* Указ. изд. С. 258.
- ²¹ О сослагательной модальности морали см. мою статью «Сослагательное наклонение морали» // *Вопросы философии.* 2001. № 5. С. 3–33.
- ²² *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. Т. 4 (1). С. 280, 278–289.
- ²³ На первый взгляд кажется, что данное утверждение находится в противоречии с позицией М.Вебера, выделявшего особый класс ценностно-рациональных (Wertrational) действий в отличие от целе-рациональных. На самом деле здесь нет противоречия. Если не ограничиваться обозначениями классов действий, которыми пользуется М.Вебер, а исходить из их содержательных характеристик, то совершенно очевидно, что главным основанием (критерием) разграничения здесь является мера рациональности поведения: ценностно-рациональный тип действия, как пишет отечественная исследовательница М.Вебера П.П.Гайденко, «только относительно рационален, поскольку, прежде всего, сама ценность принимается без дальнейшего опосредствования и обоснования... Абсолютно рациональным в установленном Вебером смысле слова является только целерациональное действие, если оно протекает в чистом виде» (*Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. М., 1991. С. 73). Ценностно-рациональное действие имеет свою прагматику, оно также считается со следствиями, но только теми, которые связаны с соблюдением соответствующей нормы. В этом смысле оно вполне вписывается в целе-средственную логику поведения. Целе-рациональное действие имеет ценностное измерение и каким бы строго просчитанным, точным оно ни было, оно тем не менее остается человеческим действием, осуществляемым в заранее заданных нормативных рамках; так, например, даже научное исследование, этот яркий пример целе-рационального действия, ориентировано на истину и в этом смысле содержит в себе ценностную доминанту. Во всяком случае совершенно очевидно, что эти типы действий нельзя разводить так, как если бы один из них (ценностно-рациональный) был этически значимым, а другой — этически нейтральным. Это в особенности станет понятным, если учесть, что ценностно-рациональные и целе-рациональные действия порождают, согласно самому же Веберу, два типа этик — этику убеждения и этику ответственности, которые, как они ни различаются, тем не менее сходятся в том, что по родовому понятию они обе суть этика.
- ²⁴ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. Т. 4 (1). С. 240.
- ²⁵ *Мур Дж.* Природа моральной философии. М., 1999. С. 333.

Практические принципы и практическое суждение¹

Вокруг этических принципов в биоэтике и в философии уже давно ведутся споры. Отчасти именно в ходе философских обсуждений данной темы и создается фундамент биоэтики. Те авторы, для которых существенное значение в этическом рассуждении и в принятии решений имеют принципы, выдвигают и обосновывают различные этические принципы в качестве основополагающих. Наиболее известным, основанным на принципах подходом в биоэтике остается подход Тома Бичампа и Джеймса Чилдресса². Как они полагают, биоэтическое рассуждение должно быть сосредоточено на четырех принципах — благодеяния, невреждения, автономии и справедливости. В литературе для обозначения данного и подобных ему подходов иногда пользуются неблагозвучным неологизмом «принципизм» («principlism»). О достоинствах и недостатках каждого из этих конкретных принципов и возможных подходах к их интерпретации могло быть и было написано достаточно. Также много слов могло быть и было сказано и о других принципах биоэтики, таких как принцип пользы, разнообразные принципы справедливости и о многих частных принципах — таких, на которые указывают словосочетания «репродуктивная автономия» или «принцип предосторожности». Тем не менее обсуждение частных принципов, которые могут иметь значение для биоэтики, или шире — для этики вообще, я предоставляю другим, с тем чтобы рассмотреть здесь более фундаментальный вопрос: являются ли принципы по самому своему существу (как подозревают некоторые) неадекватными и подозрительными, с

моральной точки зрения, или же (как думают другие) они составляют существенный компонент этического рассуждения и обдумывания.

Оппоненты принципизма указывают на то, что абсолютизация принципов либо неправомерна, с формальной точки зрения, либо неуместна, с этической точки зрения, либо же они указывают на то и другое одновременно. При таком подходе признается, что этическое рассуждение и принятие решения должны основываться на примерах, на ситуативном анализе, на конкретных ситуациях, отношениях, практиках, нормах или они должны быть восприимчивыми к этому. В любом случае этическое рассуждение и принятие решений должны основываться на чем-то менее абстрактном, нежели принципы. Оппоненты принципизма могут утверждать, что практические принципы (не говоря о правилах) развращают, подавляют или что они даже являются иллюзорными и, с этической точки зрения, *a fortiori*³ ведут к моральному крушению. Зачастую оппоненты принципизма полагают, что этический интерес должен быть направлен на добродетели и сообщество, на заботу и обязательства, на другие бесспорные ценности, и утверждают, что все это невозможно адекватно определить или зафиксировать с помощью принципов и правил⁴.

Те, кто возражает против принципов, указывая, что в принципах и просматривающихся за ними этических позициях имеются недостатки формального характера, развивают две линии аргументации. На их взгляд, принципы могут оказаться настолько абстрактными и неопределенными, что уже не будут иметь к поведению никакого отношения. Если же они не являются неопределенными, а, напротив, предлагают эффективную процедуру или алгоритм для управления действием, их предписания в существенно различных, с этической точки зрения, ситуациях будут неизбежно единообразными и не восприимчивыми к морально значимым различиям⁵. Эта двусторонняя критика давно известна в этике: в своих самых существенных чертах она воспроизводит упреки кантовской, явно основанной на принципах, этике в избыточном формализме и избыточном ригоризме. Поразительно, что порой эти взаимоисключающие виды критики этических принципов оказываются совмещенными. Однако совершенно очевидно, что принцип, который является слишком бессодержательным, чтобы управлять действием, не будет достаточно определенным для того, чтобы свести действия к

абсолютному единообразию, и наоборот. В лучшем случае два вида критики можно проводить последовательно. Тогда защитников принципов, с точки зрения их оппонентов, можно уподобить тем, кто попадает из огня в полымя, то есть избегая одной беды, попадает в другую.

Исследователи, усматривающие в принципах недостатки этического характера, обычно выводят их из вышеназванных формальных трудностей. Они считают, что принципы (будучи неопределенными) не могут реально помочь нам решить, что делать или, напротив, что принципы (будучи алгоритмами) могли бы помочь нам решить что делать, но за счет соблюдения косного и морально сомнительного единообразия реакций в различных ситуациях. Они полагают, что вместо принципов мы должны сосредоточиться на специфике конкретных ситуаций, на ситуативном анализе, на конкретных примерах и образцах, на действительных сложностях конкретной ситуации. Единой характеристики для обозначения позиции оппонентов, основанной на принципах этики, не существует. К ним можно отнести тех, кто считает себя «партикуляристами» и настаивает на том, что сфера этических суждений — это восприятие, интуиция или оценка значимых аспектов частного случая, или «конкретных ситуаций». К ним можно отнести и тех, кто в своей позиции апеллирует к определенному содержанию специфических культурных традиций. Здесь я буду использовать другой неблагозвучный (и более давний) неологизм, который время от времени принимали оппоненты этики принципов, и буду называть их «ситуативистами». В «ситуативизме», в том значении, в каком я буду употреблять этот термин в данной статье, высоко ценятся конкретность, или специфичность случаев, содержательные и культурно значимые описания, посредством которых мы выявляем существенные этические особенности этих случаев. Сторонники «ситуативизма» могут даже настаивать на том, что этическое суждение нацелено исключительно на конкретные случаи⁶. Восприимчивость к этически значимым различиям может поддерживаться лишь при условии внимания к тому, что является в каждом отдельном случае специфичным и конкретным (часто эти термины употребляются так, как будто они являются синонимами), то есть к тому, что неизбежно упускается из вида при сосредоточенности на принципах.

Разновидности практического принципа

Для того чтобы сформулировать идеи, полезно в самом общем виде выявить характеристики тех принципов, которые в биоэтике считаются либо необходимыми, либо деструктивными. Очевидно, что биоэтика не связана непосредственно с принципами логики, с математическими принципами или с принципами фармакологии: она не касается ни формальных, ни теоретических принципов. В самом общем виде мы можем сказать, что принципы биоэтики считаются *практическими принципами*, то есть такими, опираясь на которые по крайней мере иногда можно ответить на вопрос, как нам жить или как обустроить некоторые стороны нашей жизни. Практические принципы предназначены агентам.

Практические принципы могут быть различными, и не все из них можно отнести к этическим. Книги о принципах акушерства или о принципах корпоративной финансовой деятельности, о принципах технического обслуживания оборудования — это книги о применении практических принципов и они могут оказаться очень полезными в соответствующих областях. Но для того, чтобы понять, что именно делает практический принцип этическим, потребуется гораздо больше прояснений. Я не беру за это, поскольку мой подход к этическим принципам определяется принципиальным признанием того факта, что этические принципы являются практическими и поэтому должны быть пригодными к выполнению тех задач, которые изо дня в день решаются на основании самых разных практических принципов. Я полагаю, что анализ того, какие проблемы решаются благодаря практическим принципам в целом, даст нам реальную возможность понять, является ли принципизм необходимым для биоэтики или разрушительным для нее.

Практические принципы всех видов имеют три особенности. Во-первых, все они содержат *описания действия* в широком смысле слова — как описание эмоциональных реакций и установок. Такие описания могут различаться от предельно конкретных до предельно абстрактных. Практические принципы, которые содержат предельно конкретные описания действия включают следующие: «улыбайся, что бы ни случилось»; «прежде чем выйти из дома удостоверься, что аптечка заперта на замок»; «регистрай состояние новорожденного по шкале APGAR»⁷. Практические принципы, которые содержат предельно абстрактные

описания действия, включают следующие: «никому не вреди»; «имей в виду конечный результат»; «посмотри, прежде чем прыгнуть»⁸ (не в буквальном значении); «будь спокоен, не растерян, когда теряют головы вокруг»⁹.

Во-вторых, в практических принципах не просто формулируются описания действия. Принципы выражают также *позицию*, или *установку* в отношении действия, которое соответствует содержащемуся в них описанию. Многие принципы предписывают или запрещают, в сущности устанавливая определенные требования; другие рекомендуют или предостерегают, но требований не устанавливают. Принципы, в которых формулируются требования (запреты, обязанности, разрешения, исключения и т.п.), вполне естественно можно считать правилами; а принципы, в которых формулируются рекомендации (включая предостережения, предложения по правильной тактике или правильной деятельности), правилами считать нельзя. И правила, и рекомендации можно по разным основаниям классифицировать как этические или правовые, пруденциальные или социальные, технические или профессиональные и, несомненно, еще по множеству других оснований. Практические принципы, имеющие этическое содержание, следовательно, *prima facie*¹⁰ будут включать как те, которые рекомендуют добродетели и достоинства и предостерегают против пороков и недостатков, так и те, которые накладывают ограничения и устанавливают обязанности и права. (Так что нет никакого существенного основания считать, что этические принципы должны относиться только к долгу и исключать добродетель или наоборот.)

В-третьих, практические принципы обычно определяют или предполагают некий *круг агентов*, для которых они имеют силу. Некоторые практические принципы формулируются как универсальные, имеющие силу для всех агентов. Другие — для ограниченного круга агентов и адресуются именно им, например, врачам или фармацевтам, родителям или пациентам. Часто круг агентов, которым адресован принцип, достаточно неопределен. Хорошо известные принципы, такие, как «проявляй должную заботу и внимательность»; «не применяй чрезмерную силу»; «возлюби ближнего своего»; «всего в меру», не содержат однозначного указания на то, что они адресованы всем. Напротив, другие практические принципы включают четкие описания агентов: «родители ответственны за безопасность детей в бассейне»; «путешественникам в Юго-Восточную Азию рекомендуется сделать противомаларийную прививку»; «медсестры не могут оставлять суицидальных пациентов без присмотра».

Практические принципы, которые формулируют требования, то есть правила, содержат соединяющую их друг с другом деонтическую структуру. На первый взгляд это неочевидно. В некоторых правилах употребляются явные деонтические понятия («должен», «можешь», «следует»), другие же имеют форму императивов, дающих представление о содержании требования: «не убий»; «рассматривай дела в порядке поступления»; «в первую очередь займись лечением самого тяжелого больного». Правила могут быть систематически связаны двумя способами. Во-первых, систематически связаны права и обязанности, разрешения и запрещения, относящиеся к одному индивиду: например, агенту, от которого требуется совершение некоторого действия (будь оно этическим, правовым, социальным, пруденциальным и т.д.), также будет разрешено совершить это действие и запрещено не совершать его. Во-вторых, систематически связанными могут быть права и обязанности, разрешения и запреты, относящиеся к двум или более агентам: агенту *A* может быть предоставлено право совершить или не совершить действие агента *B*, только если *B* обязан совершить это действие или воздержаться от его совершения.

Практические принципы, содержащие рекомендации, не связаны таким систематическим образом. Они могут предостерегать или советовать, указывать на то, что было бы хорошо или плохо, эффективно или рискованно, достойно или сомнительно совершать, или могут указывать на то, чему было бы хорошо или плохо и т.д. придавать некую значимость в жизни. Как относительно специальные рекомендации — «регулярно выполняйте упражнения», специальные предостережения — «курение опасно для здоровья», так и менее специальные рекомендации «не теряй голову» или «поддерживай своих коллег», а также предостережения сторониться сплетен, не искушать судьбу формулируются в открытом виде, как совет или предостережение всему миру. Другие рекомендации или предостережения могут быть адресованы разным особым группам индивидов. Но ни в одном случае рекомендации и предостережения не связаны друг с другом какими-либо систематическими деонтическими отношениями, подобно принципам, выражающим требования.

Абстрактность, алгоритмы и восприимчивость к различиям

Одно постоянно воспроизводимое возражение против принципизма в целом, а тем самым и против этических принципов в частности, сразу же утрачивает силу, как только мы примем во внимание все многообразие практических принципов. Практические принципы, и этические в том числе, не могут требовать, а следовательно, и не требуют единообразных действий; точнее, практические правила, включая этические правила, не могут требовать и, следовательно, не требуют единообразных действий. Поскольку описание действия, содержащиеся в практических принципах, всегда неопределенны, они не должны определять действие тех людей, которые принимают их. Даже если принципы или правила проработаны и учитывают подробности и нюансы, их неопределенность неустранима и всегда служит препятствием для полной детализации предписания.

Это утверждение станет абсолютно ясным благодаря простым примерам. Даже достаточно частные принципы, такие, как «принимайте две таблетки до еды или не принимайте ничего через рот», ограничивают, но не вводят строгой детальной регламентации. Здесь не предписывается ни то, где следует принимать таблетки, ни то, из чего должна состоять пища; ничего не говорится о действиях пациента или о том, как следует обходиться с пациентом, которому ничего нельзя принимать через рот. Опасения, что практические принципы и в особенности правила должны строго регламентировать жизнь признающих их людей, просто неуместны. Правила, которые могли бы строго регламентировать жизнь, должны представлять собой алгоритмы, предписывающие детально описанное действие безотносительно к ситуации. И все же образ жесткого алгоритма, правила, не допускающего никакой свободы действия, неправомерен. Квази-алгоритмы, которые мы можем обнаружить в действиях людей, обычно применяются только к крайне незначительным аспектам жизни. Почтовая служба может устанавливать фиксированную минимальную цену на марки для писем определенного веса и конкретного назначения. Почтовые правила с очевидностью предполагают определенные ограничения при оформлении конвертов, но даже они не регламентируют способ наклеивания марок, не говоря уже о том, как опускать письма в почтовый ящик, что должно быть в письмах, и тем более как нам жить¹¹.

Как бы там ни было, те этические принципы, которым уделяется самое большое внимания, даже отдаленно не напоминают почтовые правила, и даже квази-алгоритмами они не являются. Напротив, наиболее значимые этические принципы скорее достаточно неопределенны, нежели квази-алгоритмичны. Они могут ограничивать действия, но строго их не регламентируют. Они скорее рекомендуют типы действия, линию поведения и установку, нежели предлагают детальную инструкцию, как жить. Предположение о том, что принципы в значительной степени требуют единообразия, постоянно и не только в последние годы подвергается критике. Аристотель при формулировке принципа: «добродетель есть середина», указывал, что данный принцип нельзя понимать арифметически, или как бы мы сказали сегодня — алгоритмически. Так, мы должны понимать, что не существует одинаково правильного для всех людей количества пищи: то, что является правильным для борца Милона будет избыточным для другого человека¹². Аналогичному уточнению подвергаются практические принципы всех видов: прописываемые лекарства должны соответствовать заболеванию и весу пациента; при финансовом планировании следует учитывать жизненные обстоятельства и доход человека; уголовные санкции должны быть соизмеримы с правонарушением, за которое осужден преступник. Степень единообразия или различия, предписываемая тем или иным сторонам жизни, — это предмет содержательного практического, а когда надо и этического, рассуждения. И хотя для утверждения о том, что тот или иной конкретный принцип, то или иное конкретное правило исключают свободу действия, иногда есть веские причины, возражение общего характера, которое состоит в том, что практические принципы и правила фактически не допускают свободы действия, бесосновательно.

Мысль о том, что принципы, включая правила, могут обеспечивать полную управляемость действий, в последние двадцать пять лет была предметом постоянного беспокойства в этике и биоэтике. Это беспокойство и раньше было достаточно распространенным. Я доказала его бесосновательность и убеждена в том, что его сможет устранить даже поверхностное внимание к хорошо известным философским дискуссиям о понятиях, правилах и неопределенности (indeterminacy). Давно известно, что понятия и, следовательно, также принципы и правила, в которых эти понятия употребляются, неопределенны и что беспо-

лезно стремиться полностью определить их посредством поиска правил для применения правил, который может привести лишь к бесконечному регрессу. В этом вопросе соглашались Кант и Витгенштейн, хотя некоторые современные авторы игнорируют кантовское рассмотрение понятий, правил и принципов и заключают, что в кантианской позиции проявляется некоторая форма этического ригоризма¹³.

Разновидности суждения

Даже если практические принципы (включая правила) никогда не обеспечивают полного управления действием, они все же могут быть признаны причиной другого серьезного недостатка всех форм принципизма. Этот недостаток заключается не в том, что практические правила и принципы стремятся к чрезмерной детерминации действия и как следствие оказываются невосприимчивыми к различиям, а, напротив, в том, что они чрезмерно абстрактны и, следовательно, не способны управлять действием. Краткий классический ответ на это возражение состоит в следующем: вполне очевидно, что (будучи неизменно неопределенными) принципы и правила не могут управлять действием в полной мере и хорошо известно, что они должны быть дополнены суждением. Оппоненты принципизма с одобрением встретят такое «допущение», но многие из них пойдут дальше и станут утверждать, что все это лишь свидетельствует о бессмысленности принципов, поскольку суждение не просто дополняет принципы, но и может вытеснить их.

Сторонники данного утверждения в сущности предполагают, что этическое рассуждение вполне может опираться на одно только суждение, что это имеет место в действительности и, вероятно, так и должно быть. Бремя доказательства этого сильного утверждения ложится на плечи сторонников различных версий ситуативизма. Если принять во внимание их мнение о том, что суждение может управлять действием без помощи принципов, в общем несложно понять, почему они возражают против принципизма. Однако в их объяснениях достаточно трудно обнаружить четкие характеристики суждения, с помощью которых можно судить о том, что одного суждения достаточно, чтобы полностью решить задачу взвешивания и принятия морального решения.

И сторонники принципизма, и сторонники ситуативизма признают неизбежность разрыва между практическими принципами (с необходимостью неопределенными), которые могут потребовать или рекомендовать лишь совершение некоторого *типа* действия, и конкретным уже совершенным действием, которое может соответствовать требованию или рекомендации, а может и не соответствовать им. Разногласие же начинается с попытки понять смысл утверждения о том, что данный разрыв должен быть «заполнен суждением». Каким образом в суждение можно включить конкретное или как можно перейти в суждении к конкретному? В чем состоит процесс рассуждения? Как мы можем осуществлять его? В этике и биоэтике нам необходимо понять *практическое суждение* — суждение, которое по меньшей мере отчасти управляет действием. Удивительно, однако, то, что большая часть работ оппонентов принципизма, посвященная этическому суждению, вообще не касается практического суждения. Они пишут о способах оценки ситуаций, о способах суждения о ситуациях, в которых будет совершено действие; они скорее судят о наличных ситуациях, нежели о будущем действии.

Существует два типа суждения, которые могут относиться к наличным ситуациям или действиям, и ни один из них не является формой практического суждения. В первом типе не-практического суждения мы задаемся вопросом, соответствует ли конкретный случай некоторому установленному понятию, принципу или правилу: Был ли он проявлением профессиональной халатности? Был ли он случаем плохого обращения с ребенком? Было ли согласие на тот или иной тип медицинского вмешательства свободным? Вынесение решения здесь не содержит оттенка случайности. Поскольку в этих примерах мы предполагаем, во-первых, что ситуация — действие и его контекст — существует, и нам остается лишь оценить их, во-вторых, что существуют признанные стандарты, в соответствии с которыми следует судить о действии и о контексте. Суждение, которое используют для определения того, соответствует ли наличный случай данному описанию, можно назвать любым из кантианских терминов: «подводящее суждение» («*subsumptive judgment*») или «определяющее суждение» («*determinant judgment*») ¹⁴.

Объектом второго типа не-практического суждения также являются наличные ситуации или действия, но с той разницей, что соответствующие понятия или стандарты (правила, принципы) в данной ситуации отсутствуют. Кант обсуждает этот тип

открытого суждения и называет его «рефлектирующей способностью суждения». В случае рефлектирующего суждения мы можем спросить, например, «какой тип лечения применялся в данном случае?»; «как мы должны описать установку медицинских исследователей, которые рассматривают свои предметы таким-то и таким-то способом?»; «Как мы должны охарактеризовать психическое состояние этого пациента?» Рефлектирующее суждение о ситуациях — о действиях и их контекстах — играет огромную роль в тех работах по биоэтике, которые ориентированы на анализ конкретных случаев.

Однако ни определяющее, ни рефлектирующее суждение не являются формами практического суждения. И то, и другое предполагают, что анализируемый случай уже наличествует, в то время как практическое суждение по определению направлено на действие, которое еще не было совершено. Следовательно, практическое суждение не может быть направлено на частности: в конце концов главное в том, чтобы решить, что делать. Этот вопрос решается *в преддверии действия* и состоит он совсем не в том, чтобы понять и оценить конкретное действие, которое уже было совершено. Следовательно, практическое суждение не является ни подводящим, ни рефлектирующим. Оно стремится к конкретности, но для того, чтобы сформировать действие, и совершенно очевидно, что в суждении невозможно зафиксировать частные характеристики действия до того, как оно будет совершено¹⁵.

Тем не менее многие ситуативисты рассматривают этическое суждение как некоторую версию рефлектирующего суждения. Наиболее распространенными являются две достаточно разные версии данной позиции. Некоторые авторы (многие из которых являются этическими партикуляристами) придерживаются более или менее перцепционалистского, или интуитивистского, представления об этическом суждении и рассматривают его, по меньшей мере отчасти, по аналогии с понятием рефлектирующей способности суждения Канта (когда дано особенное и задача состоит в поиске соответствующего «общего», или вида). Эту задачу они представляют по-разному: как проблему интуиции, восприятия, понимания или оценки значимых, в том числе любых этически значимых, характеристик наличных конкретных ситуаций¹⁶. Мысль о том, что в этических суждениях проявляется способность суждения о конкретных случаях, черевата следующими сложностями. Во-первых, партикулярист изображает способности суждения как квази-перцептивные при том,

что между этическим и перцептивным суждением существует много различий, особенно если в суждении преодолевается разногласие. Во-вторых, что ведет к еще большей путанице, при уподоблении практического суждения перцептивному, по-видимому, упускают тот факт, что практическое суждение направлено на формирование конкретного действия или установки, и не сводится к реакции на совершенное действие или готовую установку. Такое сведение было бы равносильно игнорированию сущностной черты этического суждения в угоду интересу к «видению» ситуации, предшествующей действию, или к ее «прочтыванию». Как ни важно воспринимать или прочитывать контекст, в котором совершают правильные действия, для решения вопроса о том, что следует делать, этого недостаточно. Для управления действием одного утонченного морального понимания недостаточно.

Во второй интерпретации способности суждения, не предполагающей обращения к принципам, опираются не столько на представления о восприятии или об интуиции, сколько на представления о культурных нормах, традициях или об образцовых личностях. С этой точки зрения суждение формируется по образцу прецедентов вынесения правильного суждения в рамках определенной сферы жизни или традиции. В таком случае этические суждения сверяют с суждениями святых и героев или с учениями таких нравственных примеров, как Христос или Будда, точно так же, как правовые решения принимают на основе прецедентов принятия решений хорошими судьями или так же, как технические суждения сверяют с суждениями квалифицированных специалистов по технике или с профессиональными суждениями компетентных профессионалов. К такому объяснению этического суждения склонялись многие коммунитаристы или сторонники этики добродетели¹⁷.

Несомненно, поступки и слова образцовых в нашей традиции личностей могут иметь большое значение для формирования этических суждений и оказывать на него существенное влияние. Но эти образцы действены лишь благодаря тому, что мы можем различить вдохновляющий их принцип. Обращения к примерам, известным по религиозным, традиционным, литературным источникам или по личному опыту, не будут иметь для нас никакого значения, если мы не сможем распознать управляющий ими принцип. Ибо одного указания на суждения или поступки святых и героев всегда недостаточно: если ситуации

различны, простого подражания недостаточно. Скорее мы должны осознать или продемонстрировать релевантность принципа и духа прошлого поступка некоторому с неизбежностью своеобразному конкретному случаю. Понять это опять же помогает практическое суждение, которое не является этическим: нам нетрудно признать, что спортсмен или специалист по технике, судья или какой-либо профессионал о ситуациях судят правильно, и все же нам необходимо сделать некоторое усилие, чтобы уловить, какие именно соображения управляли их действием и каким образом их пример мог бы управлять нашим собственным действием. При переходе от одного известного случая к другому, отличному от него, случаю участники обсуждения должны признать, что определенные аспекты прошлого случая являются значимыми, что эти аспекты должны быть воплощены (если это возможно) в данном случае: коротко говоря, они должны действовать в соответствии с принципами, запечатленными в прошлых случаях. Например, если в качестве образца для собственного действия мы попытаемся использовать притчу о добром самаритянине, нам следует определить ответ на тот самый вопрос, на который в свое время давала ответ притча «Кто является моим ближним?». Простое подражание здесь просто неуместно. Например, если сегодня мы зададимся вопросом о том, как следует заботиться о других или оказывать им помощь, ответ на него мы вряд ли станем искать, принимая за образец неожиданную, без свидетелей встречу в пустыне.

Те ситуативисты, которые рассматривают этическое суждение по аналогии с восприятием или как форму интуиции, занимают в этике позицию наблюдателя и игнорируют потребность в практическом суждении, направленном на формирование действия. Когда ситуативисты вpletают этическое суждение в социальный и культурный контексты, нельзя считать, что они непременно совершают ошибку. Но если они утверждают, что обходятся без принципов, их подход оказывается искаженным. На самом деле они всего лишь считают, что морально значимые принципы включают образы действия и нормы определенного общества или определенной культуры. Поэтому если этическое рассуждение и начинается с неопределенных предписаний, то с таких, которые в их интерпретации все же оказываются менее неопределенными, чем принципы, которые предпочитают другие. Такие социальные правила и нормы могут совпадать или нет с правилами и нормами, обычно обосновываемыми в эти-

ческих теориях, и в частности — в биоэтике, но тем не менее они являются принципами. Можно ли их считать высшими или более авторитетными по сравнению с теми, которые были предложены Бичампом и Чилдрессом или другими авторами на том основании, что эти принципы социально обусловлены, здесь значения не имеет. Имеет же значение то, что те, кто апеллирует к социально и культурно обусловленным ценностям, должны в действительности прийти к такому пониманию суждения, которое предполагает обращение к принципам.

От принципов к практическому суждению

Думается, что невозможно отказаться от принципов, если только не попытаться установить крайне радикальную форму этического партикуляризма. А это крайне сложная эпистемологическая задача. Многие потенциальные оппоненты принципов занимают позицию, поразительно близкую позиции сторонников принципов. Они согласятся, что в этическом рассуждении используются некоторые не слишком абстрактные принципы, в которых описание действия и агента этого действия всегда неопределенны (хотя они могут не соглашаться относительно необходимой степени неопределенности), и они также должны будут показать, как следует переходить от принципа к действию. Практическое суждение, однако, нельзя вывести из принципа или из принципов, соединенных с определяющим и рефлектирующим суждениями, объект которых составляют определенный контекст, ситуация формирования действия или необходимые установки. Неопределенность принципов служит гарантией невозможности выведения конкретного действия из принципа.

И все же практическое суждение должно быть направлено на формирование действия. При формировании действия ключевым является тот факт, что определенные принципы создают исходную позицию для суждения. Врач, принимающая принцип, согласно которому, нельзя предпринимать никаких лечебных действий без информированного согласия пациентов, признает, что этот принцип исключает множество возможных способов действия и тем самым в некоторой степени формирует ее действие. Пациент, обязанный следовать прописанному курсу лечения, также признает, что некоторые образы жизни для него исключены и что обязательство следовать прописанному курсу

лечения в некоторой степени формирует его жизнь. Если мы на минуту представим агента, который привержен одному принципу и должен принять одно решение, то задача практического суждения не будет особенно сложной: любое действие, которое не нарушает этот единственный принцип, окажется приемлемым. Практическое суждение всего лишь удостоверяет совместимость действия с соответствующим принципом.

Трудности возникают из-за того, что в практическом суждении, конечно же, никогда не выносятся решения, соответствующего лишь одному принципу. Люди всегда вынуждены формировать свои действия на фоне приверженности многим принципам, из которых, вероятно, лишь немногие будут этическими. Серьезнейшая угроза этике принципов возникает не из-за того, что принципы «слишком абстрактны» или являются «слишком косными», а из-за того, что жизнь полна потенциальных конфликтов между разными принципами, в том числе и между этическими. Существует бесчисленное множество хорошо известных примеров конфликтов между этическими принципами: чтобы спасти друга от убийства, необходимо солгать (пример Канта); для спасения жизни необходимо похитить доктора (пример Милля); чтобы накормить голодных, необходимо нарушить правило Субботы (пример Христа). Существует также огромное количество примеров конфликтов между этическими и другими практическими принципами: конфликты между потребностями в медицинском обслуживании и больничным бюджетом, между гражданскими свободами и нуждами здравоохранения, между качеством жизни пациентов и качеством жизни тех, кто заботится о них, между профессиональными обязанностями и личными планами.

В действительности конфликты могут возникать даже в силу множественности значений одного и того же практического требования, которое, думается, может предписывать два взаимоисключающих действия. В так называемых буридановых моральных дилеммах, агенты поставлены перед выбором между выполнением практически одинаковых этических требований. В качестве примера можно привести требование спасти одного из двух тонущих близнецов, когда обоих спасти невозможно¹⁸. По-видимому, если «должен» предполагает «можешь», а здесь невозможно справиться со спасением обоих, и эти случаи не отличаются друг от друга, то нельзя считать, что в обязанность вменяется спасение обоих; но раз (гипотетически) они неотли-

чимы, то и *ни одно* спасение не является обязательным. Другие, в частности Бернард Вильямс, обсуждали примеры конфликтов между обязанностями, которые нельзя в точности считать буридановыми дилеммами, поскольку два несовместимых действия, при том, что соответствуют одному принципу, значительно различаются. Например, дилемма, порожденная выбором между спасением тонущей жены и спасением тонущего незнакомца при условии невозможности одновременного спасения обоих. Вильямс заключает, что любая ориентированная на принципы и обязанности этика ущербна: она заставляет агентов быть неумолимо беспристрастными, требует отказываться от личных привязанностей и жизненных проектов. Похоже, такая этика не разрешает между спасением жены и спасением незнакомца выбрать первое¹⁹.

В этих примерах речь не идет о тех ситуациях, в которых принципы по *самой своей природе* не могут быть осуществлены одновременно. В таких ситуациях определенные типы действия, линии поведения или образы жизни всегда будут несовместимыми. Мы можем представить себе такое, и единственное заключение в отношении этих ситуаций состоит в том, что приверженность обеим (или всем) группам принципов, не совместимым по своей природе, будет выражением непоследовательности. Никто не может одновременно взять на себя обязательства пожертвовать всеми мирскими благами и разбогатеть; никто не может считать для себя обязательным быть открытым и скрытым со всеми; никто не станет посвящать свою жизнь фундаментальным медицинским исследованиям и службе в закрытом религиозном ордене. Никто не может принимать взаимоисключающие по своей природе принципы или правила.

Значимые, с практической точки зрения, и достаточно распространенные случаи конфликтов между принципами имеют место не тогда, когда принципы по самой своей природе несовместимы, а тогда, когда они оказываются случайно несовместимыми в *конкретной ситуации*. Такого рода дилеммы составляют предмет огромного количества работ по биоэтике. Например, в случае дорожного происшествия в Соединенных Штатах благоразумный, обязанный помогать другим в несчастье человек может обнаружить, что благоразумие и обязанность помогать находятся в отношении конфликта, поскольку вмешательство может вовлечь его в судебное разбирательство. Данный пример здесь иллюстрирует бесчисленное множество других конфликтов, мно-

гие из которых не могут быть разрешены посредством последовательного осуществления принципов во времени (совершение А, потом совершение Б). Свидетельствует ли очевидная и вполне реальная вероятность случайных конфликтов между принципами о бессмысленности или бесполезности практических и в особенности этических принципов? Поскольку возникновение случайных конфликтов между практическими принципами вполне вероятно, формирование практического суждения²⁰ оказывается, несомненно, трудной задачей. Однако я не думаю, что возможность случайного конфликта доказывает бессмысленность самой идеи приверженности практическим принципам.

Практическое суждение о множестве принципов

Обычно всякая задача обдумывания предполагает множество обязательств людей, их принципов и целей. Первая часть задачи состоит в выяснении того, существуют ли способы действия, которые отвечали бы требованиям всех значимых принципов (и не затрудняли бы достижение целей), а также позволили бы избежать (морального) конфликта и (моральной) несостоятельности. Многие из зарождающихся конфликтов могут быть разрешены либо посредством более подходящего распределения действий во времени, либо посредством отказа от действий или планов, которые хоть и приемлемы, но не являются необходимыми. Однако другие конфликты не могут быть разрешены таким образом. В частности, крайне сложным может оказаться разрешение конфликтов между этическими и другими принципами-требованиями.

Все же необходимо сказать и о том, как решается эта задача, иначе процесс практического суждения останется для нас тайной. Понятно, что мы не можем рассчитывать на получение исчерпывающего объяснения всех необходимых шагов: это было бы возможно, если бы существовал исчерпывающий набор правил для такого рассуждения. При отсутствии практического алгоритма, в ходе практического рассуждения всего лишь стремятся установить *некоторое* действие или модель действия, отвечающие некоторым требованиям данного случая. Во многих случаях приверженность множеству принципов, устанавливающих требования, порождает вполне разрешимую проблему. Данная задача во многом аналогична решению проблемы проек-

тирования. При строительстве больницы необходимо соблюдать множество ограничений. Больница должна быть построена из пригодных и доступных по цене материалов; она должна представлять кров и обеспечивать изоляцию, в ней должен поддерживаться определенный климат и должны удовлетворяться потребности ранимых пациентов; потребление энергии и другие текущие издержки должны быть приемлемыми; технические службы должны быть компетентными; необходимо соблюдать требования местных властей к строительству зданий; проект должен быть выполнен в рамках бюджета. Эти проектные и финансовые критерии составляют комплекс ограничений и стандартов, которые полностью соблюсти невозможно и которые вообще или в основном не могут компенсировать друг друга: больница, которая недостаточно изолирована или протекает, не будет отвечать требованиям, даже если затраченные на нее средства вполне приемлемы. И тем не менее можно строить больницы, удовлетворяющие всем этим требованиям.

Практическое суждение также решает задачу поиска некоторого действия, модели действия или линии поведения, которые удовлетворяют множеству требований и рекомендаций разнообразных видов. Вряд ли правильно думать, что практическое суждение решает задачу «уравновешивания» различных принципов или различных обязанностей, как бы они ни трактовались. Часто умение жить в соответствии с одним требованием не может компенсировать неспособности выполнить другое. Умение добиваться информированного согласия пациентов на лечение не компенсирует низкого качества ухода за ними. Высокий процент успешности хирургических операций не компенсирует неспособности добиться согласия пациента. Трудность в практическом суждении, связанная с тем, что практическое суждение должно удовлетворять множеству сталкивающихся в конкретной ситуации требований, нельзя преодолеть мечтанием о существовании некоторой размерности в уравновешивании и чередовании различных видов требований. Практическое суждение скорее решает задачу, как жить в соответствии с множеством принципов, нежели как отмахнуться от этой множественности. Хотя не существует алгоритма практического суждения, все же практическое суждение может быть лучшим или худшим, оно может совершенствоваться или ухудшаться. Люди, неспособные соблюдать требования или определять ясные, удовлетворяющие всем требованиям образы действия, не проявляют способности к хорошему практическому суждению.

Суждение, конфликты и напоминания

Очевидно, что практическое суждение всегда сопряжено с трудностями и не всегда оказывается в полной мере успешным. И тем не менее в ситуации трудноразрешимого, но случайного конфликта возможно сделать больше, чем может показаться на первый взгляд. Я очень коротко выскажу свое мнение о двух стратегиях отношения к трудноразрешимому конфликту между этическими и другими требованиями.

Первая стратегия — это стратегия заблаговременного прогнозирования конфликта и уклонения от него. Мы достаточно знаем о том, какие обстоятельства скорее всего спровоцируют столкновение требований. Медицинская практика, при которой на прием постоянно вызывают больше пациентов, чем могут осмотреть; пациентка, которая тайно обращается за помощью к двум врачам; исследователь-медик, чьи научные интересы приходят в противоречие с заботой о пациенте, — все это приводит к ситуациям, в которых агенты скорее всего понимают, что следуют принципам, которые невозможно соблюсти одновременно, и при этом они, конечно, осознают, что имеют дело с трудностями в практическом суждении. Предотвращению многих из этих проблем в значительной мере могут содействовать предусмотрительность, забота и необходимые институциональные структуры. Создание, реформирование и регулирование институтов, практик, образов жизни и черт характера могут ослабить и предотвратить случайные конфликты между принципами и сделать практическое суждение более действенным²¹.

Излишне говорить, что предусмотрительность и реформирование не безграничны. Часто мы оказываемся в ситуациях, когда невозможно действовать так, чтобы все требования были удовлетворены, а включенные в ситуацию люди не могут предвидеть конфликта и предпринять что-то, что бы могло его предотвратить. Самые крайние, часто порождающие проблему «грязных рук» ситуации характеризуются тем, что сами институты и практики здесь основаны на разного рода неприемлемых принципах, институтах и действиях. Даже когда мы не сталкиваемся с такого рода крайними ситуациями, мы действуем на фоне определенных конфигураций институтов и практик, обычаев и традиций, достоинств и недостатков, мастерства и некомпетентности, сильных и слабых сторон, — все это может по-разному способствовать или препятствовать попыткам жить в соответствии одновременно с множеством принципов. Игнорирование этого в повседневном рассуждении о деятельности часто ведет к

бессмыслице или к заблуждению. Часто люди думают, что будь институты лучше и будь лучше их собственные предшествующие решения, никакого случайного конфликта бы не возникло. Но они признают, что в существующем мире неизбежны ситуации, в которых они так или иначе проявят свою моральную несостоятельность.

Там, где реальность принуждает к трудному выбору, люди могут оказаться не в состоянии выполнить все одинаково значимые для них, но взаимопротиворечивые требования (этические и правовые, пруденциальные и социальные, технические и профессиональные). Все, что они могут сделать в такой ситуации, — так это признать правомочность невыполненных, и в силу случайных обстоятельств действительно невыполнимых требований и рекомендаций. Тот факт, что требование (иногда оно может оказаться важной моральной обязанностью или основным профессиональным обязательством) в силу случайных обстоятельств действительно невыполнимо, не освобождает агента от ответственности. От невыполнимого требования могут остаться напоминания, и часто в отношении к ним, например в сожалении или раскаянии, выражается позиция личности. Существуют и другие, более действенные и практичные подходы к разрешению ситуаций, в которых предъявляются невыполнимые требования. По сравнению с предыдущим подходом, которому уделялось особое внимание в дискуссиях, другие подходы могут оказаться более важными. Более действенные реакции могут включать выражения оправдания, готовности к преобразованию, предоставление компенсации, формы возмещения, восполнение и тому подобное²².

Признание важности предусмотрительности или развития институтов и активного отношения к напоминаниям о неосуществленных требованиях в процессе урегулирования практического конфликта свидетельствует не о том, что принципы несут существенны, но о том, что жизнь в соответствии с практическими принципами нелегка и требует усилий. Серьезное отношение к принципам не предполагает, как думает один выдающийся партикулярист, поиска «системы правил, которая избавит от мук размышления и от всевозможных эмоциональных терзаний, которые реально включены в обоснованное рассуждение»²³. Оно предполагает выработку таких практических суждений, которые не нарушают требований, а также деятельное подтверждение готовности компенсировать любые неудачи в выполнении важных требований.

Примечания

- ¹ Перевод О.В.Артемяевой по изданию: *O'Neil O. Practical Principles and Practical Judgment // The Hastings Center Report. Vol. 31. № 4. P. 15–23.* Публикуется с разрешения редакции журнала.
- ² *Beauchamp T.L., Childress J.F. Principles of Biomedical Ethics. 4th ed. N. Y.: Oxford UP, 1994.*
- ³ Тем более (*лат.*) — *Прим. перев.*
- ⁴ Оппоненты принципов и правил более разнородны, чем они сами могут предполагать. Некоторые, включая коммунитаристов и тех, кто интересуется этическим плюрализмом, возражают только против «абстрактных» и «универсальных» принципов и правил. Свои собственные этические взгляды они основывают на более конкретных нормах, принятых в сообществах, то есть на воплощенных в социальности принципах. Другие выдвигают более радикальные возражения и считают, что этические суждения должны быть исключительно партикулярными, относящимися к каждому возникающему случаю. См.: 3, 4 раздел данной статьи.
- ⁵ «Алгоритм — это конечная процедура, записанная в четко определенных символах, управляемая точными инструкциями, осуществляющаяся дискретными шагами ... ее применение не требует проницательности, одаренности, интуиции, ума или понятливости, рано или поздно эта процедура завершается» (*Berlinski D. The Advent of the Algorithm: The Idea that Rules the World. N. Y.: Harcourt Inc., 2000. P. xviii, facing.*)
- ⁶ Такая картина этики в христианской мысли существует уже давно. Хорошо известной современной версией такой этики является книга Дж.Флетчера «Ситуативная этика» (*Fletcher J. Situation Ethics. Philadelphia Penn.: The Westminster Press, 1966*). Аналогичные секулярные варианты такого этического рассуждения были предложены некоторыми витгенштейнцами и феминистскими авторами, наиболее сильно они представлены в характерных нападках на моральную теорию и на моральные принципы.
- ⁷ Шкала APGAR (APGAR score) служит для оценки состояния новорожденного в первые пять минут после рождения по следующим признакам: активность (мышечный тонус) (activity (muscle tone), пульс (pulse), гримасы (рефлекторная возбудимость) (grimace (reflex irritability), дыхание (respiration). — *Прим. перев.*
- ⁸ Соответствует русской поговорке: Семь раз отмерь, один раз отрежь. — *Прим. перев.*
- ⁹ Несколько измененная строка из стихотворения Р.Киплинга «Заповедь» (Пер. С.Я.Маршака): «О если ты спокоен, не растерян, когда теряют головы вокруг» — *Прим. перев.*
- ¹⁰ Изначально (*лат.*) — *Прим. перев.*
- ¹¹ Действительные алгоритмы можно обнаружить лишь в формальных системах, которые абстрагированы от всего того, что они не определяют.
- ¹² *Аристотель. Никомахова этика, 1106b.*

- ¹³ Locus classicus [классическое место (лат.) — прим. перев.] в «Критике чистого разума» И.Канта, где Кант доказывает, что не может быть полного набора правил для применения правил (См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1965. С. 217–220). В качестве примера противоположной Канту позиции см.: *Larmore C.* Moral Judgment // Review of Metaphysics 35 (1981). P. 275–296. Некоторые размышления о взглядах Канта на этический ригоризм см.: *O'Neil O.* Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 1989. Part II.
- ¹⁴ Кант проводит строгое различие между двумя типами теоретического суждения: «Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное ... есть *определяющая* способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Указ. изд. Т. 5. М., 1966. С. 177–178).
- ¹⁵ Может показаться, случай ретроспективного этического суждения о действии, которое уже было совершено, представляет исключение. Однако в таких случаях сначала выносят подводящее или рефлектирующее суждение и затем переходят к вынесению практического суждения о подобающем ответе на то, что было совершено. Судья начинает с ретроспективного, непрактического суждения о совершенном преступлении, затем формулирует практическое суждение о приговоре, который следует вынести.
- ¹⁶ Для знакомства с версиями этического партикуляризма см.: *Wiggins D.* Needs, Values and Truth: Essays on Philosophy of Value [Deliberation and Practical Reason]. Oxford: Blackwell, 1987); *Dancy J.* Ethical Particularism and Morally Relevant Properties. Mind 92 (1983): 530–547; *McDowell J.* Deliberation and Moral Development // *Engstrom J., Whiting J.*, eds. Aristotle, Kant and the Stoics. Cambridge: Cambridge UP, 1996. P. 19–35. Для знакомства с дискуссией о рефлектирующей способности суждения в ранних работах Витгенштейна см.: *O'Neil O.* The Power of Example // *O'Neil O.* Op. cit. P. 165–186.
- ¹⁷ Хорошо известное объяснение этического суждения в рамках такого понимания можно обнаружить у А.Макинтайра. См.: *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали /Пер. с англ. В.В.Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. Этот взгляд широко распространен среди герменевтиков и коммунитаристских авторов.
- ¹⁸ Одним из лучших обсуждений данной темы по-прежнему является: *Marcus R.B.* Moral Dilemmas and Consistency // J. of Philosophy 75 (1980): 121–136, 125.
- ¹⁹ *Williams B.* Moral Luck [Persons, Character, and Morality]. Cambridge, 1981. P. 17–18.
- ²⁰ См.: *Herman B.* The Practice of Moral Judgment [Obligation and Performance]. Cambridge (Mass.), 1993. P. 158–83. В этой работе представлен хорошо обоснованный взгляд на обдумывание (deliberation) как на задачу.

- ²¹ См.: *Marcus B.* Moral Dilemmas and Contingency // *J. of Philosophy* 75 (1980). P. 121: «Мы должны управлять нашей жизнью и обустроить наши институты таким образом, чтобы минимизировать трудности морального конфликта».
- ²² См.: *Herman B.* The Practice of Moral Judgment [Obligation and Performance]; *O'Neil O.* Instituting Principles: Between Duty and Action // *Timmons M.*, ed. *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford UP, forthcoming.
- ²³ См.: *Wiggins D.* Needs, Values and Truth: Essays on Philosophy of Value [Deliberation and Practical Reason]. P. 237.

К проблеме определения морали

Что такое мораль?

Сам по себе указанный вопрос может показаться совершенно тривиальным. Что здесь может привлечь внимание теоретика морали? Главное, по-видимому, как *ответить* на этот вопрос: именно на этом поле и разворачиваются основные события этического поиска, именно здесь реализуется великое разнообразие подходов, мировоззрений, методологий, идеологических пристрастий и формируются альтернативные концепции. Но действительно ли вопрос «что такое мораль» настолько прост и прозрачен, что не нуждается в специальном анализе и уточнении? Думаю, это не так. Само уже многообразие имеющихся ответов (а по сути каждое осмысленное употребление слова «мораль» имплицитно содержит в себе такой ответ) в значительной мере обусловлено неоднозначностью указанного вопроса. Уместно вспомнить в связи с этим слова Дж. Мура, которыми он начинает свои знаменитые «Принципы этики»: «Мне кажется, что в этике, как и во всех других областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того, что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, каковы те вопросы, которые они собираются решать»¹. Разумеется, уяснение скрытого смысла философских дилемм уже на этапе их постановки и формулирования не может устранить концептуальных разногласий, но оно может способствовать снятию мнимых коллизий, когда философы отвечают фактически на разные (хотя и вербально идентичные) вопросы, в результате чего их ответы оказываются несоизмеримыми, а спор между ними — непродуктивным.

Каковы же скрытые (и часто смешиваемые) контексты вопроса «что такое мораль»?

Прежде всего, этот вопрос может задаваться и восприниматься либо в *ценностном*, либо в *познавательном* контексте. В первом случае он интерпретируется таким образом: *какие вещи (события, поступки, намерения и пр.) являются моральными*, т.е. *позитивно ценными* в специфически моральном смысле — доб-

рыми, должными, справедливыми и т.п.? Каковы критерии *морального* и *аморального*, т.е. добра и зла, должного и запретного и т.п.? Во втором случае формально тот же исходный вопрос трактуется иначе: *что есть мораль как особый феномен?* Чем он отличается от всех прочих, *внеморальных* феноменов? В соответствии с этими истолкованиями строятся и ответы: в ценностном контексте они представляют собою *выражение* той или иной *моральной позиции*, в познавательном контексте — то или иное *описание или объяснение феномена морали*.

Вообще говоря, мораль — изначально теоретическое понятие; слово «мораль» используется, как правило, для *обозначения* некоторого феномена (например, особого рода норм, социального института, формы сознания, типа поведения, учения о добре и долге и пр.), а не для *оценивания* чего бы то ни было. Будучи захваченным, однако, стихией обыденного сознания и естественного языка с характерным для них ценностно-познавательным синкретизмом, это слово (а в особенности производное от него прилагательное «моральный») несет нередко и ценностную нагрузку, выполняя наряду с *констатирующей* также и *квалифицирующую* функцию: «моральный» означает не только «принадлежащий к определенному классу явлений», но и «хороший» (в особом смысле).

Неразличение этих двух контекстов приводит к тому, что моральные учения, прокламирующие ту или иную жизненную позицию), истолковываются самими моралистами как теории морали (или «теории добра» и т.п.), у которых есть свой предмет (например, «объективное добро», «нравственный закон», «естественная эволюция», «историческая необходимость» и пр.). Тем самым мораль предстает одновременно и как *знание* о некотором объективно существе «ценностном предмете» (знание, которое в принципе может быть истинным или ложным), и как *сам этот «предмет»*, и как *ценностная позиция* человека. Этот методологический и мировоззренческий эклектицизм, или «когнитивизм» (поименованный так в аналитической этике XX в.), прочно укоренившийся в этической (как и вообще гуманитарной) мысли², крайне затрудняет выявление, формулирование, изложение и сопоставление концепций, сложившихся в моральной философии.

Но и отграничение теоретического контекста от ценностного не делает вопрос «что такое мораль?» однозначным и общезначимым. Как уже сказано, в теоретическом (или вообще «по-

знавательном», когнитивном) контексте обычно предполагается, что слову или понятию «мораль» соответствует некоторый действительный или идеально сконструированный феномен. Поэтому тот, кто задает указанный вопрос, демонстрирует тем самым свое желание либо узнать, *какой именно* феномен принято обозначать (в естественном или специальном языке) словом «мораль», т.е. узнать значение этого слова в принятом его употреблении, либо выяснить, *каков* этот (предполагающийся уже известным) феномен в более широком плане, т.е. каковы его природа, генезис, функции, механизмы, связь с другими феноменами и пр. Речь идет, таким образом, об очередном контекстуальном делении в рамках уже отдельно взятого когнитивного подхода: в одном случае вопрос «что такое мораль?» требует *формального* определения ключевого термина, или дефиниции, в другом — *концептуального* определения, реализуемого в философской или научной *теории, объясняющей мораль*.

Само выражение «*формальное* определение» нуждается в пояснении, поскольку понятие «формы» (и «формального») обременено в этике разными, зачастую противоречивыми смыслами. «Формальными», например, называют суждения, если они описывают «форму» предмета (в частности, морали), отвлекаясь от его «содержания», причем под «формой» могут пониматься не только некие «очертания», структуры, но и законы, правила, механизмы действия и пр., а также тип, вид, разновидность чего-либо («мораль есть *форма* общественного сознания»). Соответственно статус «содержательных» присваивается суждениям, в которых фиксируется то, чем «наполнены» указанные формы, — т.е. описывается субстрат, «материя» предмета, его составные элементы и пр.³ Но даже если не подвергать сомнению правомерность такого употребления термина «форма», суждения, описывающие подобные формы, строго говоря, нельзя признать «формальными», поскольку эти *формы* как раз и составляют *содержание* суждений. Квалификация суждения в качестве формального (или формализованного) вообще определяется его собственными признаками, а не тем, какие именно стороны, «срезы» своего предмета оно описывает. «Формальным» принято называть суждение, выраженное в виде формулы, содержащей переменные, которые могут приобретать разные значения. Такие формулы могут быть выражены как с помощью специальной символики, так и средствами обычного языка. Примером может служить кантовский категорический императив: он «фор-

мален» постольку, поскольку выражен абстрактной формулой, которая может быть конкретизирована применительно к бесчисленному множеству частных ситуаций.

Что касается *формальных определений*, то под ними принято понимать достаточно строгие, логически правильные дефиниции, содержащие минимальный набор признаков, необходимых и достаточных для того, чтобы отличить определяемый предмет от всех прочих, очертить его границы. Формальная дефиниция противоплагается, с одной стороны, неявному, интуитивному определению, закрепленному в соответствующем понятии обыденного сознания, а с другой — определению концептуальному, т.е. теории предмета. Никакая наука не может обойтись без формальной дефиниции ключевых понятий, без этого разрушается ее понятийный аппарат, теряется предмет исследования и становится невозможным построение последовательной, доказательной и общезначимой теории.

Однако в этических текстах (даже в специализированных словарях и учебниках) крайне редко можно встретить такого рода дефиниции морали. Имеющиеся многочисленные и разноречивые определения, как правило, *концептуальны*, они несут на себе печать различных методологических подходов, т.е. мораль непосредственно, без предварительного протоколирования ее общепризнанных эмпирически установленных признаков, получает то или иное спекулятивно-метафизическое, натуралистическое, религиозное, идеологическое, социологическое или психологическое истолкование. Этика как философия морали (даже если отвлечься от ее ценностно-проповеднической составляющей), очевидно, не является наукой в точном смысле этого слова, в своем исторически сложившемся виде она предстает как некоторая совокупность хотя и пересекающихся, но вместе с тем вполне самостоятельных альтернативных концепций и учений, опирающихся на разные мировоззренческие основания. К этике неприменимы те *строгие* критерии общезначимости, которые столь важны для науки.

Но в таком случае возникает вопрос: а что именно объединяет все эти концепции, на каком основании их относят к одной и той же области знания? Действительно ли философы морали работают на одном и том же предметном поле, пусть даже и возделывают его по-разному? Имеется ли общее для них *понятие* или только *слово* «мораль», за которым фактически стоит разное содержание? Речь идет о расхождениях не в конкретных моральных оценках и императивах: такие расхождения вполне

возможны в рамках общего понимания сущности морали, ее специфики; здесь имеется в виду та (реальная или гипотетическая) ситуация, когда по-разному толкуются *конституирующие* признаки морали, т.е. используются разные критерии «моральности» вообще, как таковой.

Безусловно, этика — это не просто механический конгломерат разномастных концепций и «точек зрения», высказанных по разным поводам, а целостная сфера философской мысли со своей спецификой, со своим особым предметом. Но этот единый предмет схватывается философами фактически лишь интуитивно, сложившийся «образ морали» весьма расплывчат и трудно поддается рационализации. Истоки этой интуиции — обычный человеческий опыт, в котором присутствует специфический элемент, ассоциируемый современным культурным сознанием со словом «мораль» (при всех побочных, дополнительных значениях⁴, которыми нагружено это слово в его обыденном и специальном употреблении).

Так, может быть, этого интуитивно улавливаемого единства достаточно для успешного, продуктивного движения этической мысли? Может быть, этика вообще не нуждается в формальном определении морали? Как заметил А.А.Гусейнов, реальный опыт развития этики свидетельствует о том, что «ее познавательные успехи редко были связаны с логически правильным или даже просто с явным, всегда выдерживаемым определением морали» и что позитивные результаты в этой области могут быть достигнуты «при полной чехарде в том, что касается определения морали»⁵.

Конечно, отрицать достижения мировой и отечественной этической мысли невозможно. Однако судить о значимости, качестве тех или иных идей, концепций, разработок можно лишь в рамках единого смыслового пространства, которое обеспечивается, прежде всего, единым пониманием предмета данной дисциплины теми, кто в ней работает. И коль скоро предмет этики был и остается весьма размытым (о чем как раз и свидетельствует «чехарда» в определениях морали), столь же зыбкими являются и критерии, по которым оценивается продукция этической мысли. На мой взгляд, успехи этики были бы большими, если бы смутное, интуитивное представление о морали, которое брезжит в сознании философов, уступило место эксплицитному понятию.

Если мораль — это особая реалья человеческого мира, а не некий произвольный философский конструкт, если вообще существует такой феномен, составляющий в конечном счете предмет всякого этического исследования и обуславливающий эти-

ческую принадлежность данной теории (какими бы ни были ее общефилософские основания и идейные предпосылки), то выявление и формулирование существенных — т.е. необходимых и достаточных — признаков этого феномена могло бы способствовать более точному и глубокому самосознанию этики, элиминации из ее состава тех учений (или их фрагментов), которые без достаточных оснований причисляются к этой области знания. Формальное определение морали, будь оно выработано, конечно, не заменит широких концептуальных определений и не отменит их; оно, в силу скудости своего содержания, совместимо с широким спектром объяснительных теорий, — за исключением тех, в которых понятие морали не содержит даже в неявном виде минимально необходимых признаков, составляющих ее специфику. Иначе говоря, принятие такого единого определения, признание его «правильным» не предполагает избрания в качестве «правильной» какой-то одной теории морали; единое определение позволило бы лишь минимизировать те расхождения, которые обусловлены неточной терминологией, и благодаря этому несколько сузить круг проблем (и соответственно их решений), традиционно относимых к ведению этики.

Почему мораль трудно поддается формальному определению?

Понятие морали (подобно многим другим) не имеет чувственно-наглядного коррелята, в отличие, скажем, от понятия «человек», которому предшествует предпонятийное представление об этом эмпирически наблюдаемом «объекте» с характерными для него отличительными признаками (морфологическими и поведенческими). Сколь бы разными ни были определения человека (как формальные, так и концептуальные), какие бы признаки ни принимались в качестве выражающих человеческую сущность, никогда (или почти никогда) не возникает сомнений и споров относительно того, к какому именно эмпирическому объекту относятся эти определения⁶. Что же касается понятия морали, то оно не опирается на какой-либо наглядный образ, оно вычленяет свой объект из синкретической реальности человеческого мира и в этом смысле «создает» себе объект. Когда два теоретика дают разные определения морали, то за этим не обязательно стоят теоретические расхождения в объяснении одного и того же феномена, нередко речь идет просто о разных понятиях, по-разному очерчивающих границы своего объекта. И если мы захотим выяснить, какое из множества разных по содержанию понятий, одинаково обозначаемых словом «мораль», является «правильным»,

то мы не сможем этого сделать путем соотнесения этих понятий с некой реальией, о которой «заранее известно», что она-то и есть «мораль» сама в себе.

Это не значит, разумеется, что понятие морали может наполняться тем или иным содержанием по воле теоретика. Понятия вообще возникают и формируются не случайно, а лишь тогда, когда в ходе познания обнаруживается нечто новое, не схваченное в его специфике уже имеющимися понятиями, — «новое» не обязательно в смысле «новообразования», но и в смысле открытия вполне сложившегося, однако прежде не замеченного или не осознанного в понятии явления. Вновь возникшее понятие может далее многократно меняться (при сохранении соответствующего слова) по мере уяснения и истолкования специфики первоначально вычлененного феномена или в связи с частичным переключением его на другие, смежные явления, а также вследствие широкой ассоциативности, характерной для обыденного сознания и живого языка.

Такой путь прошло и понятие морали. Само введение в оборот этого латинского слова (как и его греческого прототипа — «этика») связано, по-видимому, с недостаточностью традиционных, широко употреблявшихся уже в античности терминов, описывающих типы человеческого поведения и его регулятивы, прежде всего терминов *ethos* и *mores*, которым в русском языке более всего соответствует слово «нравы». В интегральном образовании, именуемом нравами, были замечены и отмечены особые виды поведения, направляемые особыми побуждениями, отличными от тех, которые диктуются обычаем или эгоистической «природой человека». Эти своеобразные способы поведения и побудительные мотивы, а также правила, нормы и ценностные образцы, требующие такого поведения и указывающие соответствующие ориентиры, были выделены (хотя и не очень четко) в отдельную сферу *морали*, или *нравственности*. Однако вопрос о том, в чем же конкретно состоит специфика морали, так и остается до сих пор без общепризнанного решения, несмотря на все богатство идей и теорий, выдвинутых и обоснованных на протяжении долгой истории моральной философии.

Таким образом, главное препятствие для выработки общезначимого, «позитивного» определения, схватывающего специфику морали, — в том, что дефинитору приходится иметь дело не с исследованием феномена морали, а с анализом многообразных понятий морали⁷, т.е., по сути, с концептуальными опреде-

лениями, через призму которых только и может рассматриваться этот феномен. Дать «формальное» определение — значит выявить то минимальное содержание, которое объединяет если не все эти понятия, то подавляющее большинство их. Это общее содержание замаскировано, а зачастую и искажено, разнообразными мировоззренческими напластованиями, последовательное аналитическое снятие которых является необходимым условием экспликации морали.

Следует выяснить, прежде всего, где локализована мораль, имеется ли какое-то органичное для нее, общепризнанное место пребывания. Согласно имеющимся трактовкам, мораль (в тех или иных ее ипостасях) обнаруживает себя в разных слоях бытия: в человеческом (индивидуальном) сознании и поведении, в божественном духе, трансцендентном мире, социальных отношениях, общественном сознании и т.д., причем обычно — сразу в нескольких из этих измерений. Нетрудно заметить, что практически во всех известных концепциях морали есть общий момент: это — признание индивидуально-духовной составляющей в качестве обязательного элемента морального феномена. Но является ли человеческий дух исконной, первичной обителью морали, или она появилась там в результате действия некоторых объективных факторов — природных, социальных, божественных? Или, может быть, она есть лишь образ, отблеск в душе чего-то высшего, вне- и надчеловеческого? Подобные вопросы относятся уже к философскому или научному истолкованию, объяснению того общепризнанного факта, что мораль пребывает в сознании (душе, психике) человека. Сам этот факт совместим по существу с любыми теориями морали, не противоречит им.

Но и человеческий дух — это целый мир, по-разному представленный и трактуемый в бесчисленных феноменологических описаниях и теориях. Каково место морали в этом духовном мире? Если использовать сравнительно новую (по историческим меркам) терминологию, можно сказать, что мораль безусловно принадлежит *ценностному* сознанию. И хотя деление между ценностным и познавательным отделами сознания в докантовской философии было лишь намечено (а у самого Канта приобрело вид различения практического и теоретического разума), ретроспективный взгляд позволяет обнаружить, что по существу все представления о морали как духовном феномене укладывались в ту понятийную схему, которая именуется сейчас «ценностным сознанием». Последнее включает в себя широкий на-

бор реалий, обозначаемых словами *цель, идеал, план, норма, правило, императив, оценка, интерес* и т.д. В этот ряд можно добавить и ключевое в данном контексте слово «ценность», но только если под «ценностями» понимать не *вещи* (конкретные или умопостигаемые), которые *являются ценными* — сами по себе или для человека, а *ценностные установки, ценностные ориентиры*, принадлежащие именно (и только) сознанию⁸.

Ценностный статус морали, очевидно, никем не подвергается сомнению. Вместе с тем в ценностном сознании принято выделять целый ряд и других «форм», или видов, кроме морали, например политическое сознание, правовое, эстетическое, религиозное... Да и без подобных классификаций непосредственно очевидно, что люди «ценят» много самых разных вещей и отличаются друг от друга своими «предпочтениями». Все эти разнообразные ценностные ориентиры — исключая мораль (и, в определенной мере, эстетические ценности) — легко идентифицируются и описываются в терминах обыденной психологии: я хочу или люблю то-то, имею склонность, испытываю добрые чувства или, напротив, питаю отвращение к тому-то... Конечно, объяснение этих склонностей или предпочтений (их истоков, способов формирования и пр.) могло быть и фактически было разным, но описывались они по одной схеме, все они укладывались в идентичные формы субъективно-психологических категорий, отличаясь друг от друга главным образом предметом ценностного отношения.

В этой системе представлений специфика морали, проявляющаяся вовне в особом роде поступках — бескорыстных, самоотверженных и т.п., — не могла быть адекватно схвачена и описана. Истолкование внутренних механизмов подобных поступков через привычные психологические понятия лишало эти поступки их специфики, поскольку их побудительные силы сводились к иным, неморальным побуждениям: либо к личному интересу, эгоистическому расчету и т.п. (в результате чего «бескорыстие» вообще представало как видимость или обман), либо же к любви, симпатии и пр. (в этом случае собственно моральный статус «бескорыстия» также весьма сомнителен). С другой стороны, признание подлинной специфичности движущих сил моральных поступков при невозможности описать их в категориях психологии ведет к депсихологизации внутренних механизмов морали, к замене их императивами «чистого разума» (Кант), понятием добра (Дж.Мур), осознанием «необходимос-

ти» тех или иных поступков и пр. Кроме того, кажущаяся необычность — с точки зрения традиционных психологических представлений — моральной мотивации, побуждающей человека действовать против собственных интересов, явилась, пожалуй, главным источником идеи о существовании в человеческой душе особого внепсихического феномена — «свободной воли», без которой подобные поступки представляются невозможными. Антипсихологический рационализм интерпретировал мораль как «научную теорию» (Локк, Лейбниц и др.), как «метафизику нравственности» (Кант). При таком подходе некоторые психологические особенности морали в ее реальном функционировании (например, «категоричность» морального требования) приобретали логический либо спекулятивно-метафизический смысл. Это не значит, что психология морали вообще упраздняялась, просто она рассматривалась как низший, «эмпирический» уровень «морального знания», а не как подлинный способ бытия морали.

Депсихологизация морали (в указанном понимании) ведет, таким образом, к тому, что интуитивно схватываемая современным культурным сознанием специфика моральных механизмов не находит общезначимого понятийного воплощения, она представлена большей частью в трактовке той или иной «партикулярной» метафизической концепции. На мой взгляд, для выявления искомой общезначимости нет другого пути, кроме обращения к психологической интуиции «обычного» человека — носителя морали, экспликации этого интуитивного представления в понятиях психологии. Труднее всего поддается такой экспликации специфическое *моральное чувство*, описываемое обычно в недостаточно специфичных понятиях «долга» и «одобрения». Впрочем, с подобными трудностями мы сталкиваемся при попытке описать любое человеческое переживание. Популярный пример, приводимый в современных трудах по философии сознания для иллюстрации этой проблемы, — невозможность дать адекватное понятийное описание «боли»: можно описать и объяснить физиологические механизмы этого переживания, но действительно понять, что такое «боль», может только тот, кто ее испытывал. Моральное чувство, кроме прямой ссылки на знакомое каждому моральному субъекту переживание, может быть охарактеризовано также косвенно — указанием на его «несхожесть» с другими психическими интенциями (хотение, желание, симпатию и пр.), т.е. несводимость к этим интенциям; на

его своеобразную «объективность» — в том смысле, что человек воспринимает его как нечто не совсем «свое», как исходящее от «внешнего» источника.

Другой компонент морали — это специфическая предметная направленность морального чувства, то есть содержание моральных требований и идеалов, описываемое уже вне психологического контекста. Большинство попыток определить мораль связано именно с выяснением особого содержания моральных ценностей, без учета психического механизма морали. Однако игнорирование моральной интенции не позволяет дать достаточно полное и верное (соответствующее общезначимой интуиции) определение, поскольку содержание моральных предписаний, как показал Кант, может частично или полностью совпадать с тем, что диктуется симпатией или склонностью. Тем не менее хотя это содержание и не является совершенно уникальным, оно все же достаточно специфично и в сочетании с моральной интенцией вполне определяет сущность морального феномена.

Если отказаться от предположения, будто существует некая внечеловеческая «абсолютная мораль», которая обеспечивает всеобщее единство моральных требований, то остается признать, что единственный способ выяснения общезначимого содержания морали — это анализ и обобщение реально существующих, сложившихся в «эмпирическом» сознании норм и оценок, которыми обыденная интуиция придает статус «моральных». Вследствие огромного разнообразия конкретных моральных установлений их общезначимое предметное содержание может быть выражено только крайне абстрактной формулой.

Очевидно, объектом собственно моральной оценки всегда являются межчеловеческие отношения, точнее, те ситуации, в которых интересы людей (внутри того или иного сообщества) оказываются взаимосвязанными. Реально применяемые критерии морально доброго или должного относятся только к таким ситуациям. Поэтому те определения, в которых критерий морально ценного увязывается с тем или иным отношением субъекта к «высшим ценностям», «историческому прогрессу» или Богу, не соответствует фактически принятому понятию морали (если только за этими псевдонимами не подразумеваются в конечном счете другие люди с их реальными «земными» интересами).

Предметное содержание морали в его предельно обобщенном выражении составляет то, что принято именовать «справедливостью» — в ее *распределительном* (разумеется, не только гру-

бо-экономическом) варианте. «Справедливым» в этом смысле является определенный «баланс» взаимозависимых интересов внутри того или иного человеческого сообщества. Моральная интенция направлена на установление (или восстановление) «справедливого» баланса, устранение «несправедливости». Сам критерий справедливости, разумеется, широко варьируется в социальном времени и пространстве. Но в своей исторической тенденции этот критерий приближается к требованию, чтобы при «расчете» такого баланса в любой конкретной ситуации моральный субъект рассматривал себя и других вовлеченных в эту ситуацию участников как существа, равноправные в своих жизненных притязаниях. Мне представляется, что из всех выработанных в моральной философии лапидарных формул, имеющих целью схватить суть эмпирически-всеобщего содержания морали, более всего приблизился к этой цели утилитаристский принцип «максимизации счастья» (взятый отдельно от его проповеднического и метафизически-натуралистического контекстов и от наивных попыток дать точный количественный расчет относительного «веса» разных видов счастья или блага).

Примечания

- ¹ Мур Дж.Э. Принципы морали. М., 1984. С. 37.
- ² См.: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2002.
- ³ К сказанному следует добавить, что в современных этических трудах лобой конкретно-научный подход к исследованию морали (например, социологический, психологический, не говоря уже о логико-лингвистическом) иногда именуют «формальным» на том основании, что он будто бы не ориентирован на исследование «содержания», под которым по существу понимается ценностное наполнение морали. В этом последнем случае имеет место недоразумение, истоки которого кроются в упомянутом выше смешении ценностного и познавательного контекстов, в неразличении моральных рассуждений и рассуждений о морали. Дело в том, что указанные науки исследуют (т.е. описывают и объясняют) или в принципе могут исследовать вовсе не только механизмы морали, закономерности ее становления, развития и функционирования, ее язык и логику, но и содержание моральных ценностей. Разве социология не описывает ценностные (в том числе моральные) ориентации различных социальных групп? Другое дело, что само это исследование в силу его научной специфики является (или должно быть) ценностно нейтральным, т.е. не выражающим ценностной позиции исследователя, и фактически именно по этому признаку «нейтральности» его и именуют формальным (вопреки исходному пониманию формального как «отвлеченного от содержания», «фиксирующего механизмы и закономерности»).
- ⁴ Сводку этих побочных значений слова «мораль» можно найти в книге О.Г.Дробницкого «Понятие морали» (М., 1974. С. 21).
- ⁵ Что такое мораль. М., 1988. С. 34.
- ⁶ Возможны лишь отдельные практические и теоретические казусы, когда обычного эмпирически-интуитивного представления о человеке оказывается недостаточным и требуется уточнить критерии принадлежности к человеческому роду (например: на какой стадии внутриутробного развития человеческий плод должен быть идентифицирован в качестве «человека», с вытекающими отсюда моральными и правовыми выводами? Или: какой вид ископаемых приматов знаменует собой переход от обезьяны к человеку?).
- ⁷ Следует еще раз отметить, во избежание терминологических недоразумений, что под *понятием морали* здесь имеется в виду не *моральная (ценностная) позиция*, а теоретическое представление о феномене морали; поэтому разные понятия морали могут существовать в рамках одной и той же моральной позиции, и наоборот — разные моральные позиции не исключают единого теоретического понимания морального феномена. Речь в данном случае идет о выяснении специфики этого феномена, а не об определении «правильной» моральной позиции.

8 В современной специальной литературе нередко проводят границу между «нормами» (или «нормативным сознанием») и «ценностями» («ценностным сознанием»). Безусловно, имеются контексты, где подобное разграничение оправданно, однако в данном случае этими различиями можно пренебречь и использовать выражение «ценностное сознание» в качестве родового, т.е. включающего в себя также и нормативные элементы. Такое словоупотребление тоже распространено достаточно широко.

**Универсальное и партикулярное
содержание морали, или как возможны специальные
нравственные обязанности?¹**

**Универсальность морали в этической теории
и в структуре живого нравственного опыта**

Среди характеристик морали как явления культуры и сегмента индивидуального сознания признак универсальности (всеобщности) занимает особое место в силу своего конститутивного характера. Для многих теоретиков именно универсальность принципов и универсализуемость суждений очерчивает ту сферу духовного и практического самовыражения человека, которую можно было бы назвать моральной стороной его жизни. И так как применение универсальных принципов немислимо без формирования абсолютно незаинтересованной, беспристрастной оценочной позиции, то пребывание индивида в моральном пространстве обусловлено его способностью абстрагироваться от различных форм партикулярных привязанностей и предпочтений, в которые каждый из нас погружен в силу индивидуального характера существования и включенности в систему социальных отношений. Таким образом, уже сама форма моральной рациональности делает их предметом остро критического рассмотрения. Однако если принять во внимание не только форму, но и содержание морали, идеал которой «устанавливает равенство людей как моральных личностей перед Абсолютом»², то партикулярные предпочтения и привязанности должны быть не только сброшены со счетов в порядке рассуждения о должном, но и попросту аннулированы как сомнительные с нравственной точки зрения. Исходя из этого, моральный долг следует понимать исключительно как обязанность в равной мере учитывать интересы любого другого человека, оказывать любому другому человеку равную помощь, демонстрировать равную заботу и т.д.

Конечно, в ходе фактического исполнения долга приходится отдавать предпочтение одним получателям помощи и заботы над другими. Это определяется невозможностью оказывать помощь сразу всем нуждающимся в ней, невозможностью пожертвовать временем или имуществом, а тем более жизнью, сразу в пользу всех, чьи страдания были бы смягчены посредством такой жертвы. Однако для сохранения беспристрастной позиции критерием выбора конкретного получателя должны считаться только характеристики той ситуации, в которой реализуется моральная обязанность, а не особые отношения, которые связывают того, кто ее реализует, с конкретным получателем. Такими характеристиками, например, могут быть различная степень неотложности получения помощи, различная ее эффективность в условиях, когда ресурсы и возможности ограничены. Однако при этом сохраняется общая посылка, в соответствии с которой на месте получателя помощи и заботы мог бы быть каждый, кого данная ситуация сделала бы приоритетным реципиентом.

Если приведенное выше, крайне абстрактное, но вполне прозрачное рассуждение принять в его полноте, то мы столкнемся с тотальной проблематизацией целого ряда нравственных обязанностей, которые принято называть «специальными» или «партикулярными». Как выражение безнравственной пристрастности могут предстать в этом случае и семейные, и дружеские, и коммунальные, и даже гражданские обязанности, приняв во внимание, что гражданство определяет не просто факт включения в политические отношения, но и принадлежность индивида к локальному политическому сообществу. Во всех этих случаях предполагаются определенные преференции отдельным лицам, оправдываемые не ситуативными ограничениями получения помощи и заботы, а неким дополнительным качеством самих этих лиц, качеством, которое возникает из особых межлических отношений. Уровень перечисленных преференций различен, различен и характер отношений, однако в любом случае выбор именно этих получателей помощи в качестве приоритетных может восприниматься как нечестный по отношению к тем людям, которые не являются членами семьи данного человека, его друзьями, земляками, соотечественниками или согражданами.

Кстати, подобный ход мысли может воспроизводиться в рамках самых разных традиций моральной философии. Так, обратившись к христианской теологической этике, мы увидим, как идея равенства всех людей, как творений единого Создателя, преоб-

разуется в призыв к аннулированию этнокультурных («нет уже иудея, ни язычника» (Гал. 3:28)) и семейно-родовых предпочтений («Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер..., тот не может быть Моим учеником» (Лук. 14:26)). Подобную линию рассуждения можно вывести и на утилитаристской основе. Ведь императив обеспечения наибольшего количества счастья наибольшему количеству людей, дополненный замечанием И.Бентама о том, что «каждый должен считаться за одного человека и никто — более, чем за одного», вне каких-либо дополнительных соображений делает морально сомнительными аккумулярованные ресурсы для обеспечения хороших стартовых условий своему ребенку, первоочередное спасение супруги в опасных обстоятельствах или приоритетную финансовую помощь другу. Схожим образом и деонтологическая этика индивидуальных прав допускает целостное аннулирование партикулярных предпочтений и специальных обязанностей.

Вместе с тем живой нравственный опыт построен таким образом, что специальные обязанности играют в нем одну из центральных ролей. Их исполнение понимается как исполнение именно нравственного долга, как непосредственное воплощение моральных добродетелей, требующее контроля над собой, значительных усилий и определенных жертв, хотя степень одобрения и похвалы в данном случае оказывается не столь значительной, как в ситуациях проявления альтруизма к тем людям, которые не находятся с данным человеком в специальных отношениях. Если же специальные обязанности, в особенности семейные или дружеские, не исполняются, то это оказывается основанием для гораздо более жесткого осуждения, в сравнении с нарушением универсального долга перед любым представителем человеческого рода. При этом объем партикулярных обязанностей воспринимается как заведомо превосходящий границы обязанностей универсальных, несмотря на то, что ущемление интересов тех, кто не включен в круг привилегированных получателей помощи и заботы, совершенно очевидно. То есть структура понимания морального долга в живом опыте нравственной оценки соответствует не модели бесконечного по своему диаметру круга равноправных субъектов нравственного отношения, а скорее системе концентрических кругов, в которых большая удаленность от центра означает уменьшение объема и первоочередности исполнения обязанностей.

Подобное соотношение универсальных и партикулярных элементов морали в рамках греко-римской этической традиции реконструировал А.Макинтайр, опираясь на тексты Цицерона. Всеобщий высший закон, конституирующий единый полис богов и людей, предписывает, прежде всего, исполнение первоочередных обязанностей в рамках семьи, общины, государства, и лишь в последнюю очередь — воплощение *caritas* по отношению к любому человеку. Последняя (*caritas*) представляет собой довольно бедное по нормативному содержанию понятие и состоит всего лишь в передаче нуждающемуся доли, которая без вреда для общины может быть выделена из тех вещей, что находятся в ее владении и не определены как чья-то собственность³. Однако эта структура не является специфически античной. В несколько модифицированном виде она и сегодня сохраняется в качестве преобладающей посылки нравственной практики, даже несмотря на отчетливые декларации этического универсализма в идейно-ценностном основании культуры Запада — христианстве.

Таким образом, этическое теоретизирование и нравственная практика оказываются принципиально несогласованными в вопросе о содержании моральных требований. Для человека, сохраняющего интерес к обобщениям ценностно-нормативных оснований культуры и одновременно чувствительного к разрывам между теорией и практикой, такая несогласованность представляет собой трагическую дисгармонию, требующую если не немедленного устранения, то хотя бы серьезного исследования. Наиболее простым путем решения этого вопроса могла бы стать тотальная ревизия нравственного опыта, упомянутая выше. В этом случае получение морального статуса партикулярными предпочтениями и привязанностями можно было бы интерпретировать как результат некорректного применения моральной лексики, как следствие нежелания очистить свод моральных предписаний от атавистического содержания. Как только требуемая чистка произойдет, моральные обязанности можно будет связывать исключительно с универсальным альтруизмом, не знающим групповых, этнических и национальных границ. В рамках индивидуального нравственного опыта такое преобразование может выразиться через подвиг морального отречения от всего частного и служения человечеству в лице любых его представителей. В рамках социальной этики, имеющей отчетливо выраженные дисциплинарные черты и связь с принудительными социальными структурами, оно потребовало бы глобальной ре-

конструкции общественных институтов при помощи политического воздействия или моралистической проповеди. При этом, конечно, оказывается неизбежной утрата семьи и территориального государства, по крайней мере в том виде, в котором мы привыкли их себе представлять.

Однако существует и другой возможный выход из обрисованной выше коллизии. Наличный опыт партикулярных нравственных обязанностей может быть подвергнут не коренному пересмотру, а корректному теоретическому оправданию, которое, оставляя место для частичной критики его содержания, не требовало бы полного перерождения общества и человека. Ведь вполне возможно, что к крайне абстрактному первоначальному рассуждению об этическом универсализме следует добавить аргументы, которые снимут его прямолинейную категоричность. Формулирование и критический анализ таких аргументов и являются задачей данной статьи.

Предварительные соображения: специальные обязанности и принцип добровольности

Однако прежде чем можно будет обратиться к анализу доводов, призванных продемонстрировать, что исполнение специальных обязанностей не приводит автоматически к несправедливому распределению помощи и заботы, следует рассмотреть вопрос, позволяющий глубже проникнуть в природу самих этих обязанностей. Это вопрос о том, в какой мере специальные обязанности, если они все же существуют, можно считать укорененными в свободном индивидуальном выборе нравственного субъекта. От его разрешения на данном этапе исследования будет зависеть доказательная сила некоторых аргументов, которые призваны опровергнуть предполагаемую нечестность (несправедливость) специальных обязанностей с точки зрения этического универсализма.

Главным доводом волюнтаристов, считающих необходимым формальное или неформальное согласие индивида на принятие специальных обязанностей, является защита автономии нравственного субъекта. В противном случае независимый от воли человека факт (факт рождения в какой-либо институционально организованной социальной среде) может повлечь за собой нормативные последствия, требующие от него дополнительных жертв

и усилий. А это было бы формой принуждения к исполнению определенной социальной роли, схожей с «насильственной вербовкой», применявшейся в давние времена по отношению к морякам (М.О.Хэрдимон)⁴. Таким образом, стремление видеть в различных специальных обязанностях не продукт природного или социального диктата, а свободные избранные обязательства вдохновляется теми же эмоциями, что и борьба с расовыми, религиозными и классовыми предрассудками, основанными на факте рождения. «Специальные обязанности, — пишет С.Шеффлер, характеризуя волонтаристскую позицию, — могут казаться угрожающими нашей способности к самоопределению — способности определять, кем в социальных терминах мы являемся». Вместе с тем «возможность влиять на собственную социальную идентичность посредством личного выбора является чем-то таким, в чем большинство из нас глубоко заинтересовано и что кажется нам важнейшей предпосылкой тех форм человеческого процветания, к которым мы стремимся»⁵.

Способом согласования специальных обязанностей и индивидуальной автономии для волонтаристов становится аналогия с ситуацией обещания (или контракта). Ведь контрактные отношения характеризуются как селективностью (обязательство касается конкретного человека или группы лиц), так и добровольностью. Конечно, эта аналогия не может быть абсолютно прямой, поскольку лишь в редких случаях специальные обязанности порождаются актом одномоментного, легко фиксируемого согласия, своего рода подписью на контракте. Однако это не смущает исследователей, использующих ее в качестве модели. К примеру, Д.Джеске, провозгласив, что морально связывающие отношения между людьми никогда не могут быть «не избранными» (*unchosen*), вводит концепцию «нерефлектируемого» или «растянутого во времени» выбора⁶. Таким образом, волонтаристское понимание специальных обязанностей чаще оперирует понятием косвенного, неформального согласия, которое выражается в сознательном стремлении поддерживать определенные отношения и пользоваться различными благами, порождаемыми ими⁷.

Однако строго волонтаристское описание генезиса специальных обязанностей оказывается довольно проблематичным. Прежде всего, оно не охватывает всех случаев, когда мы сталкиваемся с этим явлением. Некоторые семейные и патриотические обязанности в том виде, как они представлены в рамках существующих нравственных практик, никак не могут быть про-

интерпретированы в качестве результата произвольного выбора. Наиболее ярким примером служат обязанности по отношению к родителям (а также к братьям и сестрам), которые в отличие от обязанностей перед детьми и супругами даже внешним и искусственным образом несводимы к акту согласия на их приобретение. Если мы допустим, что помощь детей родителям обусловлена сознательным желанием продолжать получение благ родительской заботы в течение периода детства, то это будет невозможным в силу непреодолимой специфики детского возраста. Ведь до определенного момента ребенок не может выражать согласия на сохранение отношений с родителями, а затем оказывается лишенным автономии «заложником» своего предыдущего участия в них. Если же мы примем модель прямого согласия на оказание помощи, которое демонстрируется при достижении сознательного возраста, то окажемся на грани нарушения рефлексивного равновесия между нравственной практикой и философским теоретизированием о ней.

Однако так ли уж обязательно подобное нарушение, исходящее из принципа добровольности? Да и является ли сам этот принцип достаточным основанием для отклонения нравственных обязанностей? Серьезным возражением в данном случае может стать простое указание на то, что обязанности, возложенные на нас как на представителей человеческого рода, также не нуждаются в нашем фактическом их одобрении. В кантианской традиции этической мысли они характеризуются, конечно, как свободно избираемые, но не эмпирическим субъектом, способным давать или не давать определенные обещания в зависимости от наличных склонностей и особенностей характера, а воображаемым, беспристрастно рациональным субъектом. И свободный выбор этого рационального субъекта становится основанием для обязательного подчинения моральным нормам каждого существа, которое по рождению и воспитанию является человеческим. Сходным образом и некоторые специальные обязанности могут рассматриваться как хотя и не избираемые нами, но сохраняющие при этом свою обязывающую силу в отношении тех, кто фактом рождения оказался в определенном отношении с определенными людьми. В таком случае они выступают как нормативная данность, которая в некоторых конкретных ситуациях может подвергаться рефлексивной процедуре, способной сделать их рационально неприемлемыми. Так обязанности по отношению к родителям формируются фактом

рождения и произвольного включения в систему отношений помощи и заботы. При этом существует ряд условий, которые в позднейшем могли бы устранить или значительно ослабить эти обязанности. Например, систематическое внутрисемейное насилие или унижение. Однако сохранение рациональной приемлемости специальных обязанностей зависит в данном случае не от прямого или подразумеваемого согласия субъекта и не от его личной способности ценить семейные отношения⁸.

Таким образом, мы установили, что волонтаристское понимание специальных обязанностей не охватывает весь их спектр, а значит аргументы, направленные на доказательство их моральной оправданности не могут исходить из «аналогии обещания» и контрактного понимания отношений, порождающих такие обязанности.

Оправдание специальных обязанностей через их вытеснение в область сверхдолжного

Первым вариантом рассуждения, призванного отклонить обвинение специальных обязанностей в пристрастном и нечестном характере, является аргумент, который построен на основе их вытеснения в область сверхдолжного (*supererogation*). При этом конфликт между универсальными обязанностями по отношению к любому представителю человечества и предпочтениями семейного, дружеского или гражданского характера снимается за счет значительного сокращения объема моральных предписаний. Тогда видимые потери в помощи или заботе со стороны других людей, характеризующие положение того человека, который не состоит в отношениях, порождающих специальные обязанности, попросту не воспринимаются в качестве реальных потерь, поскольку данный человек и не мог правомерно рассчитывать на помощь и заботу в данной ситуации.

Именно так может быть охарактеризована позиция современной либертаристской этики по отношению к распределению ресурсов между членами определенного сообщества. Исходные посылки вытеснения специальных обязанностей в область сверхдолжного могут быть как утилитаристскими, так и деонтологическими. В тех случаях, когда основанием служит концепция личных прав, то фокус рассуждения смещается в сторону неотъемлемого права владельца определенных ресурсов на

законное обладание и распоряжение ими. Если какая-то ответственность понимается как неотъемлемая часть личности (и значит, не может превращаться в средство для решения общественных проблем), а все личные качества и их социально значимые результаты воспринимаются как индивидуальная собственность (и значит, исключают недобровольное участие в перераспределении), то произвольная передача ресурсов от одного человека к другому всегда будет справедливой, если она не включала в себя кражу, обман или насилие. Отталкиваясь от этой посылки, Р.Нозик определяет либертариистское отношение к семейным и дружеским специальным обязанностям. С его точки зрения, только шаблонные и неисторичные дистрибутивные модели превращают семейные или дружеские предпочтения в несправедливые. Но если критерии оценки справедливости распределения сами носят характер нешаблонных и историчных, то передача полученных законным путем ресурсов в пользу друга или члена семьи оказывается вполне справедливой⁹.

Схожее понижение планки универсальных требований морали может происходить на основе утилитаристского варианта либертариизма в том виде, в каком он представлен в работах Ф. фон Хайека. Последний опирается на разграничение «морали» в собственном смысле и «естественной морали», носящей инстинктивный характер. «Естественная мораль», построенная на основе единства конкретных целей, воплощение которых ведет к видимым полезным результатам, господствует в небольших примитивных группах («малых союзах», «малых стадах», «племенных обществах»). Она опирается на инстинктивные механизмы солидарности и альтруизма по отношению к соплеменнику. Приходящие ей на смену «моральные традиции» связаны с формированием «расширенного порядка человеческого сотрудничества», то есть такой формы взаимодействия индивидов, при которой они могут обслуживать жизненно важные потребности друг друга, не опираясь на тесные личные связи родства и совместной жизни. Правила «расширенного порядка» носят всеобщий и абстрактный характер и имеют форму запретов, то есть устанавливают пределы индивидуальной свободы. Они касаются честности, соблюдения договоров, гарантий собственности, упорядочения обмена, конкуренции и получения прибыли, а также исключения насилия. Именно они обеспечивают экономическую эффективность современной социальной системы, позволяют сохранить существование такого большого количества людей, населяющих землю¹⁰.

Однако «расширение сферы морального кодекса неизбежно несет с собой ограничение его содержания»¹¹. Любое требование запретить пристрастное использование ресурсов в таком случае является попыткой возродить атаквистическое содержание морали. Это оказывается прямым путем в бездну экономической неэффективности и в ад тоталитаризма. Именно поэтому в приоритетном использовании собственности для нужд членов семьи или локального сообщества нет ничего, что ущемляло бы права остальных представителей человечества. Обеспечение высокого материального положения индивида усилиями его родителей воспринимается Ф. фон Хайеком как норма, тогда как стремление обеспечить такое же положение своему ребенку с помощью организационных структур общества и на основе идеи фундаментального общечеловеческого равенства — как явная аномалия¹².

Хотя аргументация либертаристов против восприятия партикулярных предпочтений в качестве глубинно несправедливых касается в основном вопросов распределения материальных ресурсов, она может быть выведена и на более общий уровень. Помощь и забота, оказываемые людьми друг другу, могут трактоваться именно в категориях передачи и приема ресурсов, поскольку они могут быть выражены через такие понятия, как израсходованное время и потраченные усилия. Вместе с тем, на наш взгляд, либертаристские послышки не позволяют выполнить задачу корректного обоснования специальных обязанностей. Во-первых, они рассматривают их как зависящие исключительно от свободного выбора индивидов, что, как было уже показано, не соответствует их природе. И во-вторых, что гораздо более важно, они полностью лишают специальные обязанности морально обязательного характера. С точки зрения либертаризма цицероновская схема нормативных концентрических кругов попросту немыслима. Конечно, круг универсальных обязанностей здесь так же слаб, как и у Цицерона, и даже гораздо слабее, но разграничения внутри этого круга теряют всякую обоснованность. Так отец, друг или представитель локального сообщества оказывается вполне оправданным с точки зрения бедных по содержанию универсальных правил морали, когда он оказывает предпочтительное внимание своим детям, друзьям, землякам или соседям, но он был бы оправдан и в том случае, если бы отказался от этого, используя время, усилия и материальные ресурсы для собственного развлечения, филантропических акций или расширения собственного «дела».

Непосредственное выведение специальных обязанностей из универсального принципа индивидуальных прав

Иной вариант апологии специальных обязанностей можно найти у А.Гьюирта, который избирает самый прямой путь совмещения партикулярной и универсальной нормативности. С его точки зрения любые попытки решить эту задачу через указание на внешнее (extrinsic) и инструментальное отношение специальных обязанностей к исполнению универсальных принципов морали являются полумерами. Только внутренняя (intrinsic) аргументация, позволяющая показать, что специальные обязанности могут быть непосредственно выведены из всеобщих требований морали, способна снять с них обвинения в нечестном характере и утвердить их нравственный статус. Именно поэтому А.Гьюирт отклоняет утилитаристские основания обсуждения проблемы специальных обязанностей. Ведь в их рамках партикулярные предпочтения никогда не будут восприниматься как «правильные или ценные сами по себе», а только как средство для максимизации суммарной полезности. И хотя деонтологические, кантианские основания также оставляют лазейки для внешнего способа оправдания предпочтений в пользу членов семьи, друзей или соотечественников, именно в рамках этики индивидуальных прав, по мнению А.Гьюирта, сохраняется возможность для подтверждения того, что «некоторые виды этического партикуляризма морально необходимы и принудительны и это является вопросом их внутренней ценности»¹³.

С первого взгляда может показаться странным, как вообще моральный принцип, гласящий, что права должны быть равным образом распределены между всеми актуально и в возможности существующими лицами, способен предоставить оправдание предпочтительному (а значит, неравному) отношению к некоторым индивидам. Однако, как считает А.Гьюирт, это недоразумение рассеивается, если принять во внимание, что принцип равных и неотъемлемых прав личности определяет не только действия индивидов во исполнение их обязанностей, но и некоторые виды социальных правил и институтов. В итоге может оказаться, что требование защиты свободы и благосостояния будет прямо обращено скорее на характер и структуру этих правил и институтов, чем на действия отдельных лиц. В этом случае исполнение норм и деятельность в согласии со структурой

институтов могут приводить к правомерному нарушению (infringing), но не к попранию (violating) конкретных прав, поддерживаемых универсальными принципами морали¹⁴.

В отношении института семьи с ее преференциальным характером эта логика получает следующий вид. Если каждый человек имеет право на свободное самовыражение, то все мы имеем право также и на создание добровольных ассоциаций, не нарушающих общечеловеческие права других лиц. Это в свою очередь порождает право охранять их деятельность от внешнего вмешательства. Тогда семья, как подобного рода ассоциация, которая служит целям усиления общей способности к деятельности входящих в нее партнеров, будет оправдана в своих институционально необходимых партикуляристских проявлениях¹⁵. В отношении политического сообщества, разделяющего представителей человечества на граждан и неграждан, рассуждение может быть построено следующим образом. Минимальное по своим функциям государство как чисто управленческая структура оказывается необходимым для поддержания права на свободу и благосостояние. При этом «государственные функции могут быть эффективными только в отношении лиц, которые физически присутствуют на определенной ограниченной территории»¹⁶. Поэтому, во-первых, равенство личных прав может быть гарантировано только множеством таких государств, во-вторых, действие универсальных принципов должно быть частично ограничено институтом гражданства. Сходным образом право на свободу требует существования не только минимального государства, но и «демократического государства гражданского участия», которое также ограничено по кругу членов.

Обрисованная выше попытка прямого обоснования внутренней моральной ценности специальных обязанностей на основе их вывода из универсального принципа равных прав, несмотря на привлекательность самого замысла, имеет отчетливо выраженные недостатки. В том, что касается обязанностей семейных, фокус рассуждения А.Гьюирта смещается, как и в либертаристской теории, на моральную допустимость семейных преференций. Что же до их обязательности, то она оказывается мыслимой только на контрактной основе, в рамках добровольного вступления в свободную ассоциацию семейного типа. Однако, как мы уже установили, семейные обязанности в целом ряде своих проявлений носят совсем не контрактный характер.

Обсуждение же коммунальных и гражданских обязанностей, хотя и сосредоточено одновременно на их моральной допустимости и обязательности, явно демонстрирует отступление от собственных исходных посылок. Прямое выведение этического партикуляризма из этического универсализма требовало, по А.Гьюирту, такого рассуждения, в котором партикулярное не было бы всего лишь средством для реализации универсальных принципов, но имело бы собственную независимую ценность. Однако приведенная выше аргументация оказывается внешней, а не внутренней. Только фактические ограничения возможностей управленческой деятельности заставляют принять необходимость предпочтительного отношения к согражданам. Таким образом, сам ход обсуждения проблемы специальных обязанностей в работе А.Гьюирта, на мой взгляд, показывает, во-первых, что стремление напрямую обосновать этический партикуляризм на основе универсального принципа равных прав является завышенной теоретической претензией и, во-вторых, что косвенные или внешние способы его обоснования требуют более пристального внимания и развернутого анализа.

Специальные обязанности как внешнее условие реализации универсальных принципов морали

Если партикулярные обязанности, сопровождающиеся предпочтительным отношением к конкретным лицам, рассматривать во вспомогательно-инструментальном значении, то их оправданность и обязательность будут определяться мерой тех уступок реальности, которые необходимы для воплощения нравственных ценностей. Философское рассуждение в этом случае следует сознательно перенести из области чистого анализа ценностей и норм в область их соотнесения с ограниченными возможностями человека.

Первым доводом подобного рода является тезис о том, что нравственный опыт универсальных обязанностей не может состояться без предварительной включенности в обязывающие отношения партикулярного характера. В таком случае ситуативные противоречия между партикулярными предпочтениями и идеей общечеловеческого равенства служат неизбежной платой за неявную, но постоянно существующую поддержку универсальных принципов морали со стороны эмоций и переживаний,

складывающихся исключительно в семейном или коммунальном (то есть партикулярном) контексте. Вне семейных или подобных им отношений заботы, сострадания и совместной радости нельзя представить себе, каким образом могли бы сформироваться стремление к учету интереса другого человека и, что не менее важно, способность идентифицировать этот интерес. Х.Лафолетт использует для иллюстрации такого отношения две очень контрастных метафоры: невозможность игры в футбол при незнании общего принципа игр или невозможность помочь человеку с сердечным приступом при незнании того, что у людей есть сердца и они могут давать сбои¹⁷.

Рассуждение Х.Лафолетта можно вывести и на более общий и абстрактный уровень. Возможно, что вопреки прямому смыслу заповеди «возлюби ближнего как самого себя» мы генерализуем не столько естественную любовь к самому себе (слишком уж отличны взаимоотношения человека с самим собой и его отношения с другими), но именно те переживания и модели действия, которые сформировались в микроконтексте интимных сообществ. При этом может оказаться, что подобные сообщества не могут (опять же в силу фактических ограничений) существовать вне отчетливых распределительных предпочтений. Тогда такие предпочтения уже нельзя трактовать как простые проявления пристрастности.

Однако указание на необходимость предварительного опыта партикулярных предпочтений для осознания и воплощения универсальных обязанностей касается в большей мере семьи, отчасти локальных сообществ и в меньшей — политического сообщества, которое не является интимным по определению. Поэтому здесь потребуются другие аргументы. Часть их, как и у А.Гьюирта, связана с ограниченными возможностями организационно-управленческого механизма справедливого общества. К примеру, Дж.Уолдрон воспроизводит уже известное нам разграничение принципов, раскрывающих содержание самой справедливости, и принципов, определяющих институты, управомоченные их воплощать. Моральные принципы второго рода характеризуются им как чувствительные к фактическим ограничениям администрирования. Главным таким ограничением Дж.Уолдрон, следуя И.Канту, считает невозможность разрешения конфликтов, угрожающих индивидуальной безопасности и установленной системе собственности, без очерчивания точного круга возможных конфликтующих сторон. Предельно широ-

ким кругом в этом отношении являются люди, охваченные деятельностью территориального государства¹⁸. Без указания на это ограничение стремление Дж.Ролза рассматривать базисную структуру справедливого общества в качестве замкнутой распределительной системы, изолированной от других обществ¹⁹, превратилось бы в простое аннулирование этической значимости всех остальных представителей человечества²⁰.

Вместе с тем фактические ограничения возможностей социально-политического администрирования, как и любые другие эмпирические условия человеческой деятельности, не гарантированы от будущих изменений социальной реальности. Более того, степень их преодолемости и в настоящий момент оценивается по-разному. Некоторые исследователи отзываются о них как о несущественных, а значит, предпочтения, которые мы (как отдельные индивиды и как государственная система распределения благ) оказываем своим согражданам, превращаются в необязательные и несправедливые²¹. Именно поэтому невозможность существования универсальной социально-политической системы, строго соответствующей всеобщим принципам морали (прежде всего принципам равенства и справедливости) требует дополнительного и более детального подтверждения.

Такое подтверждение пытаются получить те исследователи, которые видят корень ограничений социально-политического администрирования не просто в пределах возможностей управленческих механизмов, а в особенностях работы универсальных принципов морали в качестве мобилизующей и интегрирующей силы. Ведь любое эффективное управление большими массами людей всегда опирается на достаточную поддержку со стороны управляемых. Только глубокая идентификация граждан со своим политическим сообществом делает его устойчивым и сплоченным. Именно она позволяет преодолеть эгоистические устремления, когда требуются серьезные жертвы ради общего блага или общей свободы. Но если речь идет не о единичных случаях морального служения и морального героизма, то слово «общий» понимается в некоем партикулярном контексте. Оно относится к какому-то объединению людей, границы которого вполне определены, к polis'у, к patria или в, крайнем случае, к родной стране. Для того, чтобы массы могли пойти на лишения и даже на смерть, должно существовать чувство общего предприятия, реализуемого в совместной деятельности.

Поэтому очень маловероятно, как замечает Ч.Тэйлор, чтобы роль ведущего фактора ненасильственной мобилизации с той же самой эффективностью могла бы исполнить «аполитическая преданность универсальным принципам, которые защищали стойки и которые являются центром современной этики прав»²². Отсюда следует, что социальное воплощение универсальных предписаний морали естественно лимитируется существованием сообществ, связанных узами патриотизма, вне которых невозможно какое-либо преобразование, а может быть и упорядоченное существование общества. Этим тривиальным фактом предопределяется необходимость такого взаимодействия партикулярных и универсальных, или, словами А.Бергсона, «закрытых» и «открытых» элементов морали, при котором «первые передают вторым нечто от своей принудительной силы; вторые распространяют на первые немного своего аромата»²³.

Все приведенные выше косвенные аргументы в пользу специальных обязанностей имеют вполне очевидную силу, хотя не претендуют на прямой вывод из универсальных принципов морали и зависят от меняющейся эмпирической реальности человеческого существования. Они не содержат внутренних противоречий, как это наблюдалось в рассмотренных ранее способах обоснования партикулярных элементов моральной нормативности. Однако если в ходе обоснования родительского, сыновнего или гражданского долга опираться только на них, то на повестку дня снова встанет тотальное переосмысление существующей нравственной практики, способное разрушить те самые отношения, на которых базируется система специальных обязанностей человека. Ведь в том случае, когда партикулярные обязанности понимаются лишь как вынужденное средство для конечной реализации обязанностей универсальных, то и партикулярные межчеловеческие связи должны восприниматься как навязанные обстоятельствами ограничения морального субъекта. Тогда Любовь к Родине существует не ради Родины, но лишь как необходимый субститут альтруистической любви к человечеству. Равным образом любовь к ребенку или родителям приобретает черты явления обусловленного и вспомогательного в том же смысле, как рутинная и тяжелая подготовительная работа может быть обязательной предпосылкой позднейшего художественного творчества.

Все это, во-первых, не слишком соответствует тому опыту этического партикуляризма, который призвано обосновать, что отчетливо зафиксировано Б.Уильямсом в связи с анализом си-

туации, в которой перед индивидом стоит выбор: спасти в случае смертельной опасности собственную жену или любого другого человека из числа находящихся в том же угрожающем положении. Рассуждение о допустимости спасения жены «обеспечивает действующее в данной ситуации лицо одним излишним вопросом: кто-либо (например, его жена) мог бы надеяться, что его полностью развернутая мотивация состояла бы в том, что это его жена, а не в том, что в ситуации подобного рода морально допустимо спасение собственной жены»²⁴.

Однако кроме искажения живого нравственного опыта такое обоснование подспудно влечет его разрушение. Понимание того, что партикулярные связи имеют отчетливо инструментальный характер, ведет к отчуждению человека от ценимых им отношений с другими людьми, а то, в свою очередь, делает невозможным сохранение исходного качества межличностных взаимосвязей. Конечно, рассуждение о досадных, но непреодолимых ограничениях универсального нравственного долга можно понимать как сугубо теоретическую конструкцию, а не как реальный ход мысли решающего и действующего индивида. Но тогда оно превратится в истину, требующую прикрытия со стороны «благородных вымыслов», таких как полезная фикция семейной любви, полезная фикция дружеского участия, полезная фикция патриотизма и т.д. Однако применение этого старого платоновского приема в ходе установления связей между нравственной практикой и моральной теорией было бы самоубийственным для последней. Разве может моральная философия нарушать фундаментальные принципы самой морали, прибегая ко лжи?

Обоснование внутренней ценности специальных обязанностей в перфекционистской этике добродетелей

Ликвидировать разрыв между теоретическими описаниями партикулярного нравственного опыта и самим этим опытом может только такая теория морали, в которой специальные обязанности получают самодостаточный статус. Тот статус, о котором вел речь А.Гьюрт и обосновать который оказалась не в силах его собственная теоретическая конструкция. Самым простым способом достичь этой цели было бы обращение к интуитивистской аргументации. Универсальные принципы морали, равно как и обязанности, которые не являются долгом по отно-

шению к любому человеческому существу, могут пониматься как две независимо фиксируемые ценностные интуиции, проявляющие в определенных ситуациях свою несовместимость. Однако обращение к интуитивистской модели резко увеличивает риск ничем не оправданной произвольности при определении содержания наших обязанностей и их взаимных приоритетов в ситуациях конфликта ценностей. Тогда морально-философское теоретизирование будет в высшей степени подвержено тем недостаткам, которые ярко обрисовывает А.Макинтайр по отношению к кружку интуитивистов, сложившемуся вокруг Дж.Э.Мура: «Эти люди полагали, что идентифицируют присутствие некоего... свойства, которое они называют «благом», но на самом деле... они лишь выражали свои чувства и установки, маскируя выражение предпочтения или прихоти интерпретацией своей собственной речи и поведения»²⁵.

Поэтому в случае с партикулярными элементами морали следует придерживаться стратегии, отличной от чистого интуитивизма. Для этого потребуется установить особый статус тех предпочтений, которые находят выражение в специальных обязанностях, на фоне сугубо эгоистических и сугубо альтруистических мотивов нашего поведения. Исследовательский поиск в этом направлении неоднократно осуществлялся в коммунитаристской социально-этической мысли. И его исходным моментом было предположение о том, что противостояние универсальных принципов морали является безоговорочным только по отношению к непосредственно эгоистическим проявлениям человеческого естества. Вместе с тем наряду с последними существуют лишённые всеобщности, не эгоистические и при этом имеющие решающую индивидуальную ценность жизненные проекты или приверженности (commitments). Они являются не простым выражением желания и склонности, но конститутивным элементом личной идентичности. Вне их деятельного осуществления жизнь человека попросту теряет смысл, а личность распадается. Естественно, что соотношение таких приверженностей с универсальными принципами морали не может быть точно таким же, как и у простых проявлений индивидуальной способности желания, ситуативных интересов и жизненных планов. Например, с точки зрения Б.Уильямса, утилитаристски мыслящий деятель не мог бы принимать их в расчет при анализе условий совершения поступка наравне с любыми другими подлежащими удовлетворению предпочтениями²⁶.

Отношения, порождающие специальные обязанности, сопровождаются именно такими глубокими антиэгоистическими приверженностями. Можно сказать, что именно их присутствие и делает этический партикуляризм темой, возможной к обсуждению в философии морали. Эта позиция наиболее отчетливо выражена М.Сэнделом: «Приверженности и убеждения, чья моральная сила состоит частично в том факте, что жизнь в соответствии с ними неотделима от понимания себя в качестве особой личности — в качестве члена этой семьи, этого сообщества, этой нации или народа,... есть нечто большее, чем ценности, которые я имею случайно, или цели, достижению которых я отдаюсь в какой-то момент. Они идут дальше обязанностей, которые я принимаю на себя добровольно, и «естественного долга» (natural duties) по отношению ко всем человеческим существам»²⁷.

Однако на этом этапе обоснования специальных обязанностей в коммунитаристской мысли не совсем понятно, какие из глубоких приверженностей действительно порождают партикулярное моральное долженствование, а какие — нет. Здесь может оказаться очень контрастным пример С.Шеффлера, в котором фигурирует амбициозная юная эмигрантка, стыдящаяся отношений с преданными ей родителями, но бесконечно высоко оценивающая свои контакты с тщеславным и самовлюбленным одноклассником²⁸. Вполне может быть, что именно второй тип отношений в данном случае и задает параметры личной идентичности юной леди. Однако вряд ли в этом случае можно всерьез говорить о моральных обязанностях. Ведь и сам М.Сэндел выделяет два возможных изъяна в концепциях человеческого Я: считать его заданным предварительно любому жизненному проекту как свободно избираемому и считать его состоящим из всех возможных проектов и желаний, которые в нем зарождаются²⁹.

Для М.Сэндела, как известно, решающим обстоятельством, которое придает глубоким личным приверженностям статус конститутивных и санкционирует этический партикуляризм, является наличие единой истории, которую «обремененные» (encumbered) индивиды разделяют друг с другом. Интерпретация данной истории превращается в рефлексивное понимание границ и структуры собственного Я и его специальных обязанностей³⁰. Но, как известно, совместная история существует и у шайки бандитов, и у сообщества надзирателей ГУЛАГА. Это простое наблюдение требует значительно усложнить рассуждение об этическом партикуляризме.

Если совместная история может порождать моральную обязанность предпочтительного отношения к тем, кто разделяет ее с нами, то эта история должна иметь дополнительные квалифицирующие признаки. Так Т.Гурка считает подобным признаком то обстоятельство, что это должна быть история такого взаимодействия между людьми, которое приносит пользу неким третьим лицам (в самом крайнем случае, история совместного претерпевания зла или притеснения)³¹. Ограничения, фиксируемые Т.Гуркой, конечно, стоит принять во внимание, поскольку участие в деятельности, направленной на прямое причинение ущерба другим людям, вряд ли может служить основой для морально оправданных предпочтений. Однако предлагаемое им рассуждение не проясняет вопрос о том, почему мораль имеет столь глубокий интерес по отношению к контекстуально-историческому формированию и сохранению личной идентичности каждого человека, что идея незаинтересованной взаимопомощи может только ограничивать, но не аннулировать его. Также остается непонятным, почему авторы-коммунитаристы вообще сохраняют за обязанностями и приверженностями исторического типа статус моральных. Для того, чтобы дать ответ на эти вопросы следует обратиться к проблеме возможных определений морали.

В различных исследованиях по моральной философии мы встречаемся с двумя отличающимися по своему объему дефинициями морали, которые можно условно обозначить как широкую и узкую. В рамках очень характерного для современной этической теории узкого понимания мораль определяется исключительно через нормативные запреты и обязанности, связанные с беспристрастностью и уважением к человеческой жизни в свете обеспечения автономии и уменьшения страданий. Наряду с этим определением существует и более широкое, представленное, например, в многомерной трактовке понятия «мораль», предложенной Ч.Тэйлором. Для него моральное мышление как область вынесения «сильных оценочных суждений» (strong evaluations) представляет собой сочетание трех измерений: 1) уважения к другому человеку как субъекту нравственного отношения, 2) стремления жить исполненной значения, благой жизнью, в отличие от тривиально-автоматического существования, 3) стремления стяжать уважение и почет в рамках данного общественного пространства³². Если попытаться синтезировать зафиксированные Ч.Тейлором измерения моральной оценки, то следует признать, что мораль есть там, где присутствует импера-

тивно заданное стремление к обеспечению каждому человеку благой, полной или воплощающей человеческое предназначение жизни, которая превращается в основание общественного признания.

Если определять мораль именно так, то заинтересованность в сохранении исторически формируемой личной идентичности неизбежно оказывается среди приоритетных моральных целей, ибо благая (или полная) жизнь немыслима без этого ключевого элемента. В то же время, если образ полной человеческой жизни предполагает такие формы нравственной самореализации (то есть добродетели), практиковать которые невозможно без преференциальных отношений, то становятся понятными смысл и значение специальных обязанностей. Этический партикуляризм оправдывается тогда не просто вовлеченностью в совместную историю деятельности, воплощающей принципы справедливости, но вовлеченностью в совместную историю успешного формирования личной идентичности на основе некоего образа человеческого совершенства. Эту аристотелевскую по своим корням модель нравственной жизни должны лишь ограничивать универсальные и беспристрастные правила справедливости. При этом способ ограничения должен быть таким, чтобы не разрушалась сама способность моральных субъектов вести благую (или полную) человеческую жизнь.

* * *

Приведенный выше анализ возможных обоснований этического партикуляризма был нацелен не столько на выяснение точной меры, которая определяла бы баланс между партикулярным и универсальным содержанием морали. Это потребовало бы совсем иного исследования и по его методологии, и по объему. Задачей данной работы был скорее поиск ответа на вопрос о том, возможны ли специальные обязанности со статусом моральных и в рамках какой системы нравственной философии их моральная оправданность и обязательность предстают наименее противоречивыми. И здесь, на мой взгляд, перфекционистская этика добродетелей оказывается наиболее приемлемой моделью для установления рефлексивного равновесия между нравственным опытом и философией морали. Именно в рамках этики добродетелей может развернуться продуктивная дискуссия о гра-

нища партикулярных элементов морали по отношению к универсальным. И это возможно хотя бы только по тому, что она фиксирует собственно моральную значимость некоторых партикулярных проявлений человеческой жизни. При этом аргументы в пользу моральной оправданности специальных обязанностей, названные мною внешними, превращаются в очень важные дополнительные соображения, которые могли бы оказать ограниченное влияние на поиск баланса партикулярного и универсального содержания морали. В таком своем статусе они перестали бы быть угрозой тем отношениям, нравственно обязательный характер которых они обосновывают.

Вместе с тем следует признать существование ряда проблем, которые могут подорвать заявленную позицию в том случае, если в ее пределах не найдется приемлемого решения для них. Первая проблема связана с тем фактом, что образы человеческого совершенства, фиксируемые в определенных списках добродетелей, носят очень разнообразный и исторически релятивный характер. Если не удастся установить надъисторического, константного ядра идеи нравственного совершенства, то баланс между универсальными и партикулярными элементами морали окажется под вопросом. Вторая проблема складывается в связи с тем, что существуют очень большие различия между гражданскими, коммунальными и семейными отношениями, порождающими специальные обязанности. Главное из них — разница в степени личного контакта и взаимодействия: в некоторых случаях они интенсивны, в некоторых — гораздо слабее, в некоторых — отсутствуют вовсе. В нашем обсуждении проблемы этического партикуляризма этот факт сознательно не акцентировался. Однако если именно присутствие тесных личных контактов является единственным (или хотя бы решающим) фактором для формирования морально значимых партикулярных предпочтений, то общая схема обоснования специальных обязанностей может разрушиться. Нет необходимости говорить, что именно эти проблемы автоматически превращаются в первоочередные для дальнейшего исследования заявленной в данной публикации темы.

Примечания

- ¹ Статья написана в рамках проекта, поддержанного Министерством образования Российской Федерации, грант на проведение исследований молодыми учеными PD 02-3.13-21.
- ² *Анресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 152.
- ³ *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? L., 1988. P. 147–146.
- ⁴ *Hardimon M.O.* Role Obligations // The J. of Philosophy. 1994. Vol. XCL. № 7. July. P. 347.
- ⁵ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities // Philosophy and Public Affairs. 1997. Vol. 26. № 3. P. 203.
- ⁶ *Jeske D.* Special Relationships and Political Obligations // Social Theory and Practice. 2001. Vol. 27. № 1. P. 35.
- ⁷ Лишь небольшая часть теоретиков считает, что такое изменение исходной модели обещания или контракта уже означает переход на контрволюнтаристскую позицию (напр.: *Simmons A.J.* Associative Political Obligations // Ethics. 1996. Vol. 106. № 2. P. 258).
- ⁸ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities. P. 199–200. В этой связи очень ценным является замечание М.О.Хэрдимона о принципиально ограниченной сфере применения принципа добровольности. Он имеет полные права только в строго очерченной области гражданского общества, где индивиды реализуют собственные частные проекты, основанные исключительно на личном предпочтении и ограниченные только правом других выдвигать и реализовывать подобные же проекты. Поэтому здесь любые ассоциации носят исключительно добровольный характер, а позитивные обязанности по отношению к конкретным людям являются исключительно договорными (*Hardimon M.O.* Role Obligations. P. 352).
- ⁹ *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. N. Y., 1974. P. 167. В связи с этим Р.Нозик кажется крайне противоречивой амбивалентная позиция универсалистов-радикалов по отношению к семье: «Отношения семейной любви рассматриваются как модель для подражания и распространения в пределах общества в целом, в то же время семья осуждается как удушающий институт, который требует разрушения и осуждения в качестве фокуса ограниченных интересов, которые препятствуют достижению радикальных целей» (Ibid.).
- ¹⁰ Итоговое изложение данной концепции см.: *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М., 1992.
- ¹¹ *Hayek F.A.* Law, Legislation and Liberty. Vol. II. The Mirage of Social Justice. Chicago, 1978. P. 146.
- ¹² Ibid. P. 9.
- ¹³ *Gewirt A.* Ethical Universalism and Particularism // The J. of Philosophy. 1988. Vol. LXXXV. № 6. June. P. 289.

- ¹⁴ Ibid. P. 293.
- ¹⁵ Ibid. P. 294.
- ¹⁶ Ibid. P. 300.
- ¹⁷ *Lafollette H.* Personal Relationships // A Companion to Ethics /Ed. by P.Singer. Cambridge, 1993. P. 311.
- ¹⁸ *Waldron J.* Special Ties and Natural Duties // Philosophy and Public Affairs. 1993. Vol. 22. № 1. P. 18.
- ¹⁹ *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 23.
- ²⁰ «Если мы используем ограниченные по области применения принципы (range-limited principles), мы должны иметь аргумент, оправдывающий наше их использование, и этот аргумент по меньшей мере не должен просто обходиться с жителями Бангладеш как будто их вообще не существует» (*Waldron J.* Special Ties and Natural Duties P. 14).
- ²¹ Очень отчетливо этот факт демонстрирует недавняя оживленная дискуссия о патриотизме в американском философском сообществе, спровоцированная космополитически ориентированной статьей М.Нассбаум. См.: For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism [by M.Nussbaum and respondents] / Cohen J., ed. Boston: Beacon. 1996.
- ²² *Taylor C.* Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate // Liberalism and the Moral Life /Ed. by N.Rosenblum. Cambridge-L., 1989. P. 166.
- ²³ *Бергсон А.* Два источника религии и морали. М., 1994. С. 53.
- ²⁴ *Williams B.O.* Persons, Character and Morality // *Williams B.O.* Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980. Cambridge, 1982. P. 18.
- ²⁵ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000. С. 26.
- ²⁶ *Williams B.O.* A Critique of Utilitarianism // *Smart J.J., Williams B.O.* Utilitarianism: For and Against. Cambridge, 1973. P. 116.
- ²⁷ *Sandel M.* Liberalism and the Limits Of Justice. Cambridge, 1982. P. 179.
- ²⁸ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities. P. 200.
- ²⁹ *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 57.
- ³⁰ Ibid. P. 181.
- ³¹ *Hurka T.* The Justification of National Plurality // The Morality of Nationalism. New York, 1997. P. 150–152.
- ³² *Taylor C.* Sources of the Self: the Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989. P. 15.

Бытие, логос и нрав

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

Человек может осознать горизонт собственных возможностей и создать себя как некое целое. «Присутствие, — специфически человеческое бытие, по Хайдеггеру, — только тогда может быть *собственно оно само*, когда само от себя делает себя к тому способным»¹. Экзистенциалистское представление о том, что человека делает человеком сознание своей смертности, с нашей точки зрения, представляется несколько односторонним. На самом деле, смерть и смертность — только один из мотивов размышления, ведущего к очеловечению человека. В целом же человек возвышается над животным миром благодаря осознанию и полаганию особенности своего жизненного пути. Человек начинается не тогда только, когда он понимает смерть как самую необходимую для себя возможность, разворачивает и выдерживает ее; но всегда, если принимает решение о том, что не

может вести себя как животное. В понимании сущности человеческого бытия для нас особенно значителен тот поворот, который ведет от Хайдеггера к Леви-Строссу, усмотревшему одну из важнейших культурных способностей человека в *классификации* — распределении сущего на роды и виды. Основатель структурной антропологии настойчиво обращал внимание на то, что понятие вида всегда и везде производит на людей смутное обаяние². Это то, что касается вида вообще. Понятие же *собственного* вида является конститутивным для нравственности. Последняя не исключает из своего состава ни отношения к тому, что ниже человека (к животным, растениям и артефактам), ни отношения к тому, что выше его (Богу, ангелам и т.п.), но эти формы бытия окрашиваются в нравственности человеческим светом. Нравственность — это способ ориентации в мире, специфический для вида *Homo sapiens*.

Такое понимание подразумевает, что род человеческий представляет собою единство. Нравственность не будет призрачной только в том случае, если это единство существует, хотя, может быть, лишь в потенции, а не актуально. Это означает, что нравственность и есть та культурная сила, которая делает человека человеком, иными словами, выводит его на такой уровень бытия, на котором он действует не как отдельное изолированное существо, а как орган обширного целого, называемого человечеством. В нравственности человеку открывается его неразрывная связь с другими людьми, принадлежность к человечеству и способность быть активным творцом этой связи³. Безнравственность (моральное зло) начинается, с одной стороны, там, где творчество превращается в разрушение; с другой стороны, там, где человек отказывается быть активным субъектом действия, низводит себя до уровня пассивного объекта внешних сил.

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

Способность к самоорганизации, переходу от хаоса к порядку присуща любому уровню бытия, а отнюдь не только человеческому сообществу. В состоянии термодинамического равновесия, например, отдельные молекулы движутся каждая сама

по себе, независимо друг от друга и взаимодействуют только при столкновениях. Но при переходе в неравновесное состояние частицы начинают действовать как согласованный ансамбль. Они как бы приобретают особую чувствительность, необъяснимую способность реагировать друг на друга, причем на весьма значительных расстояниях⁴. Аналогичные явления наблюдаются при образовании колонии амёб, постройке гнезда термитами и во многих других случаях.

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

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

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

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

Величайшим достоинством языка является его способность быть универсальной знаковой системой. Слово рождается для того, чтобы передать информацию от одного человека к другому и таким образом связать их. Поэтому в развитии нравственности язык играет огромную, пожалуй, ни с чем не сравнимую роль. Он является строительным материалом, из которого мораль возводит множество своих сооружений. Базовые нравственные структуры имеют *диалогическое* происхождение, т.е. предполагают наличие речи и языка⁷. Область прямого соприкосновения языка и нравственности, пути, по которому эти две великие культурные силы устремляются навстречу друг другу, представляет значительный исследовательский интерес. Прежде всего, речь идет о двух взаимосвязанных проблемах: 1) что дает язык для

развития нравственности; 2) какое содержание нравственности является языковым, а какое — неязыковым и как соотносятся друг с другом эти содержания.

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

Важнейшим для возникновения нравственности выступает представление о *родственных* связях, позволяющее различать «свое» и «чужое». Нравственность начинается с того момента, когда один человек признает ценность другого человека, пусть пока только кровного родственника или брачного партнера. Ее формирование протекает одновременно с образованием таких социальных структур как род, семья и территориальная община. Возникают когерентности совершенно нового типа, не имеющие аналогов в животном мире.

Прежде всего, слово создает условия для согласованной деятельности. Чтобы действия одного лица были когерентными действиям другого, эти лица должны сообщить друг другу свои намерения, добиться максимального совпадения намерений. Речь и язык — не одно и то же, хотя и состоят в очень тесном родстве. Язык — универсальная знаковая система, устанавливающая соответствие между произносимыми звуками или записанными значками, с одной стороны, объектами и событиями дей-

ствительности, с другой. Речь — использование данной системы в общении между людьми или с самим собой. Для возникновения морали необходимы и язык, и речь, но роль их различна. Речь обеспечивает реальное моральное взаимодействие, а язык создает глубинные структуры нравственности, в первую очередь систему родственных отношений, на которой покоятся значимые для нравственности сходства и различия между людьми.

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

Первые человеческие слова едва ли имели моральную оценку. Они приобрели ее только после того, как в них появился оценочный момент, причем достаточно специфический. Различать между тем, что вызывает боль, и тем, что доставляет удовольствие, способно и животное. Элементарная психическая оценка доступна и ему, но только человек может сделать ее критерием *значимость не для себя, а для другого*, точнее говоря, не *только* для себя, но и для другого. Этот перенос точки отсчета возможен как раз благодаря речевому общению: услышанному и понятому слову. Слово научает человека воспринимать себя и мир глазами другого, делает его сознание «бинокулярным», собственный угол зрения встречается с чужим, выраженным в слове. Тогда простейшие эмоции приобретают моральную окраску.

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

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

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

готовых поведенческих схем побуждает людей на новые способы действия, т.е. совершенствоваться. Язык добавляет к этому основанию сначала пищевые запреты тотемического характера, а потом и социальный институт *инициации* — исторически исходную форму целостного преображения человека.

Последним, но, пожалуй, наиболее важным краугольным основанием нравственности выступает *любовь*. В этом переживании бытие и благо другого человека становится условием и целью собственного бытия и блага. Один человек начинает жить для другого, ради него. Любовь прокладывает дорогу к соборности, единству с другими людьми — сначала с теми, кто связан узами кровного родства или совместной жизни, а потом и со всеми остальными. Можно ли любить не одного человека, а сразу двоих, нескольких или все человечество? В принципе можно, но внутренняя логика любви требует исключительности, незаменимости того, кого любят. Рассеивание чувства неизбежно ведет к его ослаблению. Язык влияет на избирательность любви через институт *экзогамии* и запрет на инцест.

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

Но основной массив нравственных терминов образовался из тех, которые принадлежат лексическому ядру. Процесс словообразования, как известно, отдельными своими сторонами воспроизводится в поэтических приемах («тропах»). Поэзия в целом как бы возрождает пути, которыми двигалась культура в своем становлении⁸. Поэтому поэтические средства можно использовать для теоретического анализа тех процессов, которые давно завершились и не могут быть непосредственно созерцае-

мы. Важнейшими тропами, которые раскрывают для нас процесс формирования нравственных терминов, выступают *метонимия* и *метафора*.

Метонимия — переименование, т.е. называние объекта другим именем. Как правило, она основана на пространственной или временной смежности тех объектов, между которыми происходит обмен именем. Метафора — перенос имени одного предмета на другой по аналогии, на основе какого-либо сходства между ними. При этом тот, другой предмет условно наделяется качеством, принадлежащим первому предмету. Когда Гомер называет Ахиллеса «прямодушным», он не намеревается говорить о геометрических свойствах души героя. Речь идет только об аналогии между моралью и геометрией. В творении метафор к слову присоединяется зрение.

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

Поистине удивительна в человеке эта мыслительная потребность заменять один предмет другим не столько в целях овладения предметом, сколько из желания скрыть его. Метафора ловко прячет предмет, маскируя его другой вещью; метафора вообще не имела бы смысла, если бы за ней не стоял инстинкт, побуждающий человека избегать всего реального»⁹. Конечно, бегство от реальности не является единственной побудительной силой использования метафоры, а может быть, — и не главной. Испанский философ видит источник метафоры в табуации, практике сакральных запретов и в необходимости обходить эти запреты окольными путями. Такая линия в родословной метафоры действительно присутствует — чистым продуктом этого лингвистического тропа выступают загадки. Но основное в метафоре заключено все же в стремлении *преобразить* реальность, а не убежать от нее. Путь к преобразению лежит через соединение отдаленного. По наблюдению Леви-Стросса, одним из самых фундаментальных в культуре выступает полагание связи между пищевым и половым влечениями. Во всем мире человеческое

мышление усматривает весьма глубокую аналогию между соитием и потреблением пищи, причем «до такой степени, что в очень большом числе языков эти два процесса обозначаются одним и тем же словом»¹⁰. Правда, ни русский, ни древнегреческий языки в это число, насколько нам известно, не входят.

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

Выбор переносимого материала неслучаен. В движениях и манипуляциях с предметами развивается способность к *произвольному* поведению, а она для нравственности является решающей. Только на ее основе преобразование человека становится

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

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

Существует связь между грамматическими наклонениями и глубинными структурами нравственного сознания. Наряду с изъявительным наклонением, которое нравственно нейтрально, в классических языках имеются императив и оптатив. Первым выражаются необходимые действия, вторым — желательные. Через императивное наклонение обозначается деонтология нравственного сознания, представления о *должном*; через оптативное — его аксиология, представления о *ценном*. Доисторическое

формирование нравственности — это установление системных связей между речевыми категориями приказа, просьбы, обещания и совета. Нравственность направлена на то, чтобы соединить эти фазы произвольного поведения, сделать необходимое желательным, а желаемое необходимым. Нарушение баланса между этими составляющими морали ведет либо к деспотическому диктату и манипулированию сознанием (когда гипертрофируется императивный момент), либо к утопическому сознанию (если преувеличивается оптимистичность). Нравственность разрушается, если происходит полное разъединение этих компонентов: если выполнение приказа ведет к превращению человека в раба или, наоборот, от субъекта перестают что-либо требовать и он теряет стремление к преображению.

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

Всякий символ указывает на слияние и гармонию противоположностей. Он является не просто метафорой, но как бы принципом порождения неограниченного множества метафор. Уже простой словесный знак, даже сигнал существенно повышают степень произвольности поведения, поскольку уменьшают зависимость от непосредственного воздействия и усиливают предвидение последствий. Соприкосновение с символом дает человеку ту способность, которую традиционно именовали «*свободой воли*». Перекресток символизирует множественность пути и необходимость выбора наилучшей дороги. В центральных культурных символах («крест», «инь—янь» и т.д.) стягивается бесконечное множество бинарных оппозиций и поэтому свобода воли возвышается до творческого отношения к миру. По нашему убеждению, свобода воли — это и есть *способность определяться к действию символом*, который каждый понимает со свойственной лишь ему степенью глубины. Иными словами, свобода воли — это способность определяться будущим.

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

Знак вообще и слово как языковый знак почти никогда не означают индивидуального предмета. Возможность применять одинаково звучащие слова к множеству различных объектов содержит мистифицирующий момент, который побуждает тех, кто вслушивается в слово, представлять наглядно и образно некое единство, стоящее за этим словом. От индивидов они восходят к видам и родам, а для некоторых, как для Платона, перед умственным взором открывается само Благо — вершина царства идей. В реальности же значение слова — совокупность контекстов-ситуаций, в которых оно употребляется. Говорящим и слышащим они воспринимаются с различных точек зрения. Произнесенное слово пускает в ход не только мышление слушающего, но и воображение. По замечанию Р.Барта, «вокруг окончательного смысла всегда потенциально клубится некая туманность, где зыбко колеблются другие возможные смыслы, то есть смысл почти всегда может быть *интерпретирован*. Язык предоставляет мифу «пористый смысл», легко способный набухнуть просочившимся в него мифом: язык здесь похищается посредством его колонизации»¹³. В момент упомянутого интерпретирования и происходит трансформация слова в миф. Очевидно, сначала словом «миф» называлось любое сообщение, а потом — только вымышленное. В данном случае история развития термина отражает реальное движение культуры. Овладев знаковой деятельностью, в том числе языком как наиболее простой и совершенной ее формой, человек приобрел способность не только *усматривать* значение объектов действительности, но и *устанавливать* его. Самыми колоритными продуктами этой способности выступают мифология и религия. Миф устремлен не к познанию действительности, а к наполнению ее смыслом. В нем устанавливаются новые связи между вещами и вводятся существа, ответственные за такие связи. По этой причине мифологическое мышление неотделимо от культуры. Как полагал К.Леви-Стросс, оно запускается всякий раз, когда сознание вопрошает себя о

том, что есть значение¹⁴. Иными словами, сознанию в целом присущи две разные интенции. Та, что направлена на объективную связь вещей, в своей развитой форме дает науку; та, которая направляется к человеческому значению вещей, — мифологию. Религия интегрирует и систематизирует то, что в мифологии дано случайно и фрагментарно. Если миф, по Р.Барту, является вторичной знаковой системой по отношению к языку, то можно предположить, что религия является вторичной знаковой системой по отношению к мифу.

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

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

Пока нравственность не выделилась в относительно самостоятельную культурную силу, мифология выполняет часть ее функций, определяет эквивалентность значимых контрастов и для нее. Мифологические образы имеют большую или меньшую ценностную окраску, располагаются на шкале жизни и смерти ближе к тому либо другому полюсу. Ценностную иерархию сущего в мифологии можно вывести анализом метаморфоз — благоприятных или неблагоприятных превращений, изменений внешней формы и внутренней сущности. Она состоит из 7 ступеней и включает в себя богов, демонов, героев, людей, животных, растения и неживые предметы. Каждая ступень иерархии — это определенная степень совершенства. Универсальным критерием совершенства выступает мера приобщения к жизни. Боги, стоящие на верхней ступени, в пределе совсем не причастны к смерти, а предметы, находящиеся внизу, — к жизни. Жизнеспособность мифологическое сознание отождествляет с благом, что явствует из самой этимологии русского слова «Бог». Оно восходит к иранскому «baga» и санскритскому «bhaga», указывающим на благо и подателя, распределителя благ. Согласно мифическим представлениям для людей открыт путь вверх, в пределе — *обожествление* (апофеоз), и путь вниз — к вечным страданиям и смерти без возрождения. Избрание пути отчасти зависит от самого человека (главным образом, от его поведения), отчасти определяется внешними для него силами — в основном теми, что располагаются на более высоких ступенях бытия.

Следовательно, своими образами и сюжетами мифология строит динамическую структуру мира: устанавливает значимость объектов, предписывает систему действий, необходимых для того, чтобы сохранять и усиливать положительное значение объектов или снижать отрицательное. Структура мира задается в мифах через образы богов, совершающих определенные действия и вызывающих определенные явления. Первоначально нравственное воздействие мифа не является системным и последовательным. Мифология начинается не с идеи о благом мироустроителе, который создал вселенную на основе прочных законов и сообщил эти законы человечеству, чтобы те стали для него правилами жизни. В исходной форме мифы учреждают и обосновывают *ритуальную* практику — совокупность установлений, регулирующих диалог со сверхъестественными силами: богами и существами, приближенными к ним. Для этого, как подметил К.Леви-Стросс, используется особый язык учтивости, который

активно прибегает к метафорам, а не буквальным названиям частей тела, отношений родства и обычных действий¹⁶. В развитой форме мифология воздействует на моральное развитие человечества через а) построение фрагментарной картины мира, в которой жизнь отдельного человека поставлена в связь с жизнью других людей и существ; б) создание своеобразного способа мотивации поведения, состоящего в том, что субъект действует на основе своей причастности к символическому миру; в) выстраивание духовного мира личности как некоего поля значимостей (ценностных ориентаций) и определенной конфигурации положительных качеств (добродетелей); г) предъявление наглядных образов поведения в отдельных сюжетных линиях, образах богов и героев; д) мировоззренческое обоснование преимущества нравственного образа мыслей и действий над безнравственным (идея соответствия между деянием и воздаянием) и т.д.

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

лием, письменностью и т.д. Герой, особенно ставший богом, — это символ осуществимости стремления к добру. Мифическая медиация происходит также вблизи противоположного полюса. Между людьми и хтоническими силами зла посредниками выступают *трикстеры* — жулики, ловкачи и обманщики, — своеобразные антиподы героев, которые нарушают мировой порядок, несут людям разнообразные беды, но одновременно и развлекают их, вносят в жизнь комическую струю. В нравах они исполняют роль негативного примера.

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

Примечания

- ¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 263.
- ² См.: Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М., 1999. С. 220.
- ³ Подобный онтологический поворот намечен уже самим Хайдеггером. Подвергая феноменологическому анализу бытие к смерти, он признавал, что «смерть уединяет лишь чтобы в качестве необходимой сделать присутствие как событие понимающим для бытийной способности других» (Хайдеггер М. Указ. соч. С. 264). Но в целом, конечно, смерть конститутивна для собирания самости, а не для разворачивания бытия с другими.
- ⁴ См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М. С. 240.
- ⁵ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 251.
- ⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 199.
- ⁷ «Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума» (Флоренский П.А. Указ. изд. С. 234). Здесь обращено внимание на то, что речь как индивидуальное пользование языком соединяет личность с этносом, к этому мы добавим от себя, что логическая структура мысли, инвариантная для всех этносов и независимая от языковой грамматики, устанавливает связь с человечеством. В этих точках соединения и реализуется когерентность нравственности.
- ⁸ В русском символизме, напр., творческие потенции поэзии даже гипертрофируются. Она не возрождает языковое творчество, а просто является таковым. По Андрею Белому, «цель поэзии — творчество языка; язык же есть само творчество жизненных отношений» (Белый А. Магия слов // Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 135). Эта позиция опирается на буквальное значение греческого «ποίησις», но все же преувеличена в обеих своих констатациях. На самом деле язык не столько *создает* жизненные отношения, сколько *открывает* их, проявляет. То же делает и поэзия с языковыми процессами. Гипертрофия конструктивных возможностей поэзии подвигает Белого к парадоксальному, а без обиняков говоря, ложному, эпатирующему заключению о том, что большинство употребляемых слов разлагается и заражает нас трупным ядом.
- ⁹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 243.
- ¹⁰ Леви-Стросс К. Указ. изд. С. 195.
- ¹¹ Афанасьев А.Н. Живая вода и веще слово. М., 1988. С. 73–74.

- ¹² Флоренский П.А. Указ. изд. С. 225.
- ¹³ Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 258.
- ¹⁴ См.: Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // *Леви-Стросс К. Путь масок.* М., 2000. С. 166.
- ¹⁵ Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // *Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке.* М., 1994. С. 117.
- ¹⁶ См.: *Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница.* С. 236.

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

О.П.Зубец

Праздность и лень*

Всякая первичная рефлексия обнаруживает невероятное могущество ценностного сознания, ставящее его по силе воздействия выше всякого иного в сознании и проявляющегося, в частности, в его неприкасаемости перед лицом рационального анализа. Никакие убедительные аргументы и достаточно очевидные факты не способны умалить значимости того, что признается нами значимым. Мы как существа, обладающие ценностным сознанием, как бы не принадлежим рационализированному фактическому миру, а черпаем себя из некоего иного источника, природа которого и является настоящей областью философского интереса. Обнаружение этого источника возможно через противопоставление опыта и априорных форм, структурирующих его. Иной путь связан с двумя исходными моментами. Во-первых, с пониманием того, что синтез современной культуры возможен лишь через ее своеобразную деконструкцию, разложение на элементы, в том числе ценностные, и реконструкцию тех цельных ценностных образований, внутри которых отдельные ценности обретают не только смысловую определенность, но и обоснование. Именно внутри этих отдельных ценностных миров обнаруживается поддающееся реконструкции содержание тех или иных ценностных понятий, тогда как вне этих миров они превращаются в словесные оболочки, позволя-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 02-03-18053а.

ющие оперировать собой как угодно свободно. Так нередко лень и праздность, объединенные в некую пару, рассматриваются как синонимы, или праздность определяется как своего рода желанное состояние лени, ее цель¹. Подобное словесное уравнивание оказывается невозможным при выведении праздности и лени из более широкого ценностного контекста, определяющего их содержание, в первую очередь — из цельных исторических ценностных образований. В данном случае речь, по-видимому, может идти о выведении, реконструкции содержания праздности и лени из ценностного контекста аристократизма и буржуазности или мещанства. Второй, важный, на наш взгляд, момент связан с допущением многообразия источников самодостаточности ценностей, один из которых заключается в относительной разделенности и даже противопоставленности историчности и социальности. Человек существует в пересечении социального пространства и времени историзированной биографии (т.е. биографии, вписанной в поток истории). Именно эта двухмерность позволяет ему не сливаться ни с наследием истории, ни с пространством современного ему мира. Она является источником потенциального противостояния между значимым для меня и некоторой реальностью, построенной совсем не в соответствии с этой значимостью. Что дает нам мужество жить в этом напряжении является одновременно и прародиной всякого ценностного сознания.

Способность человека жить не только в социальном пространстве, но и во времени, делает его потенциальным носителем и преемником тех ценностей, которые можно определить как аристократические, т.к. в основе аристократизма лежит предпочтении, отданное истории рода, своей собственной исторической протяженности. Именно в ней аристократическое ценностное сознание обретает содержание и неизбежность. Историческое не существует вне моего собственного бытия, но лишь в нем и посредством меня. В этом его принципиальное отличие от социального пространства, внешнего мне. Поэтому ценности, порожденные историчностью моего бытия, находят основание, отличное от ценностей, рожденных моим пребыванием в социальном пространстве и требующих апелляции к некоему внешнему миру, ценностного признания Другого как морального субъекта и соотнесения с ним самого себя.

Перед нами стоит задача реконструировать праздность и лень как ценностные явления, принадлежащие этим двум разнориентированным ценностным мирам.

Существует соблазн при стремлении обосновать праздность в качестве ценностно позитивного явления обращаться к внешней родственности ее в русском языке с понятием «праздник». Тем не менее эта связь настолько не однозначна, что при определенном взгляде оказывается смысловой противоположностью. Традиционное толкование праздника как антитезы будней восходит в русской науке к И.Снегиреву, понимавшему слово *праздник* как *упразднение*, свободу от будничных трудов². К этому пониманию добавляется обычно выделенность праздника из потока других событий, его воплощенность в особом свободном времени, реализующем то, что невозможно в обыденные дни, и создающем иной ценностный мир, освобожденный от обычных норм и представлений. Праздник выступает как коммуникация по поводу свободы, в котором жизнь утверждается как целое, не подчиненное потребностям утилитарного и одностороннего труда³. Праздность, в отличие от праздника, есть жизнь между событиями, наполненными героикой. Это может быть как выход на мамонта, так и военный поход, публичный акт, некий выход за пределы обычного существования, придающий последнему смысл и одновременно создающий для него условия: это могут быть и чисто материальные условия, но за ними всегда скрывается гораздо более значимое ценностное обеспечение жизни. Известно, что древние германские племена, как и первобытные предки, в праздности проводили время между походами, не просто пользуясь прежней добычей, но воспроизводя и укрепляя те отношения, которые возникли в военных походах и совершенно необходимы для совершения их в будущем. В первую очередь, это отношения вождя, военачальника и его племени или дружины, это проигрывание военной тактики или навыков в виде разного рода упражнений, соревнований, игры, театрализованности и ритуальности. Таким образом, праздность выступает не как значимое событие на фоне трудовых будней, а как значимое время между событиями, между подвигами.

Соотнесение праздника и праздности обнаруживается при сравнении рассуждений Платона о празднике и Аристотеля о праздности. Так Платон пишет, что «боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов ... празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса, как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах ...»⁴.

Аристотель ведет речь о «высоком досуге», являющемся конечной целью свободнорожденного и принципом его жизни. А праздник, замечает он, был отнесен древними к воспитанию, т.к. учит человека быть праздным.

Понятие праздности у Аристотеля сводится, главным образом, к двум значениям и соответствующему кругу проблем. С одной стороны, это своего рода бездеятельность, из-за которой люди перестают делать то, что по их мнению самое для них лучшее, погружаются в своеобразный сон — в бездеятельность души. «Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)?»⁵. Подобное общее назначение человека Аристотель обнаруживает в деятельности души сообразно добродетели и в полноте добродетели, что и есть счастье. Но праздность не просто бездеятельность. Величавый — аристократический идеал Аристотеля — «празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (*praktikos*) в немногих, однако великих и славных [делах]»⁶. В величавом соединяется деятельность души и праздность жизни, освященная понятием великого. Ведь и деятельность души сориентирована на наиболее полную добродетель. И именно более полное, высокое, великое ведет к аристократической праздности. Если довести это направление мысли до некоего псевдо-шутливого предела, получается, что устремление души к великой добродетели ведет к праздности как образу жизни. Впрочем, стремление к невеликой, но последовательной добродетели может также вести к праздности, приближающейся к неделанию, т.к. жизненная активность чревата уходом от добродетели: об этом толкует противостояние Обломова и Штольца или нежелание идущего по тропе убить муравья. Словами О.Уайльда, циник знает всему цену, но не знает ценности. Возможно, сохранять знание ценности и существовать вне цинизма возможно лишь в праздности. Но величавый не боится деятельности, т.к. собой придает ценность деяниям.

Праздность для Аристотеля, в сущности, противостоит бездеятельности, т.к. она есть продолжение великого деяния и прелюдия к нему. Единственный достойный продукт деятельности — это сам деятель, а не нечто внешнее ему. Башмачник шьет сандалии, праздность вынашивает великое.

Величавый вряд ли нуждается в сопоставлении себя с малым, но пишущий о нем и созерцающий его со стороны неизбежно обращается к контрастности благородного и малого

(Конфуций), величавого и малого (Аристотель), аристократизма и мещанства. Эта противопоставленность двух ценностных миров является, с одной стороны, очевидностью истории, но с другой — некоей скрытой альтернативой всякого индивидуального сознания. Она чрезвычайно многообразна по своему содержанию, но нам придется ограничиться заявленной темой и в первую очередь присмотреться к тому, что в ней выступает в качестве существенного основания различия праздности и лени.

Конфуций пишет: «О благородном муже нельзя судить по мелочам. Ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам» (Пер. В.А.Кривцова). Возможно, более выразителен, хотя не столь гладок, перевод В.П.Васильева: «Благородный муж не может (иногда) малого (ничтожного) знать, а может принять большое, малый (подлый) человек не может большого принять и может малое знать»⁷. Способность принять на себя великое и не разбираться в малом выделяется как важнейшая особенность аристократизма и достаточно различима ее противоположность малому. Но для Конфуция не менее значимо и другое утверждение:

«Человек способен сделать путь великим,

Но великим человека делает не путь» (Пер. И.И.Семененко)⁸.

Таким образом, аристократизм заключается в способности на великое, но само великое порождается благородным мужем, обладающим как бы сказочным даром золотого прикосновения: все, чего он касается, обретает отблеск величавости, т.о. мир малого оказывается просто закрыт, недоступен для него. Подобно этому и малый человек своим прикосновением уменьшает и принижает все великое, а последнее становится недостижимым для его ценностного сознания. Обратимся за тем же к Аристотелю. Он пишет: «...достойный малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии...», а величавый — это тот, «кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным»⁹. Но осознание своей соизмеримости великому ведет к тому, что величавый «ничего не признает великим»¹⁰. Ему мало что важно, и он предпочитает владеть прекрасными и невыгодными вещами, будучи самодостаточным, ведь праздность не нуждается в выгодном и полезном, но тяготеет к прекрасному. Даже честь — величайшее из внешних благ — не воспринимается величавым как нечто величайшее.

Аристотелевское утверждение праздности и досуга вполне соответствует представлениям греков о достойном и презренном. Сократа упрекали в том, что он внушает ученикам рабский

образ мысли, цитируя слова Гесиода, что никакой труд не позор, но леность позор. Впрочем, понятие лениности изначально не соотносится с жизнью в праздности: они принадлежат противоположным и непроницаемым друг для друга системам взглядов и понятий. У того же Гесиода работа происходит из сундука Пандоры и служит мезтью Прометею, ее выполняют рабы и животные. Как пишет X.Арендт, греки презирают всякую деятельность, служащую поддержанию жизни и простому выживанию (а не сохранению личной независимости). Причем презрение к труду вытекает не из того, что им занимаются рабы, а сами рабы нужны как единственная возможность возобладать над необходимостью. Таким образом, рабство существует ради исключения труда из условий жизни. Греки не доверяют и ментальности ремесленника, homo faber(a), мещанина, интересующегося лишь своим ремеслом. Лениность противостоит труду, но и то и другое относится к области презренного, отвергаемого, недостойного и несвободного. Самодостаточность обретается в праздности. Стремление возобладать над необходимостью приводит к господству над рабами, т.к. последние служат освобождению от повседневных нужд жизни. Необходимость производить средства к жизни превращает разумное животное в трудовое животное. Но хитрое человечество, погружающееся в ценности animal laborans, тем не менее с их помощью сохраняет и ценности противоположные, ценности свободной праздности, как некую скрытую сущность и устремление своей истории. Эзопово прославление труда вполне бездушного, лишнего благородства, морализирующего муравья, посылающего на голодную смерть эстетствующую стрекозу, приобретает в Новое время характер всепоглощающей идеологии, в непробиваемых доспехах протестантизма и неприкрыто театрализованных демонстрациях маниакального трудолюбия у Франклина. Его «достойный кредит» идеал стучит молотком с раннего утра вовсе не из соображений эффективности труда: для него важен уже не сам труд, а его образ, ценность которого становится даже своеобразным товаром, имеет цену не моральную, а вполне выразимую в денежном эквиваленте. Несмотря на столь великие завоевания труда как ценности, не исчезло осознание того, что противоположные ему ценностные устремления являются более глубокими и отвечают потребностям человеческой истории. К.Маркс, для которого понятие труда является фундаментальнейшим, замечает, что царство свободы начнется по сути лишь тогда, когда

прекратится труд. Ценность свободного времени становится предметом эмоционального интереса новейшего времени, и с этой точки зрения иначе высвечивается вся ценностная история. Так Бертран Рассел не без эпатажа заявляет, что досуг есть сущность цивилизации в прошлом, когда праздность немногих обеспечивала трудом многих. Но труд последних был ценен не потому, что труд есть благо, но потому что досуг есть благо. «Без праздного класса человечество никогда не выбралось бы из варварства»¹¹. Но что есть праздность как основа целого ценностного пласта, как особое духовное открытие человеческой культуры? В чем заключается праздность как обретение и суть аристократизма? (А их неразделимость, требующая, видимо, теоретического обоснования, отражена в языке: английское *idle* (праздный) очень напоминает немецкое *adel* (благородный, аристократический).

В основе аристократического ценностного сознания лежит особая отделенность от пространства социальной жизни. (Отсюда несовместимость аристократизма с ценностями служения, его непригодность, денационализация и прочее). Она коренится в существовании, в первую очередь, не в этом пространстве, а во времени рода. Индивидуальная биография есть лишь момент истории рода, который придает ей смысл и в которой он воспроизводит себя. Благороднорожденный это тот, кто не принадлежит сиюминутности, кто повернут лицом не к соседям, а к предкам и потомкам, от них он воспримлет имя, самость, а также честь имени, долг (и долги) и обязанности. Но в силу того, что вся история рода воплощается в нем и ведет к нему, он является своего рода вершиной, для которой весь мир (а мы говорим о ценностном мире) есть он сам. Он взирает на него с расположенного на горе замка (Я.Буркхард), как смотрят на собственное тело. И нет ничего в этом мире, что не было бы им самим. Именно поэтому благородный муж Конфуция ищет в себе и одобрение и причину неудач, тогда как низкий человек предъявляет требования к другим. Для благородного другие не есть другие в собственном смысле — они вообще существуют лишь будучи включенными в тот мир, который он венчает собой, т.е. в него самого. Он поэтому не ограничен рамками и возможностями своей жизни, а охватывает всю историю рода. Вполне критически настроенный Данте, отталкиваясь от Аристотелевского понимания благородства, первоначально связывает его не только с собственными добродетелями, но и добродете-

телями предков. (Впрочем, позже он представляет благородное происхождение в виде плаща, от которого время отхватывает куски, если не приставлять к нему изо дня в день новых достоинств.) Родовая гордость и родовое тщеславие — вполне общее место в описании аристократа. Следует, правда, уточнить понимание добродетелей предков, т.к. если обратиться к письменным документам средневековья, то перечень деяний в основном будет сводиться к битвам и бесконечным, часто вероломным убийствам. И тому и другому присуще то, что можно назвать великим — великим подвигом или злодейством. Великое деяние и есть то, что лежит в основе истории рода. К нему неприменимы моральные оценки, идущие извне этой истории, из пространства социума. Переплетение великих действий образует сложный рисунок родового портрета. Жизнь между ними и есть праздность. Можно ли сказать, что она есть отдых от великого? Или своего рода продолжение его и предвосхищение будущего великого деяния? Важно, что, пребывая в истории рода, а не в ограниченности собственной жизни, аристократическое сознание включает в собственную «расширенную» биографию все великие деяния предков и потомков, что придает праздности подлинный смысл — она выступает как достойное пребывание в мире, соединяющем деяния предков и потомков, а не обязательно деяния, вмещающиеся в ограниченность индивидуальной биографии.

Иным основанием праздности является аристократическое отождествление мира с собой, со своей телесностью, со своим обозначением, приданием имени и таким способом бытийственности всему, что в нем может быть обнаружено. Праздность не есть бездействие, это деятельность, но особого рода — деятельность по воспроизводству самого себя (в противоположность производству предопределенно отчуждаемого от себя, а если и присваиваемого себе, то только опосредованно, через первоначальное отчуждение вовне). Дабы мысль эта была яснее, попробуем понять, в чем различие между копающимся в саду мещанином и копающимся в саду аристократом (а сей образ является наиболее распространенным, например, в современной английской сатире). Мещанин преобразует мир вокруг себя с тем, чтобы занять в нем достойное место, он стремится стать «self-made man», дабы завоевать этот мир или хочет просто защитить себя, а для этого стать как все. Совершая нечто, он производит продукт в соответствии с внешними стандартами и идеалами. При-

чем это в сущности своей отчуждаемый продукт, выставляемый на оценку и продажу. (Интересно, что даже окраска цветов в палисаднике ирландца свидетельствует о его религиозной принадлежности.) Он сам служит какой-то цели: стать большим для повышения социального статуса, освоения социального пространства, или маленьким, т.к. маленькому грозит меньше опасностей (о чем настоятельно пишет Эзоп). В любом случае, в этом ценностном мире любая деятельность — и шитье одежды, и торговля, и управление делами, и копанье в саду — есть своего рода работа, труд, нацеленный на нечто внешнее: продаваемый продукт или столь же имеющий цену имидж, образ самого себя. Для аристократизма не существует внешнего мира, в котором можно было бы осуществлять значимые действия. История рода не есть нечто внешнее, ибо человек вершит и завершает ее, он ее воплощает в себе. Такая всеохватность ценностного сознания порождает равнозначимость всех отдельностей этого мира, в котором нет более или менее необходимого и значимого, красивого и уродливого, доброго и злого. Сама принадлежность к нему, оживленность в нем и есть единственный атрибут находящегося в нем. В этом смысле нет и различия между великим деянием и окучиванием роз в саду, т.к. и то и другое одинаково необходимо. Созерцание посаженной предком тиссовой аллеи и его портрета в воинских доспехах есть нечто единое, как не различаются взгляды на разные части собственного тела. Поэтому аристократическое копанье в саду не есть созидание чего-либо, не есть выход за пределы внутреннего акта творения, не есть опредмечивание (даже собственной идеи). А потому это и не есть труд.

Праздность, таким образом, есть особое существование в замкнутом на себя ценностном мире, в котором никакое деяние не есть труд. Не случайно никто не называет трудом героическое деяние — ведь в нем значимость и персонифицированность несоизмеримы с непосредственным предметным результатом. Но таковы и все аристократические деяния. А потому они неизбежно праздны. В сущности, аристократизм превращает любое действие в праздное, подобно тому, как мещанин все облакает в форму труда. Поэтому не столь существенно, что основными символами средневековой праздности стали занятия охотой и турнирами. Это безусловно самые яркие из воспринимаемых со стороны проявлений аристократической праздности. И именно они теснейшим образом связаны с историческими корнями средневековой аристократии. Так Гай Юлий Цезарь в «Записках о

Галльской войне» описывает удивительных для римлянина людей, которые много охотятся, занимаются военными упражнениями и ведут свободный образ жизни, «в силу которого они, не приучаясь с самого детства ни к повиновению, ни к порядку, ничего не делают против своей воли...»¹². Тацит отмечает, что тело германцев сильно только при нападении, а для напряженной деятельности и трудов недостаточно выносливое. Большая знатность или выдающиеся заслуги отцов доставляют звание вождя даже юношам. Эти люди считают ленью и малодушием приобретать потом то, что можно добыть кровью. Лишь грабеж и война есть достойные источники последующей щедрости¹³.

Наиболее значимо во всех этих деяниях не получение добычи, но символы победы и продолжение заслуг отцов, что воспроизводит и продолжает историю знатности рода. Она неотчуждаема, в отличие от лишенных символического смысла продуктов земледелия, являющихся лишь дарами природы и богов, но не проявлением героического. Неотчуждаем в более позднюю эпоху трофеем на стене замка: олени рога, коллекции оружия и прочие символы побед. Неотчуждаем и подарок, т.к. вечно несет в себе облик дарящего и принимающего дар, в них заключается его смысл и ценность, а не в его утилитарности и предметности. В этом смысле обустройство не внешнего мира, как бы исключенного из ценностного пространства, а мира внутри замковой стены, воплощающего историю рода и являющегося лицом самого аристократа, становится сферой аристократической деятельности. Преданное ценностям служения рыцарство, наоборот, осуществляет себя в пути, в дороге и совершенно игнорирует быт. «...Жизнь рыцаря протекала в непрерывных переездах от одного двора к другому и в войнах. Рыцарское преклонение принадлежало исключительно посторонним женщинам, а не супругам, происходящее дома же, в собственном замке их не занимало»¹⁴. В рамках ценностного контекста служения, воплощением которого явились рыцарство и монашество, формируется часто невербализуемое представление об уклонении от выполнения долга служения в силу лени и слабости человеческой души в монашестве или об усталости рыцаря от вечной борьбы со злом. Праздность есть деятельность по воспроизводству отделенного и защищенного замковой стеной и, в то же время, всеохватывающего, не выходящего за пределы себя мира. Ее значение не может быть прочитано в контексте служения. Анализ автобиографий Михеля фон Эйнхайма и Кристофа фон

Тейна показывает, что «служба в их сознании явно противопоставляется семейной жизни, в одном случае, и хозяйственным заботам на благо потомства, т.е. в конечном счете также семье, — в другом»¹⁵. Документы позднего средневековья свидетельствуют о принципиальном разведении «семьи» и «служения», а также о том, что на первом месте стоит не индивидуальная, а родовая самоидентификация. Причем области и частного, и публичного существуют внутри рода, причастного общей семейной тайне и преданию. Биография еще одного представителя знатного германского рода Георга фон Эингена показывает, что слово отца важнее для него норм поведения, принятых в обществе рыцарей и придворных. Именно отец, семья требовательно говорят от имени общества. Более того, «если нормы внутрисемейного поведения ... не могут быть нарушены без тяжелых последствий для психики отступника, то, напротив, поддержка семьи (т.е. отца) позволяет человеку довольно легко отходить от поведенческих стандартов, принятых, например, по месту его вассальной службы»¹⁶.

«Обитающие в горных замках» (Я.Буркхардт) потомки воинственных вождей обращены лицом на себя, и подобно тому, как в теле нет более и менее дорогого его обитателю, так и любая сторона замковой жизни обретает значимость и вписана в общую символику аристократического сознания. Поэтому возведение новой башни и посадка еще одного дуба — равнозначные деяния, обращенные к себе и потомкам. И башня, и дуб будут наименованы и неотчуждаемы от индивидуального аристократического пространства. И то, и другое может быть результатом труда слуг, сервов или садовника, и одновременно украшением и воплощением аристократической праздности. Внутри аристократического ценностного сознания ей не противостоит ничто, т.к. любое аристократическое деяние в конечном счете праздно и обращено лишь к внутренней символике и значениям аристократизма. Внутри этого ценностного контекста праздность противостоит всякой деятельности, разрушающей состояние всеохватности, полноты, замкнутости и возвышенности — того, что мы определяем как мир замка — а именно всякой профессиональной деятельности и торговле в широком смысле, как отчуждения, опредмечивания себя и вынесения на рыночную площадь. В сущности это противостояние созидания и сохранения самости и разрушения ее. В ином, мещанском ценностном контексте подобное противостояние воспроизводится в отно-

шении труда и лени, но функции праздности придаются труду. Сопоставление праздности и лени или ценностей трудолюбия и праздности оказываются возможны через понимание их опосредованности общей несовместимостью, непрозрачностью друг для друга ценностей аристократизма и мещанства.

При всей патетике нововременной критики аристократизма эта разномысленность праздности и лени просматривается во многих текстах. Не без юмора по этому поводу высказывается Б.Мандевиль: «Мы обычно называем ленивыми только таких, которых мы считаем ниже себя и от которых мы ожидаем каких-либо услуг. Дети не считают, что их родители ленивы, а слуги — что ленивы их хозяева; а если джентльмен так чудовищно потворствует своему покою и праздности, что сам не наденет себе башмаков, хотя он молод и гибок, никто его не назовет за это ленивым, если он может содержать слугу или еще кого-нибудь, кто может сделать это для него»¹⁷. С другой стороны, человек может казаться ленивым, если он избегает труда из-за низкой оценки вознаграждения. Но если последнее будет высоким, то этот человек еще может продемонстрировать чудеса трудолюбия. Т.е. лень может быть лишь сиюминутным, вызванным внешними обстоятельствами состоянием. Поэтому подлинной противоположностью ценностям труда Мандевиль считает довольство — довольство нынешним своим состоянием и незабоченность улучшением своего положения. Ведь положение может измениться, и тогда довольство обернется крайней ленью. Знаменательно, что само рассуждение о лени и праздности у Мандевилья сориентировано на оценку извне: важно, в каких случаях нечто оценивается как лень, а в каких — нет. Подобная логика не воспринимается аристократической рефлексией. У Мандевилья чуждый довольства Грайп (Скряга) произносит знаменательную для нас фразу: «...даже если бы я владел целым миром, я бы не мог вести такую жизнь, какую ведешь ты», т.е. занимался бы чем-нибудь полезным¹⁸. Подобное высказывание, между прочим, не обременительно для героя, т.к. он никогда не будет владеть всем миром. Мир находится вне него самого как объект освоения, присвоения и восхождения. Своей бесконечностью он гарантирует недостижимость и неограниченность этого движения. В аристократизме мир находится внутри замковой стены. И хотя он бесконечен в истории рода, актуальное воплощение во всей своей полноте он обретает в нынешнем жителе замка. Такая завершенность мира не создает никакой почвы для

ценностей завоевывающего мир мещанина. Занятие полезным — фундаментальнейшее для мещанства — не воспринимается аристократическим сознанием, для которого понятие пользы просто бессодержательно, т.к. подлинное действие осуществляется ради его символического смысла, а не предметного результата. Тем более невозможно рассмотрение пользы для максимального числа людей.

Непрозрачность друг для друга разных ценностных контекстов рождает проблему их судьбы при существенном для них качественном изменении социума. Ее рассмотрение есть шаг к синтетической реконструкции современного ценностного мира. Переход от традиционного общества к обществу Нового времени нельзя рассматривать как категорическую и почти механическую смену ценностных ориентаций, как ослабление аристократии и возвышение буржуазии, а следовательно, и мещанских приоритетов. Возможно, так бы и произошло, если бы не имела места своеобразная реорганизация социума, его реструктурирование: на смену миру высшего и низшего, благородного и подлого приходит общество, поделенное на сферы (экономики, политики, искусства, религии и т.п.). С позднего Возрождения до середины XIX века ценности и нормы все менее распределялись в соответствии со стратификационными границами, а вместо этого стали распределяться между сферами, что привело не к переворачиванию ценностей, к обращению низшего в высшее и наоборот, а породило странное перемещение ценностей аристократизма в область, не имеющую никакого соответствия в сферах общественной жизнедеятельности. Дело в том, что они в принципе не способны ориентировать человека при выборе той или иной сферы или при определении личного отношения к сферическим ценностям и нормам, т.к. ценности аристократизма неприемлют внешних навязываемых форм отношений и соответствующих им норм. Само деление на сферы и ситуация выбора между ними была бы для аристократизма лишь ситуацией выбора собственного умерщвления. И в данном случае не важно, что торговые отношения открыто и категорически неприемлемы для аристократизма, тогда как политика или искусство не отвергаются столь явно. В результате открыто и повсеместно отвергаемая праздность, наряду с другими аристократическими ценностями, явно не имеющая адекватной себе социальной сферы, зарезервировала себе место в области морали, не касающейся выбора или оценки, а воплощающей

некоторое потенциальное состояние человека, угадываемое им в самом себе. Именно в силу практической незадействованности этих ценностей, их своеобразной эстетизации они приобретают смысл скрытой подлинной человеческой задачи. В морали формируется некая область смыслов и ценностей, не имеющих выхода на то, что мы условно называем реальностью или воспринимаем как реальность. Это область неприятия реальности и неучастия в ней, но расширения своей самости за ее пределы, возможно, именно за счет историчности, нашедшей воплощение в аристократизме. Это область, в которой наш ценностный взгляд обретает направленность сверху вниз, это взгляд творца, а не стремящегося к возвышенному идеалу тварного существа. Она заключает в себе и идущую от аристократизма замкнутость, принципиальную отделенность (стеной замка) от того, что по сути не подлинно, и даже защищенность — защищенность индивидуального ценностного мира. И это область, в которой мы всегда и неизбежно праздны, т.к. она не имеет выхода в опредмечивание.

Но в работах мыслителей Возрождения — этой критической точки в истории ценностного сознания — аристократическая праздность подвергается резкой критике, как нечто, разрушающее человека, но при этом происходит неизбежная подмена значений, позволяющая как бы преодолеть смысловую непроницаемость друг для друга несовместимых ценностных контекстов. В результате аристократизм утрачивает вербальную форму, становится невыразимым. Примером этого может служить работа Леона Баттиста Альберти «О семье». Он обрушивает свой гнев на праздность, которая превращает человека в истукана, колоду, мертвеца смердящего. Но при этом речь идет не об аристократической праздности, а о некоем явлении, не совместимом с заботой о чести и о близких, т.е. с известными Альберти чертами знати. Он верит, что «человек рожден, конечно, не для того, чтобы пропадать, томясь ленью, но чтобы жить, созидая»¹⁹. Праздный человек «использует себя легкомысленно», он плохо «распоряжается собой». Тут, в этих словах гуманиста Альберти мы наблюдаем, как человек относится к себе как к чему-то внешнему, как к вещи, которой нужно правильно распорядиться. Если в аристократизме индивид поглощает своим ценностным сознанием весь мир, то в этом новом ценностном явлении человек отторгает самого себя вовне и смотрит на себя со стороны. Кто же тогда распоряжается им, что находит его ценностное созна-

ние в остатке? Добрым и справедливым считается «полезное для немалого числа людей». Польза рассматривалась как основа мещанских ценностей еще у Эзопа. В качестве еще одной опоры в противостоянии праздности Альберти выделяет особое отношение ко времени, которое воспринимается как некая пустота, требующая правильного заполнения. В аристократическом сознании время имеет значение как проявление связи человека с историей, его ценностную вплетенность в нее, но никак не в качестве некоего внешнего измерения, тем более, что ничто внешнее (находящееся за стеной замка) вообще не отличается подлинной бытийственностью. Поэтому праздность не является способом заполнения времени или его незаполненностью. Аристократическое время качественно (как и всякое время средневекового сознания) — оно само праздно. Герой Альберти призывает не уделять время малозначительным вещам. Он вообще стремится избегать малозначительности или плохого значения, что было бы совершенно непонятно аристократизму, в котором всякое деяние значительно в силу предельной значимости самого деятеля. Но мещанин как функция мира неизбежно опасается за свое моральное качество. И он бежит «сна и безделья, постоянно чем-то занимаясь». Действительно, заниматься чем-то для него единственная возможность явить себя в мире, т.к. он уже и самого себя отторгнул в этот мир и сам остался некоей распоряжающейся пустотой, которая обретает качественность, лишь проявив себя некоторым продуктом труда. И в качестве морального субъекта он себя обнаруживает лишь посредством этого мира, как человек-невидимка, существующий лишь в передвижении предметов. Дело становится главным, для него не должно пропадать ни часу. Но Альберти не ограничивается подобным обоснованием активности, но создает образ и другого героя, стремящегося к покойной жизни «в домашнем кругу и подлинному умиротворению души». Удивительно, но он оправдывает довольство, против которого позже направит свой сарказм Мандевиль. Покойная жизнь оставляет человека наедине с его добродетелями, не терзает тщеславием и властью, позволяет довольствоваться тем, что он имеет, и не зариться на чужое. Возможность такой жизни он обретает в семье, противопоставленной, таким образом, общественной жизни, в которой люди поставлены в положение постоянного соревнования, соперничества. Частный досуг, таким образом, уберегает от соблазнов и обманов общественной деятельности, хотя только она приносит

славу и признание. Сторонник семейного довольства, понимая, что если все добропорядочные граждане будут удовлетворяться лишь своим частным досугом, то государства не смогут оберегать себя, идет на компромисс: ради славы можно пренебречь многим, но ради власти над другими нельзя терять власть над самим собой, а ради управления чужими делами пренебрегать своими собственными²⁰. Альберти практически сталкивает в беседе две тенденции мещанского ценностного сознания: одна будет позднее осмыслена как идеал «self-made man», а другая — как образ защищающего свою приватность малого человека, не выходящего за пределы данного. Для первого идеала одной из центральных ценностей является трудолюбие, создающее образ достойного (кредита) человека, а его негативной стороной становится лень, разрушающая этот образ. Для второго — понятны и достоинства досуга, опирающегося на довольство имеющимся и благополучием семьи, приватности. И тем не менее этот досуг несоизмерим с праздностью, т.к. порожден страхом и отчужденностью от мира, тогда как праздность есть форма утверждения, воспроизводства этого мира. В сущности, он даже не является досугом, а лишь сужением сферы трудового интереса до узкосемейного, до ремесленности. В отличие от лени как прямого уклонения от полезной деятельности, а значит, деятельности вообще, аристократическая праздность видится мещанскому сознанию неправильной, бесполезной, а потому уже и вредной деятельностью. Особое раздражение вызывает не лежание на диване, а полная активности, движения и страсти охота, т.к. она противостоит не деятельности вообще, а особой, понятной мещанскому сознанию и составляющей его ядро полезности. Переход от лени к трудолюбию не требует преобразования ценностного сознания, т.к. и то и другое принадлежит одному, объединено едиными смыслами. Не случайно в Новое и Новейшее время пишутся разнообразные прославления и обоснования лени, причем эти обоснования имеют, главным образом, экономический, рыночный характер. Трудолюбие нуждается в лени как в своем естественном дополнении, она угадывается в нем как просвечивает в идее спасения через труд представление о труде как наказании божием. Понятия праздности и трудолюбия не переводимы на язык друг друга. Стремление мещанина стать аристократичным неизбежно приводит лишь к попытке предаться лени, т.к. все, что уводит его от труда, есть для него лишь лень. Сама история человеческая не смогла решить аналогичной задачи. Поль

Лафарг в знаменательной хотя бы названием работе «Право быть ленивым»²¹ с грустью упоминает о возможности, описанной греческим поэтом Антипаросом: он размышляет, созерцая водяную мельницу, работающую вместо рабов. Силы природы и дары богов, казалось бы, позволяют быть в праздности, но человек обретает иную судьбу. Лафарг пытается прервать логику прославления и идеологического навязывания ценности труда, которую в современном ему мире наиболее энергично продолжает рабочее сознание. При виде ужасов труда возрастает развращающее безделье буржуа, а рабочий поворачивает на него идеи экономистов и моралистов, провозглашая «Кто не работает, тот не ест». Рабочий хочет навязать работу праздным, тогда как буржуа нуждается в потребителе, в том, кто будет носить одежду и пить вина, в том, чей досуг позволит избежать перепроизводства. Лень, таким образом, становится своеобразным необходимым элементом идеологии, оправданным экономически. Некогда, сожалеет Лафарг, церковь просто запрещала работать до 90 дней в году (добавим, что труд был не только наказанием, но и чем-то не совместимым с праздничным приобщением к святому), а буржуазные революционеры были готовы удлинить неделю до 10 дней, лишь бы уменьшить число воскресений. С тех пор идеализация труда приобрела множество оттенков: труд выступает и как средство к возвышенной цели, не утрачивая характер тягостности, но может рассматриваться и как удовольствие, т.е. «может быть организован таким же радующим образом, как занятие свободного времени»²². В результате как бы преодолевается различие между работающим и неработающим. Подобная аргументация показывает, что источник ценности лени заключается лишь в тягостности труда, сама по себе она воспринимается как некая бессодержательность. Ни лень, ни даже идея о спасительности любительских занятий не потеснили в ряде культур особого значения праздности как воплощения аристократизма.

В посттрадиционной ментальности сохраняется, несмотря на обильную критику становящейся смешной аристократии, стремление приобщиться к ней, сопровождающееся почти мистическим столкновением с по-прежнему существующей, хотя и полуразрушенной замковой стеной, с непрозрачностью, непроницаемостью аристократизма. Возможно, в этом стремлении выражается потребность найти если не вербальное, то какое-то иное выражение «немного» в себе. Подобно столетиями подстригаемому газо-

ну, столетиями праздная аристократия несет в себе воплощенное в ценностях возвышение человека. Этой загадке посвящено изящное эссе известного американского писателя и философа XIX века Ральфа Эмерсона об английском характере. «Все знатное в своих истоках было некогда чьим-то естественным превосходством»²³. «Тот, кто станет главой, пусть будет мостом» — провозглашает валлийский вождь Бенегридрэн и переносит своих людей через реку на собственной спине. И это странное возвышение человека становится достоянием целого рода и сквозь столетия возвышает самосознание целой нации, чего не могло бы случиться вне аристократического сознания. Аристократизм есть, таким образом, и способ, и форма сохранения и накопления великого, возвышенного, выходящего за пределы обычного. И именно праздность, как отказ от повседневного деяния, позволяет зафиксировать и сохранить это возвышение.

Английские лорды не называют свои земли своими именами, но сами берут в качестве имени названия своих земель и «несут в своей крови и манерах эту землю» (Эмерсон). Они воплощают ее и «зачем им работать для себя, когда каждый житель Англии работает для них..., но когда так случается, что дух герцога встречается с соответствующим ему деянием — мы получаем высочайший образец поведения»²⁴. Интересно, что восторженно сторонний наблюдатель XIX века свидетельствует об аристократизме то же самое, что и столь же восторженно сторонний Аристотель. В данном случае мы наблюдаем удивительную стойкость, нестираемость некоторых ценностных явлений. Эмерсон поражается тому, как 800 лет безделья сохранило аристократию в качестве достояния и устремления целой нации. Как возможно, что для народа, одним из первых почувствовавшего вкус капитализма, объектом стремления остался старик в инвалидной коляске, живущий за счет демонстрации туристам коридоров своего замка? (Впрочем, именно для того, чтобы поддерживать этот замок.) Как возможно, чтобы в обществе, основанном на социальной динамике, на возможности перешагнуть все и всякие границы, гордость и уважение вызывала недоступность и непроницаемость аристократизма? Стоит ли за этим нечто большее, чем первоначальное стремление мещанина во дворянство? Когда норвежский пират передавал старшему сыну плоды своих подвигов, когда затем норманский аристократ, бывший крещеным норвежским пиратом, делал то же, рождалась череда действий, результат которых был неотчуждаем: этим результатом был

особый ценностный строй, объективированный историчностью рода. Неотчуждаемость и делала его неуничтожимым, неустрашимым никакими внешними обстоятельствами. Она выражалась и в понятии родовой чести, и в висающем на стене трофее. Иными словами, даже не характер деяния, не его материальный результат и даже не символичность включают его в фундамент родовой истории, но сама неустрашимость его из этой истории, не растроченная во внешних отношениях торговли, не распыленная повседневными вынужденными суетными повторениями. Праздность и есть форма сохранения своей историчности, в которой собственное деяние или деяние предка присутствует не столько своим содержанием, сколько именно фактом своей бытийственности, подлинности и неустрашимости. В силу этого оно принадлежит миру значимого, миру замка, тому, что существует для аристократизма, замечается им. А существует именно только то, что замечается, а не прозрачно или пусто подобно необозначенной вещи.

Праздность выступает стороной аристократической независимости и невовлеченности: отстраненности от ценностей служения, т.е. от социально-государственного, торгово-рыночного, от церкви, от национального: от всех этих многочисленных границ и ограниченностей жизни вне замка. Эта отстраненность превращает аристократизм в субстрат некоей всеобщности, универсального человеческого начала. Когда уже в Новое время формируются понятия гуманного и общечеловеческого через освобождение от церкви, абсолютистского государства, буржуазных внешних определений личной морали — аристократизм предоставил себя культуре в качестве основы для преодоления буржуазности и обретения человеческой универсальности. Д.Н.Овсяннико-Куликовский, анализируя аристократические типы у Л.Н.Толстого, выделяет их неприспособляемость, которая, как это ни странно, приводит к тому, что аристократическая психологическая форма «может еще служить «сосудом вина нового», не искажаясь, не изменяясь, не утрачивая своих типичных черт»²⁵. Но именно эта отделенность (замковость), неприспособляемость, онтологически поддержанная самодовлеющая не являются эскапистскими. Это не формы ухода или отречения, а наоборот — проявления обретения человеком устойчивого ценностного мира, защищенного не просто стенами замка, но недоступностью истории, ее прочностью перед любым вторжением пространственного настоящего. Как бы вы ни пере-

осмысливали и переоценивали то или иное деяние истории рода, оно принадлежит этой истории не своим позитивным смыслом, а просто самим фактом принадлежности ей, с которым уже ничего нельзя сделать. Тем более, что пребывание в историчности несет в себе возможность бесконечных переосмыслений и переоценок, которые оставляют в относительной незыблемости лишь ценность самой принадлежности истории. Современный аристократ может с гордостью сказать, что его предок в XIV веке грабил на дорогах. (Это высказывание внеморального и внеправового существования.) Уже сама обращенность аристократического взгляда на этот факт облакает его героикой, т.к. героика заключается в самом присвоении себе *всей* своей истории. А в силу этого и праздность есть форма героического. Не случайно К.Маркс называл средние века эпохой героической лени, хотя последнее слово и заслуживает замены. Ценностный контекст аристократизма, образовавший в посттрадиционной морали скрытую область непрактичности — праздности, привнес в нее и свою героику историзма.

Примечания

- ¹ См.: *Прокофьев А.В.* Лень // Этика: Энцикл. словарь. М., 2001.
- ² *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837. С. 5.
- ³ См.: *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление. М., 1978. С. 10–13.
- ⁴ *Платон.* Законы // *Платон.* Соч. в 3 т. Т. 3, ч. 2. М., 1972. С. 117.
- ⁵ *Аристотель.* Никомахова этика. 1097в, 28–31.
- ⁶ Там же. 1124в, 24.
- ⁷ *Беседы и суждения Конфуция.* Изд. 2-е, испр. СПб., 2001. С. 588.
- ⁸ Там же. С. 581.
- ⁹ *Аристотель.* Указ. соч. 1123б, 5.
- ¹⁰ Там же. 1125а, 15.
- ¹¹ *Russel B.* In Praise of Idleness. www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/E-text/Russel/praise.htm
- ¹² Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. М., 1996. С. 28.
- ¹³ См.: Там же. С. 31–34.
- ¹⁴ *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 264.
- ¹⁵ Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени /Под ред. Ю.Л.Бессмертного. М., 1996. С. 243.
- ¹⁶ Там же. С. 252.
- ¹⁷ *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974. С. 219.
- ¹⁸ Там же. С. 223.
- ¹⁹ *Альберти Л.Б.* О семье // Опыт тысячелетия... М., 1996. С. 392.
- ²⁰ См.: Там же. С. 405.
- ²¹ См.: *Lafargue P.* The Right to be Lazy. www.marxists.org/archive/lafargue/works/lazy/ch03.htm.
- ²² *Cleeton G.W.* Making work human. 1949. Цит. по: *Арендт Х.* Vita Activa или о деятельной жизни. СПб., 2000. С. 163.
- ²³ *Emerson R.W.* Essays and English Traits. www.bartleby.com/5/211.html.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ *Овсянко-Куликовский Д.Н.* Л.Н.Толстой // *Овсянко-Куликовский Д.Н.* Собр. соч. Т. 3. СПб., 1909. С. 171.

Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира»*

В главном своем произведении, полное название которого гласит: «О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права», вышедшем в свет в 1625 году, Г.Гроций (1583–1645) упоминает само слово «талион» скорее всего лишь однажды, а именно в главе XX книги II. Эта глава посвящена проблеме наказания, которая подробно здесь обсуждается. В этом контексте и упоминается талион, причем отнюдь не специально, но по второстепенному поводу. Замечание Гроция касается даже не талиона как такового, а исторически более поздней обычно-правовой практики, в которой в виде исключения дозволялись действия, совершаемые по сути дела в соответствии с принципом талиона. Еврейский закон, сообщает Гроций, разрешал родственнику убитого мстить за убийство и умертвить убийцу, если только тот не прячется в специально выделенных для этого убежищах¹; но только в случае убийства можно «прибегать к талиону»; в остальных же случаях следует обращаться в суд². Далее Гроций добавляет, у кого еще существовал обычай частной мести, и из этого добавления видно, что действительный исторический масштаб распространения талиона на определенной стадии развития обществ либо не известен Гроцию, либо не имеет для него значения. А затем он

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–00054а.

делает существенное замечание: «...наиболее многочисленные примеры указанного обычая встречаются среди тех, кто не имеет общих судей»³. Важность этого тезиса подтверждается его повторением страницу спустя: «следы и остатки предшествующего права» сохраняются «в тех местах и между теми лицами, которые не подчинены определенным судам»⁴.

Этот тезис оказывается методологически ключевым для раскрытия заявленной темы и, собственно, делает последнюю возможной. Трактат Гроция посвящен широкому спектру проблем, отраженных в названии — «О праве войны и мира», - и рефлексивно специфицированных практически с первых строк: «...мы намерены толковать о праве войны»⁵; «задачу настоящего исследования составляет именно разрешение вопроса о том, может ли какая-нибудь война быть справедливой и какая именно война справедлива»⁶. Не касаясь пока содержательных критериев справедливости в войне, следует заметить, что право войны — это как раз та область, в которой нет «общих судей» и нет «общих судов». А значит, это то самое «поле», в котором может быть действительно «старое право» — *jus talionis* (право талиона). Так что поле брани порой может оказываться и правовым полем.

Такой разворот проблематики этого фундаментального трактата скорее всего самим Гроцием нисколько не предполагался. Но коль скоро Гроций исследует право войны, а он делает это чрезвычайно скрупулезно, он, независимо от своих исследовательских намерений, приходит к наблюдениям и выводам, имеющим непосредственное отношение к функционированию права талиона, разъясняющим это правило и позволяющим существенно обогатить наше понимание его правового и этического содержания.

Вводная характеристика талиона

Право талиона в целом известно нам из Пятикнижия. В наиболее развернутом виде оно содержится в Книге Исхода (21:12–37), и его ключевая формула такова: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21: 24–26)⁷.

В позднейшей моральной философии анализ талиона проводится с учетом рафинированно-обобщенной его формулировки, в которой принцип обращаемого равенства выражен со-

вершенно очевидно. Такую формулировку приводит А.А.Гусейнов: «Поступай по отношению к окружающим (чужим) так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам»⁸. Относительно ее следует отметить, что, точно отражая обращаемое равенство, она не фиксирует другую важную особенность талиона, а именно ту, что предметом его вменения являются действия, совершаемые в ответ на нанесенный ущерб. Это правило уже принципа равного воздаяния как такового, если под последним понимать принцип ответного действия как на причиненный вред (что регламентируется талионом), так и на совершенное благо (что регулируется правилом благодарности). Принимая во внимание эту оговорку, обобщенную формулу талиона можно уточнить: «В ответ на нанесенный ущерб...» и далее по приведенной формулировке.

С точки зрения особенностей регулятивного механизма А.А.Гусейнов следующим образом характеризует талион. Во-первых, масштаб действия, регулируемого талионом, лежит вне действующего лица, задается извне; ответное возмездное действие должно быть равным совершенной несправедливости. Во-вторых, ценностным основанием действия, совершаемого на основе талиона, является формальная эквивалентность воздаяния; логикой (и психологией) талиона не предполагается деление поступков на хорошие и плохие, а также на такие, ответственность за которые лежит на индивиде, и такие, за которые отвечает сообщество. В-третьих, в возмездии, вершимом по мерке талиона, во внимание принимается лишь происшедшее деяние, — намерения и конкретные обстоятельства (возможно, не зависящие от деятеля) во внимание не принимаются⁹. Такова характеристика наиболее архаичной версии талиона. Со временем талион в своем реальном функционировании претерпевает изменения, и вектор этих изменений направлен в сторону все большего смягчения санкций талиона.

В связи с данным анализом талиона интересно обратить внимание на две особенности: а) талион совершенно справедливо рассматривается как преодоление еще более древнего обычая неограниченной мести; б) талион неоправданно, на мой взгляд, рассматривается не только как продукт, но и как исключительная принадлежность «первобытнообщинного строя»: с развитием цивилизации талион считается преодолеваемым (замещаемым) государственным законом и моралью¹⁰.

На основе известного анализа талиона¹¹ можно уточнить характеристики этого императива в более широком контексте — как права талиона (с учетом как характеристик самого правила, так и особенностей, определяемых правилом действий). Предварительно талион можно охарактеризовать следующим образом.

Первое, талион — это правило, регулирующее *реактивные* действия. В отличие от исторически близкой ему заповеди любви¹² он ничего не говорит о том, какими должны быть *инициативные* действия.

Второе, регулируемые талионом ответные действия направлены на *наказание* нарушителя справедливости либо на тех, кто вправе отвечать за нарушителя. (В более поздних интерпретациях талиона наказание может выражаться не в нанесении равного физического ущерба обидчику или тем, кто отвечает за него, а во взимании *компенсации* за нанесенный ущерб, причем размер компенсации устанавливается на основе переговоров между пострадавшей стороной и стороной нарушителя/обидчика и является результатом компромисса).

Третье, по своему содержанию действия, регулируемые талионом, *обращаемы*, или *взаимны*. Посредством обращаемости, или взаимности, утверждается *равенство*.

Четвертое, талион не только направлен на восстановление попорченной справедливости, он требует соблюдения справедливости и в наказании нарушителя. Требуя возмездия, талион *ограничивает* меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу. Указывая на непереносимость ответных действий в случае нарушения справедливости, он предполагает и наказуемость несправедливости в наказании.

Пятое, самым фактом своего существования талион угрожает, и в *угрозе* заключается его основная санкция.

Шестое, стандарт справедливости, предполагаемый талионом, — ситуативен в своем приложении, однако как принцип действия он надсубъективен и *универсален*.

Анализ Ветхого Завета свидетельствует о внутренней эволюции талиона — от обуздания стихии мести и разгневанной силы (Быт. 4:14–15, 24; 9:5–06; 21:12–37) до великодушной и почти прощающейнисходительности к нарушителю порядка (Лев. 19:18; Пр. 24:29; 26:27), тем более к случайному нарушителю¹³. Уже книги Пророков позволяют предположить в перспективе к Новому Завету, что эта эволюция ведет к смене не только ценностного состава поведенческих регулятивов, но возникновению новых способов упорядочивания поведения. Эта эволю-

ция представляется естественно завершающейся возникновением государственно санкционированных институтов права для регулирования поведения в общественной (публичной) сфере и этики золотого правила и заповеди любви для регулирования в личной (частной) сфере.

Вопрос заключается в том, что становится с талионом или что остается от талиона при такой эволюции? Происходит ли его окончательное замещение новыми правилами и способами регуляции поведения или он только оттесняется на периферию сложного устройства регулятивной машины общества?

Метод Гроция

Заявив о намерении показать, как возможна справедливость в войне и как возможна справедливая война, Гроций поставил себя в затруднительное положение: моральную допустимость войны, моральную оправданность применения силы предстояло продемонстрировать читателю, в общем христиански воспитанному и свято помнящему, что Иисус правилу талиона противопоставил заповеди терпения, непротivления, прощения обид и любви к врагам.

При известном подходе про Гроция можно сказать, что он дает *моральное оправдание насилия*. И это правда, в том смысле, что все его объяснения, касающиеся возможности и обоснованности войны, по сути дела сводятся к тому, что есть ситуации и условия, в которых война является единственным средством решения проблемы. Однако формула «моральное оправдание насилия» наполнена одиозным оценочным и моралистическим содержанием, не имеющим ничего общего с тем, чем озабочен и чем занят Гроций. Под эту формулу не подпадает лишь пацифист. И во избежание той *этической неразборчивости*, на которую обрекает это выражение, объединяющее в одну компанию как Августина, Фому, Гроция или И.А.Ильина, так и персонажей типа платоновского Калликла, Ганнибала, Нечаева или Троцкого, — это выражение в данном рассуждении не используется как дезориентирующее и деструктивное для задач этической типологизации различных программ использования силы в разрешении конфликтов; это выражение не признается как не отвечающее существу вопроса.

Гроций, конечно, специально последовательно и систематично выдвигает аргументы, призванные показать, что применение силы при разрешении конфликтов не только допустимо,

но и необходимо. Однако вопрос о нравственном значении силовых действий для него не приоритетен. Приоритетно для него соблюдение справедливости и (что, впрочем, одно и то же) права. Справедливость и право обеспечивают сохранность жизни и собственности человека.

Гроций развивает свои рассуждения в трех плоскостях, во многом, но не во всем, взаимосвязанных.

Один из ключевых источников его рассуждений — традиция *естественного права*. Это позволяет ему оправданно широко обращаться к античным авторам, как к греческим, так и к римским, которые, для него, говорят именно на языке естественного права и мыслят по этой логике. Это дает ему также возможность ограничиваться в своем рассуждении, когда надо, правовыми аргументами, не затрагивая нуминозные и этические аспекты проблемы. В понимании естественного права Гроций близок традиции, идущей от Пифагора и Аристотеля и законченным образом выразившейся у поздних стоиков и Цицерона. Это традиция философско-антропологического, говоря поздним языком, обоснования права, при котором основополагающие принципы, призванные упорядочить человеческие взаимоотношения, выводятся из первичных характеристик человека как животного, в первую очередь общественного, склонного и привычного к общительности, руководствующегося разумом, способного к выражению своих чувств и мыслей, к познанию, формулированию правил и действию согласно им. Таков, говорит Гроций, «источник так называемого права в собственном смысле»; к нему относится «как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания»¹⁴. Сюда же относится и выполнение взаимных обязательств¹⁵.

Из такого понятия права, продолжает Гроций, вытекает еще одно, более широкое понятие права, и оно обусловлено способностью человека к разумным суждениям и действиям, соответствующим с разумом — со «здравым суждением». Благодаря разуму человек властен «не уступать ни угрозам страха, ни соблазнам доступных удовольствий, и не предаваться безрассудному порыву»¹⁶. Таким образом, Гроций делает шаг, характеризующий его как типично новоевропейского мыслителя: общительность и рациональность представляются как сопряженные характерис-

тики человека, благодаря разуму человек оказывается способным включиться в общественный порядок; разумность и социальность являются условиями его личной безопасности.

Дополнительной чертой такого естественного порядка является особый порядок справедливости — «благоразумная соразмерность в безвозмездном распределении между отдельными людьми и обществами причитающихся им благ»: мудрейшему *естественно* оказывается предпочтение перед мудрым, родичу — перед чужестранцем, бедному — перед богатым¹⁷. Эта сфера отношений принадлежит праву. Указывая, что это мнение распространено и соглашаясь с ним, Гроций вместе с тем подчеркивает, что эта область права специфична: здесь людям предоставляется то, что им уже принадлежит — само положение другого накладывает на нас определенные обязанности, и их нарушение есть проявление несправедливости.

Естественное право самодостаточно и не нуждается ни в чьей санкции¹⁸. Гроций специально оговаривает, сколь ни святотатственно, по его собственному признанию, это звучит, что естественное право действительно даже при условии отсутствия Бога и его небрежения к людским делам¹⁹.

Другим по сравнению с природой основанием права является, по Гроцию, «свободная воля Бога». Создатель изначально предопределил такое устройство человека и человеческого общества, которое обнаруживается в естественном праве; а своими законами Бог подтвердил присущие человеку начала. Однако при всей их близости естественный закон и божественный закон, как это следует из развиваемого Гроцием анализа, не совпадают. Поэтому необходимо отметить, что Священная история представляет иное основание для Гроциевых рассуждений. Гроций постоянно апеллирует к этике Ветхого Завета (точнее, к законам Моисея) как очевидно сопряженной с естественным правом. Однако этико-правовой порядок, предполагаемый Ветхим Заветом, отличается от порядка естественного права. Он не отвергает принципы общительности, разумности или благоразумной справедливости. Но он считает их производными от воли Бога. Человеческая природа полагается подчиненной ей. В предведомительном рассуждении, в Прологоменах к трактату, Гроций избегает акцентирования различия между естественным и божественным законом, однако в интерпретации конкретных проблем, и это будет видно ниже в данной статье, он не может не констатировать этих различий.

Наконец, иным по сравнению с естественным правом и ветхозаветным законом основанием рассуждений Гроция является новозаветная этика. Гроций всячески старается показать рядоположенность евангельских заповедей Моисеевым законам, а также органичность перехода ветхозаветной этики в новозаветную этику, отражающего историческое возвышение этико-правовых условий жизни человека. Демонстрируя свою приверженность евангельской этике, Гроций одновременно переосмысливает ее в духе естественного права и Ветхого Завета и тем самым стремится сблизить эти три *качественно различные* способа нормативного мышления. И это ему вроде бы удастся, если иметь в виду основные цели его трактата – анализ права войны и мира. Но предпринятая в данной статье тематическая реконструкция, совершенно не совпадающая с целями и намерениями автора «О праве войны и мира», позволяет увидеть гораздо более глубокие различия между естественным правом, Законом Моисея и этикой Христа, чем те, которые предполагаются самим Гроцием. И водораздел здесь определяется отношением к закону, или правилу талиона. Заповедуемое христианской этикой милосердие отодвигает на задний план правило талиона, и Гроций не может не свидетельствовать об этом.

Говоря же об источниках и видах права, Гроций указывает еще и на введенные людьми установления, будь то внутригосударственное право или право народов (международное право). Эти правовые установления основаны на естественном праве и божественном законе. Их значение для рассуждений Гроция незначительно, и если они принимаются им во внимание, то главным образом как данные в предании, в историях, а значит, как одно из проявлений естественного права. Но такая позиция Гроция принципиальна: предпринимая, как он считает, впервые попытку научного изложения юриспруденции, он видит залог успеха своего начинания именно в отделении человеческих установлений от тех, что вытекают из самой природы. Только естественное право как неизменяемое, вечное, не зависящее от человека и может быть предметом научной теории права²⁰.

Но дело не только в этом. Для Гроция естественное право — единственное действенное средство поддержания справедливости перед лицом войны и в войне, т.е. в условиях, когда не действуют человеческие законы и бессильны суды. Это положение особенно важно в сопряжении с приведенным выше замечанием Гроция о том, что древний обычай талиона имеет силу среди тех, «кто не имеет общих судей».

Итак, Гроций традиционно выделяет естественный закон, божественный закон и человеческий закон. Однако его рассуждение развивается несколько в ином контексте: в проекции к трем нормативным пространствам — заданным естественным правом, Законом Моисея и проповедью Христа²¹.

Стандарт талиона

Гроций начинает свои рассуждения с постановки вопроса о том, может ли война как «состояние борьбы силою» быть справедливой и какая именно война справедлива²², или, другими словами, можно ли признать морально допустимым и законным применение силы.

Гроций без обиняков отвечает утвердительно на этот вопрос. Это вытекает из естественного закона — того самого, совершенное выражение которого Гроций находит у чтимого им Цицерона и именно в той формулировке, в которой естественный закон спроецирован на ситуацию необходимости отражения угрожающей силы: «<...>существует вот какой не писанный, но естественный закон, который мы не заучили, не получили по наследству, не вычитали, но взяли у самой природы, из нее почерпнули, из нее извлекли; он не приобретен, а прирожден; мы не обучены ему, а им проникнуты: если нашей жизни угрожают какие-либо козни, насилие, оружие разбойников или недругов, то всякий способ самозащиты оправдан»²³. На это же указывали и Тит Ливий (ссылаясь не на естественное право, а право народов, которое, впрочем, по ряду признаков весьма близко естественному праву): «Правом народов устроено так, что вооруженную силу следует отражать вооруженной силой»²⁴, и более поздний римский юрист Домиций Ульпиан, ссылаясь на Кассия Лонгина: «<...>силу следует отражать силой. Это право обеспечено самой природой; отсюда<...>, по-видимому, следует, что вооруженную силу дозволено отражать такой же силой»²⁵. О допустимости использования силы против силы, а именно в войне, говорится и в Ветхом Завете (Быт. 14:20; Исх. 17) — также, по Гроцию, одним из источников естественного права.

Речь не идет об утверждении права силы. Речь не идет о безудержной силе бахвальства, гнева или произвола. Применение силы естественно против угрожающей силы в порядке предусмотрительности и заботы о себе, а также о тех, на кого рас-

пространяется наши попечение и ответственность. Сила «не противоречит природе общества» и она законна, если это «сила, не нарушающая чужого права»²⁶. Иными словами, с самого начала речь идет об ограниченной силе — силе, ограниченной правом и поставленной на службу праву. Ограничение касается в первую очередь целей, ради которых применяется сила, или причин, из-за которых ее можно применить, и причины эти — самозащита, возвращение имущества и наказание²⁷. Все эти цели связаны с сохранением status quo и, в частности, статуса самого индивида, легитимизированного существующим порядком вещей.

Главное оправдание для применения силы — необходимость *самозащиты*²⁸. Каждый по естественному положению вещей имеет право на самозащиту. У каждого есть право не допускать какие-либо посягательства на собственную жизнь. Каждый обладает этим правом несмотря ни на что, независимо от характера и источника опасности или угрозы опасности. С точки зрения естественного закона, утверждающего исполнительную справедливость, само по себе наличие опасности как будто развязывает человеку руки для любых действий по самозащите; и многие авторы, подчеркивает Гроций, обосновывают именно такую точку зрения. Об этом же говорит закон *Радаманта*, который Гроций упоминает неоднократно. По этому закону, например, был оправдан Геракл, нечаянно убивший Лина. Лин был поставлен учить Геракла чтению, письму и музыке; и однажды, раздраженный ленью своего ученика, ударил его учительским посохом. На что и последовал молниеносный ответ Геракла. На суде Геракл сослался на закон Радаманта, гласящий о том, что всякий может ответить ударом на удар, — и был оправдан²⁹. Гроций не просто ссылается на этот закон, но выражает и свое согласие с ним: «По природе не противно справедливости, чтобы тот, кто совершит преступление, испытал равное зло, согласно так называемому правосудию Радаманта»³⁰. Этот естественный закон удостоверяется и божественным законом: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Этот закон, говорит Гроций, был установлен Господом после потопа, *чтобы ограничить вольность человекоубийства*, и таким образом было лишь разрешено «то, что природа дозволяла как непротивное справедливости, например, безнаказанность убийства человекоубийцы»³¹. Этот обычай сохранился «в праве, присвоенном ближайшему родственнику убитого, даже после издания законов Моисеевых»³².

Гроций специально оговаривает, что отсюда вовсе не следует, что самозащита всегда является основанием для свободы рук, как это полагали некоторые богословы, считавшие дозволенным даже «изранить или уничтожить неповинных, когда они своим вмешательством препятствуют самозащите или бегству, если иначе невозможно избежать смерти»³³. Гроций решительно не разделяет этого мнения. Но он не отрицает при этом того, что это мнение вполне органично естественно-правовой точке зрения: в естественном праве забота о собственной безопасности значительно важнее уважения к общему благу. В этом естественному праву противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности; более того, «любовь зачастую внушает, иногда же повелевает предпочитать своему личному благу благо многих»³⁴.

Сказав это, Гроций, правда, обращается к Фоме Аквинскому, а именно к тому разделу в «Summa Theologica», где ставится вопрос о допустимости убийства живых созданий³⁵. Обсуждаемое в этом разделе Гроций небезосновательно предлагает трактовать таким образом, что «при правильной самообороне человек не совершает преднамеренного убийства». И далее следует разъяснение: «Дело обстоит не так, что при отсутствии иного способа обеспечить безопасность, никогда не следует поступать преднамеренно, чтобы оттого могла последовать смерть нападающего, но оно обстоит так, что смерть последнего не есть предмет свободного выбора, что-то заранее преднамеренное, как при судебном наказании, но в данный момент является единственно возможным выходом из создавшегося положения, так как тот, кто уже подвергся нападению, вынужден неотложно предпринять что-нибудь, что может остановить другого или же ослабить его силы, дабы не погибнуть самому»³⁶. Итак, самой ситуацией прямой угрозы жизни, своей или близких, человек как бы ставится в особое положение: возможности его выбора суживаются до предельной простоты — либо ты защищаешься, либо умираешь, и жизнь оказывается той ценностью, которая кардинально определяет этот выбор.

С естественно-правовой точки зрения, или точки зрения здравого смысла, жизнь — всегда приоритетная ценность. Этот тезис получает подтверждение и в другом месте у Гроция, например в соотношении жизни и свободы: по предписанию здравого рассудка, «без сомнения, жизнь, которая есть основа всех благ временных и условие приобретения вечных благ, дороже свободы. Это правильно при рассмотрении той и другой как в одном человеке, так и в целом народе. И сам Бог вменяет себе в

милосердие, что не допускает гибели людей, а обращает их в рабство. И в другом месте³⁷ он внушает евреям через пророков, чтобы они согласились на вавилонское пленение, дабы не умереть от голода и моровой язвы<...> Сказанное о свободе я готов распространить и на другие желанные вещи, если существует справедливое опасение большего или равного зла»³⁸.

Речь идет именно о ситуациях непосредственной и неминуемой опасности — тогда у человека фактически нет возможности выбрать наиболее разумные средства для самозащиты. Но и такие ситуации не освобождают человека от ответственности принять при возможности наиболее адекватное решение. Другое дело, когда угроза безопасности возникает в результате действий, которые разрушительны не сами по себе, поскольку не представляют собой «открытого насилия», но лишь своими последствиями (таковы заговоры, козни, ложные обвинения, ведущие к неправильному судебному решению и т.п.). Применение радикальной, или поражающей, силы здесь не может быть оправданным; хотя и здесь Гроций оговаривает, что среди богословов и юристов достаточно сторонников обратной точки зрения³⁹.

Заслуживает внимания тот факт, что в связи с этим обсуждением, как и в другом аналогичном месте, Гроций обращается к известной заповеди Нагорной проповеди о терпеливом снесении пощечины. Эта заповедь провозглашается прямо в противовес правилу талиона: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38–39). Конечно, пощечина и смерть сами по себе несоизмеримы. Неправомерно отвечать избыточной силой на пощечину или иную подобную неприятность (хотя опять же, по свидетельству Гроция, есть и такие авторы, в том числе богословы, которые находили этому оправдание). Но здесь *сталкиваются* два разных закона. В отличие от естественного закона евангельский закон требует непротивления злу насилием, более того, он совершенно запрещает действия по самозащите. И в ряде других мест Гроций искренне приводит христианские аргументы, явно солидаризируясь с ними: необходимо отказываться от права возмездия из прощения⁴⁰. Гроций заключает это рассуждение следующими словами: «...обращение к насилию во избежание лишь возможного насилия лишено всякого основания справедливости»⁴¹. Но представляют ли они окончательный и обобщающий вывод Гроция? — По-видимому, нет. Определенно можно ска-

зять, что Гроций таким образом, во-первых, формулирует позицию евангельской этики, а во-вторых, подтверждает ограничение на применение силы, тем более радикальной, в ответ на возможность применения силы. Но уже внутри этого рассуждения он делает оговорки, по сути подвергающие ревизии евангельскую точку зрения. Так в явном противоречии с заповедью любви к врагам он замечает: «Любовь сама по себе, по-видимому, не принуждает нас к милосердию по отношению к совершающему посягательство»⁴². Так же и обращаясь к прощению как требованию, ограничивающему право возмездия, он добавляет совершенно *прагматический* и *реалистический* аргумент: следует отказываться от возмездия из прощения, — а также тогда, «когда нет сил» (осуществить возмездие)⁴³. Этический реализм несомненно оказывается у Гроция доминирующим над христианским перфекционизмом. В трактовке заповеди терпеливого снесения пощечины Гроций указывает — также в духе реализма — на то, что саму пощечину не следует трактовать как удар, нападение или посягательство: речь здесь идет всего лишь об оскорблении. Заслуживают в связи с этим внимания замечания Гроция о том, что слова «не противься злему» греки переводят как «не противься творящему неправое», а по-древнееврейски «подставить щеку» означает «переносить с терпением»⁴⁴. На оскорбление действительно недопустимо отвечать ударом, тем более сокрушающим.

Применение силы оправдано и при необходимости *защиты своего имущества*, что можно рассматривать как частный случай самозащиты. Применение силы здесь, однако, имеет еще большие ограничения. По естественному праву и в соответствии с принципом уравнительной справедливости убегающего вора допустимо убить. Гроций утверждает (правда, без объяснений) и большее: «Помимо закона Божьего и человеческого, и любовь не препятствует своими предписаниями подобным действиям, если только дело касается не малоценного имущества, которым стоит пренебречь»⁴⁵. Иными словами, Гроций и в Евангелии находит подкрепление принципу уравнительной справедливости в его строгой версии. Однако с оговорками: во-первых, «если возможно сохранить [в смысле, возвратить, — *Р.А.*] имущество, не рискуя жизнью человека, то правильно поступить именно таким образом»; во-вторых, если это невозможно, то следует оставить имущество (похитителю); в-третьих, в крайнем случае убийство вора с целью возвращения вещи дозволительно, если «от этого зави-

сит жизнь наша и нашей семьи и имущество не может быть возвращено судом, — если неизвестен похититель, а также если известно, что при воздержании от убийства вещь будет утрачена»⁴⁶.

В несколько ином контексте рассуждения о войне, в частности об оправданном основании для ее начала, Гроций одним из первых в истории мысли поставил вопрос об оправданности использования силы для *предотвращения* ущерба. «Первая причина справедливой войны, — говорит Гроций, — есть еще не нанесенная, но угрожающая людям, их телу или их имуществу обида»⁴⁷. А это значит, что оправданной является и война, предпринятая в порядке *упреждения*. Однако оправданность упредительного удара нуждается в тщательной обоснованности: угроза должна быть явной, неминуемой⁴⁸ и подтверждаемой по различным основаниям.

Все сказанное выше о применении силы справедливо и для защиты чужих прав, в первую очередь тех, кто находится на нашем попечении, за кого мы несем ответственность, с кем мы связаны обязательствами или по отношению к кому мы испытываем чувство какой-либо общности, а значит, в пределе — *каждого*⁴⁹.

Обосновав допустимость применения силы, т.е. показав, что есть нравственно оправданные цели, достижение которых возможно с использованием силы, Гроций отдельно оговаривает ограничения, за рамки которых применение силы выходить не должно, т.е. устанавливает меру силовых средств. По сути, этому вопросу посвящена почти вся третья книга его трактата⁵⁰. Гроций вводит различные по содержанию ограничения на применение силы; сообразно с тематикой данной статьи выделим из Гроциева рассмотрения лишь этические ограничения, а из (в)не-этических те, которые к ним наиболее близки.

В качестве исходного правила действий против правонарушителя Гроций приводит формулу, известную в виде sacramентального «цель оправдывает средства», а именно: «То, что ведет к цели в области нравственности, получает свою внутреннюю ценность отчасти от самой цели»⁵¹. Гроций приводит массу фактов, свидетельствующих о том, что в действительной практике разрешения конфликтов (войн) *дозволенным*, т.е. безнаказанным по *праву войны*, оказывается многое из того, что «выходит за пределы правила справедливости, выраженной в праве в строго формальном смысле и в предписании прочих добродетелей, или же не совершается при совестливом поведении, более заслуживающем одобрения со стороны достойных людей»⁵². И здесь прин-

цип *чести* как выражения «уважения к справедливости и добру», как «предпочтения того, что справедливее и лучше»⁵³ оказывается регулятивно приоритетным по отношению к закону.

Только на первый взгляд это правило, связывающее цель и средства, предстает как оправдание любых средств для достижения заданной нравственной цели. В действительности это правило строго контекстуализировано. Прибегая к определенному средству, предпринимая определенные действия, нужно принимать во внимание как необходимость подавления опасности, так и возможные последствия от предпринимаемых усилий. Одно из важных правил, формулируемых здесь Гроцием, состоит в том, что, отражая опасность, следует избегать действия, «если благо, к которому направлено наше действие, незначительно превышает зло, которого должно опасаться, или если при равенстве блага и зла надежда на достижение блага не намного превышает опасение зла»⁵⁴. Кажется, что перед нами чисто пруденциальный или прагматический критерий, и такое впечатление во многом обоснованно. Однако при том, что, действительно, «выбор предоставляется благоразумию», Гроций добавляет, что «в случае сомнения он [выбор] всегда склонялся в ту сторону, которая выгоднее другому, чем себе; что более безопасно»⁵⁵. Хотя все это рассуждение разворачивается в пространстве естественного права, последний критерий явно из него выпадает: в предпочтении чужого блага своему очевидна интенция, присущая этике милосердия.

Но и в рамках естественного права есть однозначные, по Гроцию, ограничения силы. Поражающее применение силы допустимо, как уже выше указывалось, лишь в ситуации, когда иначе невозможно «оградить нашу жизнь и наше имущество»; при этом «убийство человека ради тленных вещей, если даже не отклоняется от справедливости в собственном смысле, тем не менее расходится с заповедью человеколюбия»⁵⁶.

Еще одним существенным ограничением применения силы является правило, согласно которому последнее морально оправданно не только благодаря цели, ради которой оказывается необходимым прибегнуть к силе (а это, как было обозначено выше, самозащита, возмещение ущерба и наказание), но и благодаря действительным намерениям, с которыми сила задействуется. Говоря о несправедливых причинах войн, Гроций предлагал различать причины *оправдательные* и причины *побудительные*, понимая под первыми те, которыми объясняется вступление

в войну, а под вторыми — те, которые действительно определяют вступление в войну⁵⁷. Иными словами, применение силы неоправданно, если необходимость защиты, возмещения ущерба или наказания используются *как повод* для применения силы, а действительные намерения, ради которых к ней прибегают, — эгоистичны, а именно: корыстны, тщеславны или гедонистичны.

До сих пор речь шла о действиях, направленных на непосредственное пресечение или предупреждение злодеяния, как правило в порядке защиты (себя или других). Другое дело — *ответные* действия на уже совершенные злодеяния или то, что воспринимается таковым тем, кто потерпел ущерб. Речь идет о возмещении ущерба и наказании. Каждому из этих вопросов в трактате Гроция посвящено по отдельной главе.

Нанесенный ущерб должен быть *возмещен*. Это правило распространяется как на вещи (собственность), незаконно отчужденные, так и на те выгоды, которые ожидалось от обладания собственностью. Требование возмещения ущерба распространяется не только на компенсацию за неправомерно и преступно отчужденные, испорченные или разрушенные вещи, но и на компенсацию зла, причиненного людям, что касается не только случаев нанесения увечий, когда компенсация осуществляется в отношении самого пострадавшего, но и случаев убийства, когда компенсация доставляется тем, кого убитый обязан был содержать. Бремя возмещения ущерба лежит на лицах, непосредственно ответственных за нанесение ущерба, а также тех, кто этому так или иначе способствовал. Отдельно Гроций касается вопроса «причинения ущерба чести и доброму имени»; в этих случаях «возмещение причиненного вреда» осуществляется «путем признания своей вины, оказания знаков уважения, удостоверения невиновности и тому подобными способами»⁵⁸. И всегда при нанесении ущерба необходимо отличать поступок и его негативные последствия. Ущерб, нанесенный проступком или злодеянием, должен быть возмещен. За проступок и злодеяние как таковые следует наказание.

Каково мнение Гроция о соотношении возмещения и наказания, определенно сказать трудно: исключает (замещает) ли одно другое или в отдельных случаях возможно их совмещение? Если бы возможность возмещения исключала наказание, тогда возмещение можно было рассматривать как разновидность наказания. Однако Гроций этого не делает. Отсюда можно сделать

вывод, что упомянутое в предыдущем абзаце различие Гроцием поступка и последствий указывает и на возможность совмещения возмещения и наказания.

Наказание — это причинение человеку страдания за совершение злодеяния; в более широком смысле это воздаяние, возмездие за преступление, это воздаяние злом за зло⁵⁹. Такое понимание наказания вытекает, по Гроцию, из закона Радаманта. Развивая традицию, идущую от Аристотеля в понимании наказания как сходного по природе с договором, Гроций указывает, что право наказания обусловлено той обязанностью, которую возлагает на себя тот, кто по своей воле решается на совершение преступления. Наказание восстанавливает соразмерность: равным воздается за равное (на этот счет Гроций по своему обыкновению приводит множество подтверждений из различных авторов); таков закон природы⁶⁰, также право народов, установленное изначально. Лишь со временем, с развитием сообществ люди отказались от предоставленной им природой свободы возмездия и передали функцию наказания специально учрежденным судам. Тем не менее свобода наказания сохраняется, потому что власть наказывать основана не только на юрисдикции, т.е. на установленном человеком законе, а в государстве именно таков основной ее источник, но и на естественном праве⁶¹. Не говоря уже о том, что «в тех местах, где нет никаких судов, как, например, в море <...>, в пустынных местах или там, где люди живут в кочевом состоянии»⁶², именно на этой основе и вершится справедливость.

Гроций расширяет потенциальное пространство наказания за исключительные рамки государственного закона и признает право наказывать и у частных лиц там в государстве, куда судебная власть государства не в силах дотянуться. Поэтому большинство характеристик, которые вменяет Гроций наказанию как средству воздаяния за зло и обеспечения справедливости, относятся и к талиону, с теми ограничениями, порой существенными, которые привносит в практику воздаяния христианская этика. Как и в судебном наказании, благодаря талиону не только осуществляется возмездие как отмщение со стороны потерпевшего. Он обладает общей полезностью для всех членов сообщества: неизбежность ответа по талиону предотвращает возможные дальнейшие (новые) злодеяния преступника. Наказание подтверждает неотвратимость ответа злом на зло; оно тем самым выступает устрашающим примером для тех, кто по каким-то причинам может или готов совершить преступление.

Наказание само должно быть воплощением справедливости. Для этого оно должно быть соразмерным вине. В судебном наказании Гроций призывает принимать во внимание и более тонкие моменты: «умысел и желание преступника»⁶³, причины злодеяния (побудительные и сдерживающие), характер преступника, его образ жизни и т.д. Но вместе с тем у разных народов, сообщает Гроций, было принято на преступное злодеяние отвечать с лихвой. Об этом же говорили и многие мыслители. Характерно приводимое Гроцием высказывание Аристотеля: «Если кто-нибудь выколет другому глаз, то справедливо, чтобы подвергся не только тому же, но и еще большему злу»⁶⁴. Впрочем, это один из тех пунктов, в которых умеряющее и облагораживающее влияние христианского учения сказалось в наибольшей степени.

Как видим, талион, за несколькими исключениями, не был предметом специального внимания Гроция. Однако само намерение понять условия отстаивания справедливости в ситуациях столкновения интересов, проявления недоброжелательства и враждебности привело Гроция к логике нормативного мышления, сопряженного с талионом и органичного ему. Метанормативной предпосылкой такого разворота стало признание Гроцием *естественного права* как основополагающего фактора общественного и международного порядка, — фактора, действенность которого сохраняется и при отсутствии общности воззрений или даже минимального совпадения взглядов противоборствующих сторон. Естественное право, по Гроцию, «внеидеологично», и поэтому оно может быть основой для установления порядка справедливости, сначала по необходимости довольно сурового, в отношениях между теми, кого не связывает ничего, кроме того, что они принадлежат роду людскому.

Однако трудно не заметить, что Гроций спешит прояснить условия и проявления этого порядка как будто лишь для того, чтобы показать его действительные нормативные и мировоззренческие рамки. И если в нормативном плане эти рамки задаются также и человеческими установлениями, хотя они и не столь принципиальны, то в мировоззренческом плане они определены другим законом — божественным в общем смысле, однако в строгом смысле — евангельским, заданным проповедью Христа.

Анализ условий возможного сопряжения (соединения, дополнения) у Гроция права талиона и евангельской этики представляет специальный теоретический интерес.

Ограничения и преодоление талиона

Итак, принимая во внимание все (рас)сказанное, нет оснований усомниться в том, что для Гроция и по логике Гроциевой мысли право талиона сохраняет свою силу и после Нагорной проповеди, причем не в отрицание ее, а в совмещении с ней. Вопрос заключается в том, как и насколько органично это совмещение реализуется.

Как можно было видеть неоднократно, Гроций вполне логично противопоставляет принципам естественного права, в частности, как они обнаруживаются в действиях, сообразных с правилом талиона, принципы христианской этики — этики милосердия и человеколюбия. Это противопоставление Гроций обозначает уже в Прологоменах к трактату: «Вопреки мнению большинства, я различаю христианскую нравственность и естественное право, будучи убежден в том, что этот священный закон предписывает нам более высокую чистоту, нежели может требовать право естественное само по себе»⁶⁵. Затем оно систематично развивается на протяжении всего трактата как в форме текущих сопоставлений и противопоставлений (некоторые пассажи такого рода выше были упомянуты), так и в форме специальных, выделенных в отдельные параграфы и главы, аргументаций относительно гуманистической «продвинутой» этики евангельского учения. Еще раз надо сказать, что этими сопоставлениями и противопоставлениями старая этика ни отвергается, ни, что особенно важно, умаляется — таким образом лишь задается перспектива человеческого возвышения в праве и достоинстве. Гроций разделяет точку зрения, что естественно право, закон Моисея и христианский закон, — все были даны Богом (естественное право — неявно) в развитие один другого по мере прогресса человечества. Однако более развитый закон не отрицает, но уточняет и ограничивает закон менее развитый.

Таких специальных мест, в которых Гроций специально говорит о евангельских заповедях, несколько. Остановимся на некоторых из них. Это рассуждения об ограничении свободы наказания и христианском терпении, о необходимости воздержания от возмездия и, наконец, о необходимости миролюбия.

Говоря о наказании, Гроций отмечает, что Евангелие допускает телесные наказания, «не причиняющие ни бесчестия, ни длительного вреда и необходимые ввиду возраста или по другим свойствам» совершившего проступок⁶⁶. Зато *мщение* запре-

шено не только Евангелием, но и законами Моисея. Для разрешения конфликтов, говорит Гроций, следует обращаться в суд, а лучше *прощать*, проявляя к ближним *терпение*. В связи с последним Гроций приводит слова Тертуллиана: «...терпеть в ожидании воздаяния»⁶⁷. Слова «...в ожидании воздаяния», подтвержденные словами самого Христа «Мне отмщение — и я воздам», конечно, представляют собой рудименты мстительности: прерогатива мести как возмездия как бы выносятся за посюсторонние пределы; в частности, это дало основание Ф.Ницше говорить о глубоком ресентименте христианства⁶⁸. Однако рудименты такого рода в историческом плане — т.е. в отличие от Ницшева представления генеалогии морали — как раз свидетельствуют о преемственности в нормативной динамике морали.

Вышеприведенные слова Тертуллиана взяты из обширного его фрагмента, который Гроций помещает в свой текст не столько как цитату, сколько как часть своего собственного рассуждения. Этот фрагмент для нас интересен, поскольку содержит комментарий на христианскую рецепцию талиона. Перед Тертуллианом, как и перед другими богословами, стояла непостоянная задача объяснить совмещение в Нагорной проповеди ветхозаветного талиона и заповедей терпения и прощения. Вот какое объяснение этому дает Тертуллиан: «...Предписание око за око и зуб за зуб Он мыслил не как дозволение вторичной обиды возмездия, которое он отверг воспрещением отмщения, но для предотвращения первой обиды, воспрещенной установлением талиона, чтобы каждый в ожидании возможности второй обиды сам собой воздерживался от первой. Ведь Ему же известно, что легче подавить насилие представлением о возмездии, нежели повторным разрешением отмщения»⁶⁹. Такая реинтерпретация талиона, хотя и снимает *кажущееся* противоречие, не вполне соответствует духу христианской этики: поскольку в толковании, даваемом Тертуллианом, явно содержится *угроза*, христианством — как религией свободы и любви — в принципе не предполагаемая. Но такое толкование, несомненно, близко Гроцию-правоведу, верящему в основополагающее значение естественного права.

Что касается *прощения*, то прощать следует всегда и тем более (т.е. при занижении требования прощения), если обиды не тяжкие. Точнее, по христианскому учению, как представляет его Гроций, надо прощать безусловно в случаях очевидного раскаяния — прощать до восстановления дружбы (иными словами, речь идет не о ближних, а о близких), а также нужно прощать, когда нет свидетельств раскаяния, но нанесенный вред не слишком тяжел⁷⁰.

Говоря об отказе от наказания и терпении, Гроций подчеркивает, что во всех этих случаях речь идет о прощении и снисхождении частного вреда. Однако и Христом предусматриваются наказания в случаях, когда ущерб нанесен благу государственному (общественному): ведь давая свои заповеди, Христос нисколько не отменял законы Моисея и предполагал тем самым их совместимость⁷¹. Иными словами, настаивая на отказе от наказания и во всяком случае его смягчении за малые и незначительные прегрешения, Гроций настаивал на применении смертной казни и обосновывал свою позицию ссылками на различных классических авторов и Отцов Церкви. Но, опять-таки, наказание есть прерогатива государственной власти, а частные лица должны от него воздерживаться. И хотя это правило устанавливается уже в древних государствах, именно для христиан, говорит Гроций, оно имеет особую силу⁷². Требование прощения, предъявляемое частным лицам, в особенности закрепляется с введением уголовного права, т.е. взятием государством на себя функции наказания. И все же Гроций признает, что смягчение наказания и тем более прощение есть проявление милосердия, которое и было заповедано Христом.

Однако Гроций идет дальше, заявляя, что само по себе наличие права на применение силы не означает, что этим правом надо непременно воспользоваться; наоборот, нередко нужно отступить от права, лишь бы не использовать силу. Это наставление Гроций объясняет тем, что помимо справедливости есть еще и другие добродетели, которые относятся к разрешению конфликтов. В частности, достоинство заключается в том, чтобы не преследовать собственной выгоды ценою причинения, пусть и по праву, бедствия другим. Для христиан совершеннейшим выражением такого отношения к другим было бы — по примеру Христа — «пренебрежение собственной жизнью ради сохранения жизни и спасения другого»⁷³. В целом же речь идет о допустимости и предпочтительности воздержания от заслуженного возмездия и прощении. Тем более это касается отношения к тем, кто слабее нас.

Наконец, Гроций, посвятивший большую часть своего трактата обсуждению всех возможных условий войны и использования силы, заключает свой трактат рассуждением о том, что, используя силу и ведя войну, следует стремиться к миру, подчиняя звериное начало, проявляющееся в воинственности, человеколюбию, чтобы не разучиться быть людьми. Мир необ-

ходим всем. Ради мира можно пойти и на расходы; говоря об этом Гроций указывает на возможность контрибуции как платы за сохранение мира; но он также упоминает и прощение, как бы предполагаемая тем самым, что прощение злодеяния есть своего рода убыток достоинству. Иными словами, к миру со всеми следует стремиться, насколько это возможно. Мир особенно необходим тем, кто не обладает большой силой и у кого нет возможности вести борьбу. — Но мир нужен и тем, кто могуществен и силен, ибо «мир выгоднее и славнее для тех, кто дает согласие на мир в расцвете успехов; мир лучше и безопаснее, нежели ожидаемая победа»⁷⁴.

Важно отметить, что во всех таких рассуждениях Гроций, определяя и проясняя стандарт, задаваемый христианской этикой, находит возможность привести свидетельства и из античных мифологических, философских, риторических и исторических источников, причем не всегда касающиеся случаев из античной древности. Хотя Гроций сам не комментирует такие неперенные параллели, очевидно, что для него важно не только показать возможность особенного, по сравнению с естественно-правовым, способа морального выбора и поведения, а именно того, который задан Христом, — но еще и указать на то, что тенденции в направлении к стандарту христианской этики или аналогичные ему существовали и тогда, когда естественное право было, как кажется самому Гроцию, определяющим.

* * *

Повторим, и на это важно обратить внимание, что в трактате Гроция новая этика не противопоставляется старой, а *сопоставляется* с ней. В отличие от подавляющего большинства христианских или пост-христианских авторов, Гроций не мерит старую этику новой и не подгоняет ветхозаветный Закон под новозаветные заповеди. Наоборот, отправным пунктом для него, как говорилось, является естественное право. В законах Моисея и в заповедях Христа он видит продолжение и развитие именно естественного права как основополагающего начала права вообще.

Соответственно определяется у Гроция место тому способу нормативного мышления, который свойствен талиону. Это правило (право), которое действует в наименее благоприятных и наименее человеческих, но тем не менее постоянно встречающихся

в жизни людей и обществ ситуациях. Это не значит, что талион является наименее человеческим правилом взаимоотношений между людьми. — Наоборот, он дан (сформировался) и сохраняется как принцип, гарантирующий пусть жестокий, но порядок в неблагоприятных и бесчеловечных условиях жизни, когда нравы в упадке, мораль бессильна, а государство не способно проявить волю и могущество для принуждения всех своих граждан подчиниться закону. Концепт так называемого естественного права нуждается в тщательной и двоякой реконструкции — с позиций философии права и с позиций философии морали. Однако и при той степени его рационализации, которая была осуществлена в классической естественно-правовой теории (а, по общему признанию, во многом благодаря Гроцию она и была конституирована в Новое время), можно составить представление о той нормативной логике, которая присуща талиону. Разделяя и сопоставляя естественное право и евангельские заповеди, Гроций по сути дела фиксирует сосуществование, говоря современным языком, двух типов морали, одинаково уместных и целесообразных, но по-разному функционирующих в цивилизованном мире. В этом состоит важный урок, который может извлечь современная моральная философия из учения Гроция о праве войны и мира.

Примечания

- ¹ Об убежищах для невольных убийц см. Числ. 35:19; 3 Цар. 1:50; 2:28–34. Совершившие умышленные убийства не имели права на убежище (см. Исх. 21:14).
- ² *Гроций Г.* О праве войны и мира [II, XX, VIII, 6]. М., 1956. С. 460. Здесь и далее при ссылках на трактат Гроция в квадратных скобках указывается структурное подразделение текста: первые три римские цифры обозначают номера книги, главы и параграфа, арабская цифра — номер подпараграфа. Далее при ссылках указывается лишь название трактата.
- ³ Там же.
- ⁴ Там же [II, XX, IX, 5]. С. 461.
- ⁵ Там же [I, I, II, 1]. С. 68.
- ⁶ Там же [I, I, II, 3]. С. 68.
- ⁷ См. также: Лев. 24:17–22; Числ. 35:6–32; Втор. 19:21; 24:19–20.
- ⁸ *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 65.
- ⁹ Там же. С. 63–67.
- ¹⁰ Там же. С. 68, 71.
- ¹¹ Помимо указанной книги А.А.Гусейнова здесь принимаются во внимание и другие источники, например: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 275–281; *Лафарг П.* Экономический детерминизм Карла Маркса. М., 1923. С. 109–123. Любопытный в контексте приводимого названия сайта текст о талионе появился недавно в Интернете: *Lex Talionis* // home.vest.net/re-jo/satanism/lex_talionis.htm. Заслуживают внимания и обычные справочные статьи: Талион // encycl.yandex.ru/cgi-bin/art.pl?art=bse/00077/37100.htm и *Hooker R.* *Lex Talionis* // www.wsu.edu:8080/~dee/glossary/lextal.htm. См. также текст современного парабуддистского автора: *Shakya M.Zh.* *The Lex Talionis and Desire* // www.hsuyun.org/Dharma/zbohy/Literature/essays/mzs/lex_talionis.html.
- ¹² Заповедь любви как заповедь любви к ближнему дана уже в Пятикнижии, а именно в Лев. 19:18; 33–34. В этой же, 19-ой, книге дана, как указывалось, одна из формулировок правила талиона (Лев. 19:21).
- ¹³ Закономерность такой динамики подтверждается аналогичной эволюцией талиона в Коране: 2:178–179,194; 4:92; 5:45; 16:126; 17:33; 22:60; 42:40–43.
- ¹⁴ О праве войны и мира [Прологомены, VIII]. С. 46.
- ¹⁵ Там же [Прологомены, XIV]. С. 47.
- ¹⁶ Там же [Прологомены, IX]. С. 46.
- ¹⁷ Там же [Прологомены, XI]. С. 46.
- ¹⁸ Гроций дает в кн. I трактата цельное разъяснение своей позиции относительно естественного права, в частности в отношении к праву божественному и человеческому (см. I, I, X–XVII. С. 71–78). Рассмотрение этого интересного вопроса выходит за рамки настоящей статьи.
- ¹⁹ Там же [Прологомены, XI]. С. 47. Сказав это слово, Гроций добавляет еще сто, оговариваясь, что предположить такое о Боге невозможно. Но свою позицию в отношении естественного права он высказал: это тот порядок, который как бы не зависит от Бога.
- ²⁰ Там же [Прологомены, XXX]. С. 52.

- 21 Интерпретация оснований рассуждения Гроция произведена в соответствии с задачами, обусловленными предметом данной статьи. Систематическое изложение самим Гроцием источников и «эмпирической базы» своего рассуждения см.: Там же [Пролегомены, XLII–LV]. С. 55–59.
- 22 Там же [I, I, II, 1–2]. С. 68.
- 23 Цицерон. Речь в защиту Тита Анния Милона [10] // Цицерон. Речи: В 2 т. Т. II. М., 1993. С. 223. См.: О праве войны и мира [I, II, III, 1]. С. 86.
- 24 Тит Ливий. История [XLIII]. Цит. по: О праве войны и мира [I, II, IV, 2]. С. 88.
- 25 О праве войны и мира [I, II, II, 1]. С. 86.
- 26 Там же [I, II, I, 6]. С. 85 (курсив мой. — Р.А.). Согласие с этим тезисом критерия различия И.А.Ильиным между силой и насилием очевидно (См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 35–36). Ср. также разделение силы и насилия Н.А.Бердяевым: Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Война] // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 308–309.
- 27 О праве войны и мира [II, I, II, 2]. С. 187. Строго говоря, этими причинами оправдывается война. Но войною Гроций называет как войну в привычном для нас значении, так и любой конфликт между частными лицами. Он и разделяет войны на частные и государственные. В контексте всего трактата определено можно сказать, что он рассматривает острые конфликты между людьми фактически исключительно в соотношении с этими рубриками.
- 28 Там же [I, II, III, 6]. С. 87. Гроций ссылается здесь на разных римских мыслителей — юристов, риториков, философов, и на еврейского историка — Иосифа Флавия.
- 29 О законе Радаманта см.: Словарь античности / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. С. 476; <http://rpg.tyumen.ru/games/hero99/glossary.htm>; <http://mythes.chat.ru/gerakl.html>.
- 30 О праве войны и мира [I, II, V, 3]. С. 88.
- 31 Там же [I, II, V, 5]. С. 89.
- 32 Там же.
- 33 Там же [II, I, IV, 1]. С. 188.
- 34 Там же [II, I, IX, 3]. С. 191.
- 35 См.: *St. Thomas Aquinas*. Summa Theologica [II-II, Q64, A1] // <http://www.newadvent.org/summa/306401.htm>.
- 36 О праве войны и мира [II, I, IV, 2]. С. 188.
- 37 Иерем. 27:13.
- 38 О праве войны и мира [II, XXIV, VI]. С. 551–552.
- 39 Там же [II, I, V, 2]. С. 189–190.
- 40 Там же [II, XXIV, II]. С. 548.
- 41 Там же [II, I, XVII]. С. 196.
- 42 Там же [II, I, X, 1]. С. 191–192.
- 43 Там же [II, XXIV, II]. С. 548.
- 44 Там же [I, II, VIII, 3; 8]. С. 98, 111.
- 45 Там же [II, I, XI]. С. 193. Рассуждение Гроция на этот счет нюансировано обсуждением древних законов (известного со времен Моисея, Солона и Двенадцати таблиц) о различии между ночной и дневной кражей и соответственно между отношением к вору ночному и дневному.

- 46 Там же [II, I, XIII, 1]. С. 194–195. Характерно дополнительное примечание Гроция к этому обсуждению: «С течением времени дисциплина ослабла, и постепенно толкование евангельского закона стало приспособляться к нравам века» (Там же [II, I, XIII, 2]. С. 195).
- 47 Там же [II, I, II, 3]. С. 188.
- 48 Заслуживает внимания замечание Гроция о том, что для упредительного удара необходимо наличие не только «угрожающей опасности», но «непосредственной и как бы мгновенной опасности» (Там же [II, I, V, 1]. С. 188).
- 49 Там же. [II, XXV].
- 50 Принимая во внимание, что Гроций в первую очередь говорит о праве войны, нужно уточнить, что право войны традиционно делится на два раздела — право на (вступление в) войну (лат. *jus ad bellum*) и право в войне (*jus in bello*). Третья часть книги посвящена в значительной мере действиям, дозволенным на войне, т.е. средствам достижения нравственно оправданных целей.
- 51 Там же [III, I, II, 1]. С. 578.
- 52 Там же [III, X, I, 1]. С. 687.
- 53 Там же [III, X, I, 2]. С. 687.
- 54 Там же [III, I, IV, 2]. С. 579.
- 55 Там же.
- 56 Там же [III, XI, II]. С. 694.
- 57 Там же [II, XXII, I, 1–2]. С. 526–527, 532–533.
- 58 Там же [II, XVIII, XXI]. С. 425.
- 59 Там же [II, XX, I, 1–3; II, XX, VIII, 3]. С. 451–452; 459.
- 60 Там же [II, XX, IX, 2]. С. 461.
- 61 Там же [II, XX, XL, 4]. С. 481.
- 62 Там же [II, XX, VIII, 5]. С. 460. И далее: «Так у умбрийцев <...> каждый был отместителем за самого себя <...>, что и у московитов поныне происходит безнаказанно по истечении некоторого времени после обращения в суд» (Там же).
- 63 Там же [II, XX, XXVIII]. С. 473.
- 64 *Аристотель*. Большая этика, I, 34. Цит. по: *Гроций Г.* О праве войны и мира [II, XX, XXXII, 2]. С. 477.
- 65 Там же [Прологомены, L]. С. 57.
- 66 Там же [II, XX, X, 1]. С. 462.
- 67 *Тертуллиан*. Против Маркиона [IV]. Цит. по: О праве войны и мира [II, XX, X, 3]. С. 463.
- 68 См. об этом: *Ницше Ф.* К генеалогии морали [10] // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей /Пер. с нем. А.Н.Малинкина. СПб., 1999. С. 11.
- 69 *Тертуллиан*. Указ. изд. С. 463. Такую же мысль проводил впоследствии и Иоанн Златоуст: «Законодатель предписал — «глаз за глаз» не для того, чтобы мы друг у друга вырывали глаза, но чтобы удерживали свои руки от обид; ведь угроза, заставляющая страшиться наказания, обуздывает стремление к преступным делам» (Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста [18] // www.cmnl.ru/bible/upravlen/zlatoust/matf018b.htm).
- 70 О праве войны и мира [II, XX, X, 6]. С. 464. В другом месте Гроций говорит: «В особенности же прощать нужно, когда мы сознаем за собой какой-нибудь проступок или когда проступок против нас проистекает из некоей

человеческой и прощительной слабости. Или когда в достаточной мере очевидно, что преступник раскаивается в своем поступке» (Там же [II, XXIV, III]. С. 549).

⁷¹ Там же [II, XX, X, 8]. С. 465.

⁷² Там же [II, XX, XIV]. С. 467. Этим, правда, Гроций объясняет обычай, известный у некоторых народов, снабжать пускающихся в плавание «грамотами органов государственной власти для преследования морских разбойников, которых они найдут в море, чтобы они могли воспользоваться такой возможностью, так сказать, не по собственному побуждению, но по повелению государства» (Там же).

⁷³ Там же [II, XXIV, I, 1]. С. 547.

⁷⁴ Там же [III, XXV, IV]. С. 824.

Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика*

В одном из журналов в 1861 г. Сиджвик писал: «Без «духовной спеси», но возможно с ошибочной верой в разум, которую я обнаружил в себе, я хочу продемонстрировать верховенство разума во всей моей последующей жизни»¹. Вера в разум для Сиджвика, как для верного традиции Просвещения² мыслителя, не означала романтического упования на его силу, а вполне определенно требовала в каждое мгновение жизни руководствоваться собственным убеждением. По свидетельству Дж. Б. Шнивинда — известного исследователя викторианской моральной философии и, в частности, этики Сиджвика последнего «всегда интересовало отношение между тем, что следует принимать по указанию авторитета, и тем, что становится очевидным в результате собственного опыта, между тем, что обычно признается истинным, и тем, что мыслящий человек может считать истинным для самого себя»³.

При всей разносторонности интересов Сиджвика⁴ изначально особую значимость теологии и этики для него определяло то, что, с одной стороны, он воспитывался в глубоко религиозной семье⁵, англиканство было его естественной средой и не порождало до определенного времени никаких сомнений ни в достоверности доктрины, ни в правомерности вытекающих из нее моральных требований. С другой стороны, учеба в Кембридже, особенно регулярное участие в дискуссиях общества «Апосто-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–00369а.

лы» («Apostles»)⁶, пробудили в Сиджвике страсть к свободному философскому исследованию и ту самую веру в разум, которая предписывала существование из собственного убеждения и в свете которой самые значимые для него, ранее безусловно принимаемые — религиозные и моральные — убеждения вдруг утратили свою изначальную очевидность и, более того, оказались весьма сомнительными. Сиджвик надеялся, что именно философия как систематическое познание вещей в целом поможет ему примирить религиозную веру с разумом⁷. Однако философское исследование, напротив, привело его к заключению о принципиальной несовместимости религии и разума. В таком случае моральные убеждения должны были быть «изъяты» из религиозной сферы и «помещены» на более надежное основание.

Ослабление религиозных убеждений сопровождалось у Сиджвика возрастанием интереса к этике⁸. Предметом его основной заботы в сфере моральной философии становятся выявление и демонстрация рациональной природы этики и морали. По-другому говоря, центральным для Сиджвика оказывается вопрос о том, способна ли этика предложить такую концепцию морали, которую смог бы принять каждый мыслящий человек. Для мыслящего человека принять — значит уметь рационально (то есть не ссылаясь на авторитеты, на «так принято» и т.п.) ответить для себя самого/самой на вопрос, почему я должен/должна следовать тем или иным моральным требованиям. Кроме того, этика, по Сиджвику, должна предоставить рациональные основания для разрешения конфликтов между различными моральными требованиями.

В данной статье предполагается реконструировать и критически проанализировать концепцию моральной рациональности Сиджвика на основе анализа его главного этического произведения «Методы этики» (1874). Выдержавшее шесть прижизненных изданий со значительными изменениями автора, переведенное на немецкий и японский языки, оно и сейчас активно обсуждается в западной этике.

Элементы моральной рациональности

Само понятие рациональности в философии принимает множество значений⁹. В самом широком смысле слова термин «рационализм» принято использовать для характеристики но-

воевропейской философии в целом. Рациональность в таком значении проявляется в вере в разумное устройство мира и способность человека преобразовывать самого себя и мир на разумных началах. А.Макинтайр считает рациональность существенной особенностью новоевропейского морально-философского проекта в целом. Именно в это время, по его мнению, понятие морали обретает независимое значение и становится предметом специального теоретического интереса¹⁰. Она становится «названием той конкретной сферы, в которой правилам поведения, не являющимися ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, было предоставлено собственное культурное пространство»¹¹. Как характеристика новоевропейской этики в целом рациональность, согласно Макинтайру, проявляется в попытке *независимого* обоснования общих моральных правил, то есть такого обоснования, при котором не допускается ссылки ни на какие внеморальные основания.

В рамках самой новоевропейской философской традиции обнаруживаются и более узкие, или специальные значения понятия «рациональность». В этике они выявляются при ответе на вопросы о том, какова природа моральных понятий, в чем состоит их специфика. Так Р.Г.Апресян отмечает, что новоевропейская концепция *моральной* рациональности «утверждалась в явной или скрытой антитезе этике откровения и веры, с одной стороны, и этике «чувства» — с другой. В докантовской мысли рациональность морали могла ассоциироваться с «*научностью*» и *строгостью* (по стандартам математики или физики) построения знания о морали и его обоснования»¹².

Интересно, что при том, что этика Сиджвика — мыслителя, несомненно принадлежащего новоевропейской традиции, действительно находится в оппозиции и этике веры, и этике «чувства», и именно эта оппозиция в целом определяет образ моральной рациональности в «Методах этики», все же основной критический пафос Сиджвика направлен на те морально-философские учения (главным образом интуитивистские), авторы которых, по мнению Сиджвика, предлагают псевдо-рациональные концепции морали, поскольку навязывают человечеству такие нормы и принципы, которые лишь в рамках этих концепций считаются безусловно истинными и непререкаемо значимыми. Мыслящий же человек таковыми считать их не может.

Между тем, по мнению Сиджвика, существенным вопросом, который возникает практически у каждого человека и на который, следовательно, должна давать ответ этика, является не

только вопрос, что человек должен делать, но и вопрос: *почему я должен совершать то, что считаю правильным?* От этого вопроса, считает Сиджвик, недопустимо отмахиваться. И если моральный философ не может дать на него ответа, он должен по крайней мере задуматься над причинами его неустранимости.

Прежде чем обратиться к объяснениям самого Сиджвика, следует отметить, что в контексте его рассуждения данный вопрос имеет особый смысл, он выражает сомнение человека в истинности его представления о том, что он считает правильным и потребность в преодолении этого сомнения. Человек хочет удостовериться в том, что то, что он считает правильным, действительно является таковым и стремится узнать, как можно удостовериться в этом¹³. Данное уточнение позволяет понять, почему среди предлагаемых Сиджвиком объяснений самое важное, по его собственному убеждению, состоит в следующем. Если человек серьезно задумывается над вопросом «почему я должен совершать то, что считаю правильным?», это означает, что он чувствует в себе решимость «к осуществлению любого поведения, разумность которого может быть доказана, даже если это поведение будет отлично от такого, к какому его побуждают нерациональные склонности»¹⁴. Разумное же поведение основано на принципах. Тогда возникает вопрос о том, на основании каких именно принципов следует определять разумное поведение, или что является конечным основанием разумного поведения. И здесь оказывается, что как обыватели, так и моральные философы при определении разумного поведения пользуются множеством далеко не всегда совместимых принципов. Именно поэтому потребность в определении конечного основания разумного поведения всегда остается неудовлетворенной: «Легко заметить, что какого-либо одного ответа на вопрос «почему» не будет вполне достаточно, поскольку он будет дан на основании лишь одной из нескольких точек зрения, и всегда будет сохраняться возможность задать данный вопрос на основании какой-либо другой»¹⁵.

Все эти обстоятельства, согласно Сиджвику, объясняют постоянную актуальность другой этической проблемы, а именно — проблему природы моральной способности, с помощью которой должна удостоверяться действительная правильность представления агента о поступке, совершение которого он считает своим долгом, или о цели, осуществление которой он считает своим долгом и благодаря которой человек оказывается способным совершать моральные действия. Для Сиджвика вполне оче-

видно, что характер решаемых человеком моральных проблем с определенностью указывает на то, что именно разум выступает в роли моральной способности.

Сам Сиджвик в «Методах этики» не ставит перед собой задачи построения системы первых принципов морали и формулирования моральных требований. Предваряя «Методы этики», он подчеркивает, что в его задачу не входит обоснование конкретной этической концепции, он как будто бы ставит перед собой чисто техническую задачу выявления и прояснения способов рассуждения о морали и моральных проблемах, которые применяются как моральными философами, так и обычными людьми. В Предисловии к первому изданию Сиджвик описывает свою работу как «исследование, объяснительное и критическое одновременно, различных методов получения обоснованных убеждений относительно того, что должно быть совершенно, которые следует искать в моральном сознании человечества вообще, представлены ли они в нем эксплицитно или имплицитно, и которые по отдельности или в сочетании время от времени выявляли отдельные мыслители и на основании которых строили системы, теперь уже исторические»¹⁶. Помимо экспликации моральных принципов и основанных на них методов морального рассуждения, принимаемых как в обыденном моральном сознании, так и в трудах моральных философов, Сиджвик также намерен выявить отношения между различными методами, попытаться понять, совместимы они или же противоречат друг другу.

Рассматривая отношения между различными способами морального рассуждения Сиджвик исходит из методологического положения, которое считает очень важным, называет фундаментальным постулатом этики, или постулатом практического разума, и формулирует его следующим образом: «... два находящихся в противоречии правила или действия не могут быть разумными одновременно», их соединение — результат необдуманного, искусственного примирения совершенно разных принципов и методов. Или: «в той мере, в какой два метода противоречат друг другу, один или другой должны быть изменены или отвергнуты»¹⁷.

Итак, в центре внимания Сиджвика — именно методы рассуждения о моральных проблемах в повседневной жизни людей. По его признанию, он стремится привлечь внимание читателя «не к практическим результатам, к которым приводят наши ме-

тоды, а к самим методам»¹⁸. Под методом этики Сиджвик понимает рациональную процедуру определения правильного, или должного, поведения.

Другим существенным методологическим моментом для Сиджвика является признание практического, или регулятивного, характера этики, который отделяет ее от таких позитивных, или объяснительных, наук, как социология, психология и др. Сиджвик отмечает, что практический и позитивный типы исследования достаточно тесно взаимосвязаны, однако очевидно, по его мнению, и то, что «попытка выявления общих законов или закономерностей (uniformities), посредством которых могут быть объяснены разновидности человеческого поведения, чувств людей и мнений в отношении поведения, существенным образом отличаются от попытки определить, какие из этих разновидностей поведения являются правильными и какие из этих различных суждений являются обоснованными (valid)»¹⁹. Именно последнее представляет существенный интерес для этики, или даже составляет ее специфический интерес. Сиджвик определяет этику «как науку или исследование о правильном, или о том, что должно быть в той мере, в какой это зависит от произвольного действия индивидов»²⁰.

Особым образом Сиджвик подчеркивает, что излагает и критикует эти методы с «нейтральной позиции, настолько беспристрастно, насколько это возможно»²¹. Более всего он стремится избежать поучительных интонаций, которые, по его мнению, наносят этике непоправимый ущерб, поскольку, с одной стороны, в произведениях сбивающихся на проповедь моральных философов этика просто перестает быть исследованием, то есть этикой, а с другой стороны, необоснованные поучения кичащихся своим знанием моралистов отталкивают обычных и мыслящих людей не только от этики и этиков, но и от самой морали²².

Предваряющие «Методы этики» рассуждения Сиджвика показывают, что рационализация морали и этики воспринимается им как задача, которую этике только предстоит решить, и «Методы этики», по его замыслу, должны всего лишь подготовить решение этой задачи. Оно включает выявление на основе исследования обыденного морального сознания и этических произведений ключевых принципов и методов морального рассуждения, их критический анализ; установление характера отношений между различными методами; построение непротиворечивой, упорядоченной системы моральных принципов, на

основании которой люди смогут решать вопрос о действительной правильности их конкретных моральных решений и преодолевать конфликты между различными моральными нормами в конкретных обстоятельствах. Цель этики в представлении Сиджвика, и заключается в том, чтобы «систематизировать и освободить от ошибки кажущиеся бесспорными знания (apparent cognition) о правильности или разумности поведения, которыми обладают большинство людей, считается ли при этом поведение правильным само по себе или как средство достижения цели, которая обычно считается в конечном счете разумной»²³.

Коротко говоря, концепция моральной рациональности Сиджвика складывается из нескольких моментов. Она проявляется в упорядоченности и согласованности моральных методов и принципов, обеспечивающих последовательность морального рассуждения и поведения, позволяющих человеку разрешать конфликты между различными моральными нормами, моральная рациональность является также характеристикой обоснованности выдвигаемых моральными философами нормативных систем²⁴. Другой, не менее важной составляющей концепции моральной рациональности Сиджвика является обоснование в оппозиции этике веры и этике морального чувства принадлежности морали сфере разума.

Методы этики

Концепция методов этического рассуждения Сиджвика подверглась самой серьезной разносторонней критике. Недоумения вызвали сама классификация предложенных Сиджвиком методов в качестве определяющих, обоснование этой классификации и многие другие важные вопросы. Эта критика во многом является справедливой и заслуживающей самого серьезного внимания. Однако в данной статье концепция методов этики будет рассмотрена только в аспекте проблемы моральной рациональности.

Сиджвик определяет методы как «рациональные процедуры определения правильного поведения в каждом конкретном случае, которые логически связаны с повсеместно принимаемыми различными конечными основаниями»²⁵. Выдвигаемые методы должны удовлетворять определенным условиям, а именно — они должны быть *логически* (а не случайно) связаны с конечными основаниями действия, или моральными принципами; сами ос-

нования должны быть действительно конечными, отличными друг от друга, кроме того, возможность признания тех или иных моральных принципов в качестве конечных оснований действия не должна противоречить моральному сознанию человечества.

Конечные основания действий Сиджвик выявляет, исходя из фундаментальных, по его мнению, различий, соответствующих аспектам человеческого существования: из различия между сознательным существом и потоком осознанного опыта; а в рамках последнего — из различия между действием и чувством. Соответственно в качестве конечных оснований действий Сиджвик выдвигает *совершенство* как идеальную цель развития человеческого существа, рассматриваемого как целостность; *долг* как тип действия, совершение которого люди считают для себя безусловно обязательным; *счастье* или *удовольствие*, под которыми понимают определенный тип чувства — высшую цель желания²⁶. Совершенство и долг образуют конечное основание интуитивистского метода, согласно которому правильное поведение определяется, исходя из безусловно принимаемых аксиом долга. Следование этим аксиомам, как полагал Сиджвик, ведет человека к достижению совершенства. Поэтому он считал возможным объединить совершенство и долг в качестве оснований интуитивистского метода, что также стало впоследствии предметом серьезной критики²⁷. Понятия счастья и удовольствия лежат в основании двух других методов: эгоистического и универсалистского гедонизма. Согласно первому из этих методов правильное поведение должно быть направлено на достижение личного счастья, согласно второму — на достижение общего счастья.

В рамках интуитивистского метода Сиджвик различает несколько разновидностей. *Перцептивный* интуитивизм нельзя считать методом в собственном смысле слова — рациональной процедурой, приводящей к заключениям, поскольку здесь рассуждение вообще не имеет места: решения принимаются без обращения к общим принципам, спонтанно. *Догматический* интуитивизм — это метод, наиболее часто применяемый обыденным сознанием в ходе рассуждения и принятия решения. Он предполагает обращение к некоторым безусловным общим правилам, аксиомам. Его существенную ограниченность Сиджвик видел в частой необоснованности аксиом, которые не критически принимаются в качестве исходных. Наконец, в третьей разновидности интуитивистского метода — *философском* интуитивизме преодолевается ограниченность, свойственная догмати-

ческому интуитивизму. Этот метод апеллирует к аксиомам, которые удовлетворяют, как полагал Сиджвик, выдвинутым им принципам практической рациональности: критериям ясности и отчетливости терминов в формулировке аксиом; самоочевидности аксиом; их обоюдной совместимости; универсального согласия в вопросе о приемлемости этих аксиом. В качестве таких аксиом Сиджвик формулирует принципы справедливости, рационального благоразумия и рациональной благожелательности²⁸. Эти же принципы в качестве основных принимаются в универсалистском гедонизме, что, по мнению Сиджвика, позволяет сделать вывод о том, что философский интуитивизм и утилитаризм не являются взаимоисключающими методами, напротив, интуитивизм оказывается единственно правильной формой обоснования признаваемых утилитаризмом ключевых моральных принципов.

Вместе с тем Сиджвик признавал, что в силу присущей этим принципам абстрактности и универсальности конкретные решения с помощью непосредственного применения этих принципов принимать невозможно. На это обращают внимание многие исследователи. В частности, Шнивинд отмечает, что философский интуитивизм в интерпретации Сиджвика ориентирует на решение теоретической задачи синтеза фундаментальных моральных убеждений в единую нормативную систему²⁹. М. Сингер обращает внимание на то, что не только перцептивный, но и философский интуитивизм нельзя считать *методом* этики, если исходить из сиджвиковского определения метода. Обращаясь к философскому интуитивизму, считает Сингер, можно выявить основание для установления первых принципов, с помощью которых затем можно определять методы этики, к повседневному же моральному рассуждению философский интуитивизм не имеет никакого отношения. Более того, Сингер замечает, что все предложенные Сиджвиком методы не могут выступать в качестве процедур определения правильного поведения в конкретных ситуациях, для этого требуются «методы применения» ключевых методов в повседневности³⁰.

Другая существенная проблема состоит в том, обеспечивают ли данные методы последовательность и согласованность морального рассуждения и основанного на нем поведения, удовлетворяют ли выдвинутые в рамках этих методов ключевые требования критериям практической рациональности? На эти воп-

росы сам Сиджвик отвечал отрицательно. Во-первых, он не смог обнаружить и предложить никакого рационального основания для примирения метода эгоистического гедонизма, ориентирующего на достижение личного счастья, и утилитаристского метода, ориентирующего на содействие общему благу, что в соответствии с постулатом практического разума, сформулированного самим Сиджвиком, требовало отказа от одного из методов, либо изменения одного из них. Во-вторых, он не нашел рационального основания и для примирения ключевых моральных требований рационального благоразумия и рациональной благожелательности, и нормативная система, включающая эти принципы, не может не быть противоречивой. И тот, и другой принцип Сиджвик считал самоочевидными, разумными, поэтому он не мог отказаться от какого-либо из них. Поэтому несоединимость этих принципов он расценивал как изначально присущий практическому разуму дуализм, или как фундаментальный дуализм практического разума.

Критики Сиджвика в этом вопросе придерживались другого мнения. Так М. Сингер недоумевал по поводу настойчивости Сиджвика в приверженности двум данным принципам при том, что их одновременное принятие находилось в явном противоречии с одним из выдвинутых Сиджвиком критериев практической рациональности (с критерием обоюдной совместимости принципов). Для Сингера феномен дуализма практического разума является свидетельством ошибки и знаком того, что истину в этике следует искать вне «Методов этики»³¹. Сам Сиджвик не считал свой проект ошибочным. Он верил в то, что скрупулезное, беспристрастное исследование привело к пусть и разочаровавшим его самого, но все же объективным результатам. Казалось бы, такие результаты должны были бы привести Сиджвика — мыслителя, который стремился продемонстрировать «верховенство разума» во всей своей жизни, к разочарованию в самой морали. Однако Сиджвик подчеркивает, что его выводы ни в коем случае не свидетельствуют о разумности отказа от морали вообще, но они указывают на разумность отказа от идеи полной рационализации морали. Сиджвик делал осторожные предположения по поводу возможности разрешения фундаментального противоречия между ключевыми принципами на каком-либо ином, внеморальном основании.

Мораль и разум

Положение о принадлежности морали сфере разума Сиджвик формулирует в оппозиции в первую очередь этике чувства. Свою исходную установку в отношении дилеммы разума и чувства — весьма значимой в новоевропейской моральной философии проблемы — Сиджвик определяет следующим образом: «Поскольку мы обычно думаем, что неправильное поведение по своему существу является иррациональным, и это может быть доказано; и хотя мы не считаем, что под влиянием одного лишь разума действуем правильно, мы все же полагаем, что обращения к разуму составляют неотъемлемую часть всего морального убеждения»³². Согласно данной позиции, *действия*, совершение которых предписывается моралью, — это разумные, или рациональные действия; *высшие цели* поведения человека — это цели, предписанные разумом; *мотив* правильного, или должного, действия также является рациональным в том смысле, что он предполагает осознание правильности действий или целей и побуждает к поведению, в котором должны преодолеваются некоторые склонности, страсти и желания. Эту точку зрения, по убеждению Сиджвика, разделяют многие обычные люди и моральные философы.

Противоположная точка зрения выражена в сентименталистской этике. Сиджвик в данном случае ссылается на позицию Д.Юма. Юм в III книге «Трактата о человеческой природе» пишет: «Если нравственность оказывает влияние на наши действия и аффекты, то отсюда следует, что она не может иметь своим источником разум; это потому, что один лишь разум, как мы уже доказали, никогда не может иметь такого влияния. Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилён. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума»³³.

Следует отметить, что в этике чувства значимость разума в моральном поведении не отрицалась полностью. Юм, в частности, считал, что разум может воздействовать на поведение двумя способами: «либо он возбуждает аффект, сообщая нам о существовании чего-либо такого, что может быть для него надлежащим объектом, либо открывает связь между причинами и следствиями, чем доставляет нам средства, необходимые, чтобы

проявить аффект. Это единственные виды суждений, которые могут сопровождать наши действия или же могут быть названы порождающими их; и нужно сознаться, что суждения эти часто могут быть ложными и ошибочными»³⁴. По существу роль разума в морали Юм сводил к выявлению фактов, которые могут либо пробудить аффект, либо содействовать его наиболее эффективному удовлетворению.

Интересно, что против сведения роли разума в морали к выявлению фактов Сиджвик выдвигает тот же самый аргумент, который Юм в «Трактате о человеческой природе» формулирует в виде замечания, подтверждающего, по его мнению, невозможность приписывания решающей роли разума в морали, поскольку разум в силу своей пассивности может лишь фиксировать факты. Впоследствии это замечание получит название закона Юма и станет центральным положением в метаэтике. Юм пишет, что авторы моральных трактатов часто незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть», в которых фиксируется положение дел, к предложениям со связкой «должно», в которых фиксируется совершенно новое отношение. Это отношение необходимо объяснить. Но авторы моральных трактатов не объясняют ни этого нового отношения, ни того способа, который привел их от предложений первого типа к предложениям второго типа³⁵.

В «Методах этики» положение о недопустимости выведения должного из сущего в ходе этического или обыденного морального рассуждения обретает чрезвычайно важное методологическое значение. Это положение для Сиджвика становится основанием для утверждений о том, что роль разума в морали не сводится к выявлению фактов, и о том, что роль разума в морали является определяющей. Сиджвик настаивает, что обыденные моральные или пруденциальные суждения, тем или иным образом воздействующие на волю людей, нельзя интерпретировать как суждения о настоящем или будущем состоянии человеческих чувств или каких-либо фактов о мире переживаний, так как «фундаментальное понятие, представленное словом «должное» («ought») или «правильное» («right»), которое прямо или косвенно содержат такие суждения, существенным образом отличается от фактов физического или психического опыта»³⁶, а «любая попытка ... выведения того, «что должно быть» из того, «что есть» с очевидностью терпит неудачу»³⁷. И Юм, и Сиджвик считали мораль сферой должного. Именно на этом основании Юм не мог вписать мораль в сферу пассивного, по его убеждению,

разума, а Сиджвик не мог вписать мораль в сферу чувства, поскольку сами чувства, в его представлении, принадлежали к числу фактов психического мира.

Убежденность в пассивном характере разума привели Юма к утверждению о том, что «разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли», мотив действия — это всегда иррациональное желание не в том смысле, что оно противоречит разуму, а в том, что оно вообще не соотносимо с ним³⁸. Для опровержения этого утверждения и для демонстрации того, что специфически моральный мотив с необходимостью является разумным, Сиджвик обращается к анализу представлений о том, что представляет собой иррациональное желание.

Во-первых, иррациональным обычно считается желание, которое побуждает к поведению, противоречащему разумному суждению. В этом случае поведение может быть либо неблагоприятным, если оно спровоцировано неспособностью совладать со своими телесными влечениями, либо, скажем, злым, если оно порождено внезапной яростью, которая толкает человека на совершение поступков, которые сам он в других обстоятельствах считал бы недобрыми и несправедливыми. Во-вторых, иррациональным называют иногда такое желание, которое осуществляется в произвольных действиях автоматически и для совершения которого не требуется особого обдумывания и тем более решения вопроса о том, являются ли такие действия правильными или нет. Например, подобного рода желания удовлетворяются, когда здоровый человек ест свой обед. Сиджвик замечает, что слово «иррациональное», если употреблять его в строгом значении, вообще не подходит для характеристики подобных желаний, наиболее адекватно их можно описать словом «нерациональные». Это означает, что их удовлетворение требует не длительного и сложного обдумывания, а всего лишь совершения привычных действий.

Понятно, что иррациональное желание в первом значении не просто не может порождать правильные действия, а толкает к совершению действий, которые моралью запрещаются. Действия же, в которых осуществляются нерациональные желания, могут и не противоречить моральным предписаниям, более того, они даже могут оцениваться положительно с моральной точки зрения. Однако для Сиджвика существенно важно то, что совершение моральных поступков, как правило, не бывает автоматическим, поскольку, во-первых, огромное влияние на волю

человека оказывают телесные влечения, страсти (иррациональные желания в первом значении), для противодействия которым требуется проявление духовно-волевого усилия, подобного мышечному напряжению, а во-вторых, человеку часто приходится делать выбор между совершением двух (или более) правильных, с точки зрения морали, действий, одновременное совершение которых в конкретной ситуации невозможно. Так что моральное поведение, согласно Сиджвику, с необходимостью предполагает обращение к разуму.

Как сентименталисты допускали возможность участия разума в моральном поведении, но не считали это участие решающим для морали, так и Сиджвик, вполне допуская, что моральное поведение человека сопровождается разного рода переживаниями, которые могут усилить мотивацию к совершению правильных поступков и сделать их более привлекательными, все же считает, что в силу своих существенных особенностей мораль принадлежит сфере разума. Поэтому на вопросы о том, является ли объяснение воздействия разума на желания и волю, предложенное Юмом, исчерпывающим; не является ли конфликт разума с желанием в действительности конфликтом между желаниями и отвращениями; и не сводится ли роль разума в морали к выявлению фактов, которые позволят выбрать более действенные средства реализации желания или подходящий для желания новый объект, Сиджвик ответил отрицательно.

Для подтверждения своей позиции он обращается к анализу моральных понятий, существенные особенности которых, по его мнению, указывают на то, что моральные суждения, содержащие эти понятия, по всем своим характеристикам являются рациональными суждениями.

Природа моральных понятий

Следует отметить, что позиция Сиджвика в отношении природы моральных понятий правильного (right), должного (ought) и других моральных понятий, несколько отличается от позиции его интеллектуалистских предшественников в этом вопросе, которые, исходя из положения о рациональной природе моральных понятий, делали вывод о том, что познание морали с помощью разума гарантирует истинность морального знания и совершение безошибочных моральных поступков. Для Сиджвика

же утверждение о рациональной природе моральных понятий не предreshало вопроса об истинности полученного при помощи разума морального знания и неременной правильности основанного на нем поведения, а означало лишь, что суждения, содержащие моральные понятия, могут быть истинными или ложными, что их можно обосновать или опровергнуть на рациональных основаниях.

Чтобы определить значение фундаментального морального понятия и продемонстрировать его рациональную природу, Сиджвик предлагает обратиться к анализу наиболее распространенных в обыденном сознании людей и в трудах моралистов версий. Свою критику он направляет против таких редукционистских трактовок моральных понятий правильного, должного и содержащих их суждений, в которых их значение сводится а) к характеристике средств для достижения какой-либо цели; б) к выражению одобрения или неодобрения определенных поступков людей; в) к божественным, правовым предписаниям или предписаниям общественного мнения. Возможность объединить три, казалось бы, разные значения в последней трактовке Сиджвик объясняет тем, что существенным здесь оказывается представление о том, что соблюдение определенных правил поведения, которые считаются правильными и обязательными, поддерживается страхом наказания за их нарушение. При этом не столь важно, каким окажется источник этого наказания.

Невозможность принятия первой трактовки Сиджвик объясняет тем, что некоторым видам действий (справедливым, добрым, честным и т.п.) приписывается характеристика «правильные» вне зависимости от того, способствуют ли такие действия достижению какой-либо цели или нет. Кроме того, Сиджвик считает, что понятие «правильное» используется также для характеристики принятия самой цели, такой, например, как общее благо. Что же касается второй и третьей трактовок, то против них он выдвигает гораздо более серьезное возражение, а именно — в рамках этих трактовок оказывается, по его мнению, невозможным объяснить такие определяющие черты моральных суждений, как объективность, универсальность и нормативный характер. Скажем, Сиджвик не отрицает участия морального чувства в моральной оценке, однако подчеркивает, что «уникальная эмоция морального одобрения ... неразрывно связана со скрытым или явным убеждением в том, что одобряемое действие является «действительно» правильным, т.е. что оно не может без

совершения ошибки не одобряться любым другим разумом»³⁹. Не замечая, как и его интеллектуалистские предшественники, своеобразия морального чувства в трактовке сентименталистов, Сиджвик считал, что, основываясь на моральном чувстве, можно формулировать лишь особенные суждения, между тем, «когда моральное суждение относится в первую очередь к некоторому конкретному действию, мы, как правило, считаем его применимым к любому другому действию, принадлежащему определенному классу: так что воспринимаемая моральная истина по самой своей природе имплицитно считается универсальной, хотя при нашем первом восприятии кажется особенной»⁴⁰.

Вполне в духе интеллектуалистских интерпретаций XVIII в.⁴¹ Сиджвик стремился показать не просто неадекватность конкретных редукционистских трактовок ключевых моральных понятий и содержащих их суждений, а неуместность самой редукционистской стратегии в этике. И на вопрос о том, что же могут означать моральные суждения и какое определение можно дать понятиям должного, правильного и другим понятиям, в которых выражено то же «фундаментальное понятие», Сиджвик дает следующий ответ: «Понятие, которое содержится во всех этих терминах, слишком элементарно и не допускает никакого формального определения», «оно ... не может быть разделено на какие-либо более простые понятия»⁴².

Здесь важно обратить внимание на то, что сами слова «правильное», «должное» в представлении Сиджвика не являются исходными моральными понятиями. Они обретают моральное значение благодаря тому, что содержат некоторое фундаментальное моральное понятие, которое нельзя ни назвать, ни определить. Именно это при интерпретации концепции Сиджвика игнорирует Ч.Д.Брод. Он считает, что Сиджвик показал всего лишь, что слово «правильное» *не всегда* принимает те значения, которые ему приписывают в разных интерпретациях. При этом, по мнению Брода, логически вполне возможно допустить, что люди *всегда* приписывают этому слову одно из перечисленных значений и всегда разное. Отсюда Брод делает вывод, что в контексте интерпретации Сиджвика слово «правильное» оказывается по своему существу двусмысленным понятием. Он «исправляет» Сиджвика средствами самого Сиджвика, указывая, что Сиджвику надо было показать, «что существует такое значение «правильного», которое не совпадает ни с одной из этих альтернатив, и что в этом смысле оно употребляется в этических сужде-

ниях»⁴³. Но именно это и стремился показать Сиджвик, на что обращает внимание Шнивинд: аргументы Сиджвика направлены на осознание того, «что у нас есть позитивное понятие, которое в данных определениях не формулируется и не может быть сформулировано в определениях подобного рода»⁴⁴.

Для прояснения смысла ключевого морального понятия Сиджвик проводит различие между узким и широким значениями слова *ought*. В узком значении это слово употребляется в предписаниях, которые действительно способен совершить любой человек усилием своей воли: «Если мы считаем, что нечто «должно быть» совершено, мы всегда предполагаем, что это может быть осуществлено любым индивидом, которому обращено данное суждение посредством его воли»⁴⁵. Моральные суждения, содержащие слово «должен» в его узком значении имеют выраженный императивный характер. Императивность таких суждений Сиджвик, подобно Канту, объяснял тем, что человек подвержен влиянию множества разнообразных нерациональных импульсов, и тем, что конфликт практического разума с нерациональными импульсами составляет «неоспоримый факт нашего осознанного опыта». Поэтому слово «должен» в строгом смысле не применимо к рациональным существам, лишенным опыта данного конфликта. Например, Сиджвик считал, что термин «должен» не применим к действиям Бога, его действия корректнее описывать словом «правильное».

В широком значении термин «должен» сливается с термином «правильное». В этом случае он употребляется в идеальном значении и выражает не столько требование, сколько пожелание. Например, если человек говорит о себе, что он должен знать то, что знает более мудрый человек или что он должен чувствовать то, что чувствовал бы в этих же обстоятельствах человек, который лучше его, он употребляет слово «должен» в широком значении. При этом он понимает, что усилием своей воли не сможет ни стать мудрым, ни заставить себя переживать определенные чувства. В этом случае слово «должное», замечает Сиджвик «означает просто идеал или образец, которому я «должен» — уже в более строгом смысле слова — стремиться подражать настолько, насколько это возможно»⁴⁶. Существенно важным для Сиджвика является то, что и при узком, и при широком употреблении слова «должен» предполагается, что то, *что должно быть*, является возможным предметом объективного знания⁴⁷. Ключевое различие между двумя значениями состоит в том, что

понятие «должен» в строгом этическом смысле слова выражает требование, императив. В широком же значении данное понятие императива выражать не может, поскольку его объект неподконтролен воле.

Такое различие становится еще более выраженным при анализе сопоставления Сиджвиком двух групп моральных терминов: с одной стороны, терминов «должен», «долг», «обязанность» и т.п., а с другой — «хороший», «добрый», «добро», «благо» и т.п. Суждения, содержащие термины первой группы, обращены к активной, действующей стороне человеческой природы, по существу — к воле человека, а суждения, содержащие термины второй группы, к чувствующей стороне, прежде всего — к его желаниям. Именно в силу этих особенностей суждения первой группы выражают необходимое предписание совершить определенное действие и предполагают, что совершение этого действия зависит от воли человека, которому данное суждение адресовано. Суждения же второй группы не содержат такого предписания и не предполагают подвластности человеку всего того, что оценивается им как хорошее, доброе, благое и т.п.⁴⁸ Сходство же обеих групп суждений, согласно Сиджвику, определяется их рациональной природой в том смысле, что суждения первой группы главным образом выражают отношение разума к действиям, а второй — отношение разума к желаниям. По замечанию Шнивинда, моральные суждения в интерпретации Сиджвика выражают требования рациональности, предъявляемые практической стороне природы человека, то есть его воле и чувствам⁴⁹.

Таким образом, по убеждению Сиджвика, моральные понятия по своей природе рациональны. Обращены ли суждения, содержащие эти понятия, к воле или чувствам человека, они задают объективный, универсальный стандарт для действий, стремлений и желаний человека, подверженного множеству разнообразных нерациональных и иррациональных воздействий.

Однако как в вопросе о возможности примирения методов морального рассуждения и ключевых моральных аксиом исключительно на рациональных основаниях, так и в вопросе о возможности принятии решения и действия в ситуации конфликта между личным интересом и долгом исключительно с помощью разума, Сиджвик не смог занять последовательную рационалистическую позицию. Он писал: «В редких случаях осознаваемого конфликта между личным интересом и долгом практический

разум, борющийся сам с собой, перестает быть мотивом; конфликт разрешается в результате преобладания одной из двух групп нерациональных импульсов»⁵⁰.

* * *

Завершая первое издание «Методов этики», Сиджвик признался, что там, где он искал космос, смог обнаружить лишь хаос. И как он ни стремился упорядочить этот хаос, внося многочисленные существенные изменения в последующие издания, его попытки не увенчались результатами, которыми сам он был бы удовлетворен. Свидетельствует ли неудача Сиджвика о том, что мораль не принадлежит или, по крайней мере как он считал, не всецело принадлежит сфере рациональности, или эта неудача свидетельствует об ограниченности новоевропейской концепции моральной рациональности в целом и его собственной концепции в частности, а также о необходимости выработки новых концепций, исследование позиции Сиджвика для решения всех этих вопросов имеет важное значение. Шнивинд, оценивая «Методы этики» отмечает, что «по глубине понимания практической рациональности и по структурной последовательности они соперничают с работой самого Канта»⁵¹. А наиболее строгий критик Сиджвика Сингер в ответ на сетования Сиджвика в период работы над пятым изданием по поводу того, что его перестали критиковать, что ум его с возрастом становится все более медленным и что он не может уже вносить существенных изменений в «Методы этики» возражает: «Несомненно, требуется существенное изменение, но не в книге, озаглавленной «Методы этики», а в самих методах этики. И до сих пор люди не перестали критиковать Сиджвика и, вероятно, не перестанут его критиковать, пока существует такая вещь, как моральная философия»⁵².

Примечания

- ¹ Cit.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977. P. 25.
- ² Я опираюсь на определение Просвещения, данное М.К.Мамардашвили: «Просвещение — это «взрослое состояние» человека, т.е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах»» (*Мамардашвили М.К.* Если осмелился быть... // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 175).
- ³ *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 21.
Неумозрительность этого интереса Сиджвика стала очевидной для всех, когда он подал в отставку с должности преподавателя Тринити колледжа Кембриджского университета, поскольку не считал для себя возможным в силу неразрешимости своих религиозных сомнений продолжать занимать должность, которая предполагала письменное признание 39 догматов англиканской церкви. К данной процедуре в Тринити колледже многие относились формально, но Сиджвик, не сумевший найти убедительных для себя рациональных аргументов в пользу христианского учения, жизни в противоречии с собственным разумом предпочел отставку.
Практически сразу же Сиджвику предложили занять другую, особую, должность в колледже, которая не предполагала признания догматов. Однако добровольная отставка Сиджвика потрясла кембриджскую общественность и заставила задуматься над правомерностью требования признания догматов. По выражению Б.Блэншарда, «отставка Сиджвика стала той искрой, которая распалила общее чувство в отношении этих требований в пламя общего действия» (См.: *Blanshard B.* Sidgwick the Man // *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry.* Vol. 58. № 3. P. 357). В результате через два года Парламент принял закон об отмене этого требования в Англии, и Сиджвик вернулся на свою прежнюю должность.
- ⁴ Он занимался филологией, литературой, психологией, политикой, экономикой, правом, проблемами образования, был активен в общественной жизни Кембриджского университета. Много сил и собственных средств он вложил в основание Ньонхэмского колледжа — первого женского колледжа в Кембридже. Также он участвовал в создании Общества психологического исследования (1882) и был его первым президентом. С начала издания журнала *'Mind'* в 1876 Сиджвик был его постоянным автором и оказывал журналу финансовую поддержку.
- ⁵ Отец Сиджвика — также выпускник Тринити колледжа — был англиканским священником. Значительное влияние на Сиджвика оказывал и живший в его семье глубоко религиозный родственник — некто Э.У.Бенсон (E.W.Benson), впоследствии ставший примасом англиканской церкви — архиепископом Кентеберийским. И сам Сиджвик, много общавшийся с Бенсоном, хотел стать англиканским священником.
- ⁶ В своей биографии Сиджвик так описывал эту группу: участие в ней предполагало «стремление к истине с абсолютной преданностью и открытостью ... Абсолютная искренность была единственной обязанностью, предписываемой традициями общества ... по самым серьезным вопросам постоянно велась полемика» (Цит. по: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 23).

⁷ О том, что Сиджвик действительно стремился быть хорошим христианином, но отдающим себе отчет в том, во что он верит, свидетельствуют отчасти слова, сказанные его старому другу Генри Дэйкинсу: «Я хочу быть правоверным и страстно желаю доказательств, и оттого чувствую, что вынужден сознавать пропасть между собой и ортодоксальным учением во всей ее безграничности даже тогда, когда ее чуть сокращают мягкие высказывания, типа «для большей значимости морали и т.д.». Отличительные принципы христианства являются либо *истинными* и окончательными, либо не истинными и временными. Я не могу выбрать между двумя этими позициями...» (Цит. по: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 24). Для того, чтобы все-таки совершить выбор, Сиджвик обратился к анализу Библии и для этого специально изучил семитские языки (к 25 годам он уже исследовал Ветхий завет в оригинальном виде (См.: *Blanshard B.* Op. cit. P. 358)). Но ни изучение библейских текстов без посредничества переводчиков и толкователей, ни его искреннее стремление утвердиться в своей вере так и не помогли обнаружить никаких рациональных аргументов в поддержку христианского учения и основанных на христианстве моральных принципов. И выбор был совершен.

⁸ Шнивинд пишет: «В годы интенсивного развития Сиджвика религиозное сомнение и моральная философия были... переплетены в его мышлении ... Основные позиции его этической системы все тверже закреплялись в его разуме по мере того, как его религиозные убеждения слабели, и он, думается, пришел к совершенно определенным выводам относительно этики и религии одновременно» (*Schneewind J.B.* Op. cit. P. 51).

⁹ Н.С.Автономова говорит о постоянстве темы рациональности в философии, с одной стороны, а с другой — о целом множестве значений этого понятия, контекстуально и функционально обусловленных. Скажем, в античной философии понятие рациональности возникает как противопоставление мнению, в средневековой — вере, в новоевропейской — как противопоставление эмпирическому или иррациональному (См.: *Автономова-Н.С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 11). О множестве значений понятия рациональности в различных историко-культурных и теоретических контекстах см. также: *Порус В.Н.* Рациональность // Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 3. М.: Наука, 2001.

¹⁰ См. также: *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия. М., 2002. С. 60–61; *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» — к «морали»: об одном сюжете в истории идей / / Этическая мысль. Вып. 1. М., 2000. С. 183–184.

¹¹ *Макинтайр А.* После добродетели /Пер. В.В.Целищева. М.—Екатеринбург, 2000. С. 57 (Перевод скорректирован по изданию: *MacIntyre A.* After Virtue. 2nd ed. L., P. 39).

¹² *Апресян Р.Г.* Предисловие // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 3.

¹³ Другое объяснение потребности человека удостовериться в правомерности предъявляемых ему моральных требований дает А.А.Гусейнов. Он считает, что люди задумываются над обоснованностью своей позиции, когда им нужно найти основание для ее изменения. Они стремятся не столько найти дополнительные аргументы в пользу практикуемых ими и считающихся безусловными моральных норм, сколько ограничить их и преодолеть: «Они

ищут пути для отступления, которое не выглядело бы капитуляцией и нельзя было бы истолковать как выражения аморализма» (См.: Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 52). Сиджвик принимал во внимание такое объяснение, однако как мыслитель викторианской эпохи он верил в то, что все-таки человек стремится быть моральным, и возникающее у него время от времени сомнение в правомерности тех или иных моральных предписаний вызвано опасением, что в действительности они не являются моральными.

14 *Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th ed. Indianapolis. Cambridge, 1981. P. 5.*
15 *Ibid. P. 6.*

16 *Sidgwick H. Preface to the First Edition // Sidgwick H. Op. cit. P. vii.*
17 *См.: Ibid. P. 12, 6.*

18 *Ibid. P. viii.*

19 *Ibid. P. 2.*

20 *Ibid. P. 4.*

21 *Sidgwick H. Op. cit. Preface to the First Edition. P. viii.*

22 Разочарование самого Сиджвика в современной ему этике было вызвано в первую очередь этикой Уильяма Вэвэлла, который, по описанию Шнивинда, «обладал гораздо более философским сознанием, нежели другие члены либеральной англиканской группы в Кембридже, был человеком несопоставимо более глубокого научного знания и одаренности» (*Schneewind J.B. Op. cit. P. 101*). Шнивинд также считает этику Вэвэлла «самой обстоятельной системой интуитивистской этики, созданной в Великобритании в XIX в.» (*Ibid., P. 112*). В своей работе «Элементы морали, включая политику» (1845), стремясь продемонстрировать рациональный характер морали, Вэвэлл выдвинул систему из 5 моральных аксиом, предписывающих человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным. Способ выявления и обоснования ключевых моральных аксиом Вэвэллом вызвал у Сиджвика недоумение и вывод, который делает Сиджвик после попытки разобраться в концепции Вэвэлла, состоял в следующем: предложенные Вэвэллом первые принципы морали «сомнительны, запутаны, а если даже иногда и кажутся ясными, то лишь потому, что являются догматичными, неразумными, непоследовательными» (*Sidgwick H. Preface to the Sixth Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. xvii.*).

Следует отметить, что Сиджвик не был одинок в своей оценке концепции Вэвэлла. А.Н.Уайтхед пишет о нем и о традиции, которой он принадлежит, следующее: «Имеется один стих, который подходит к той традиции, которую представляет д-р Вэвэлл, бывший ректором Тринити колледжа около 80 лет назад. Этот хорошо известный стих таков:

В этом колледже ректор я;

И чего я не знаю,

То незнание и есть.

В ученом мире подобная установка всегда преобладает. Она стерилизует способность воображения и затрудняет прогресс. <...> Я не приписываю ее персонально д-ру Вэвэллу, хотя говорят, что он был весьма надменным, очевидно в силу своей широкой образованности» (*Уайтхед А.Н. Способы мышления // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии /Пер. с англ. М., 1990. С. 371*).

- 23 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 77.
- 24 Р.Г.Апресян обозначает данное понимание рациональности как *целесообразность*: рациональность как целесообразность и в утилитарном, и в идеальном смыслах слова проявляется «как упорядоченность, согласованность не только знаний, но и общих представлений, ценностей, норм, правил; наконец, как обоснованность системы ценностных представлений и нормативных кодексов» (Там же. С. 4).
- 25 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 78.
- 26 См.: *Ibid.*
- 27 См., напр.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 202–204.
- 28 Более подробный анализ принципов практической рациональности и обоснования выбора отвечающих этим принципам моральных аксиом см.: *Артемьева О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 144–146.
- 29 См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 202.
- 30 См.: *Singer M.* The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry. Vol. 58. № 3. P. 436–437.
- 31 См.: *Ibid.* P. 447.
- 32 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 23.
- 33 *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 215.
- 34 Там же. С. 217–218.
- 35 См.: там же. С. 229–230.
- 36 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 25.
- 37 *Ibid.* P. 81.
- 38 См.: *Юм Д.* Указ. изд. С. 163–170.
- 39 *Ibid.* P. 27.
- 40 *Ibid.* P. 34.
- 41 Более подробно об этом см.: *Артемьева О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Указ. изд. С. 132–147.
- 42 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 32, 32–33.
- 43 *Broad C.D.* Five Types of Ethical Theory. London: Routledge & Kegan Paul; N. Y., 1971. P. 170–171.
- 44 *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 218.
- 45 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 33.
- 46 *Ibid.*
- 47 См.: *Ibid.*
- 48 По существу такое же различие позже проведет Мур в статье «Природа моральной философии» (1922) как различие между моральными правилами, адресованными действиями и моральными правилами, адресованные мыслям, чувствам и желаниям (См.: *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии // Природа моральной философии. М., 1999. С. 333). Этот сюжет Мура анализирует в своей статье А.А.Гусейнов (См.: *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок // Там же. С. 33).
- 49 См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 226.
- 50 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 508.
- 51 См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 422.
- 52 *Singer M.* Op. cit. P. 448.

**Доброта как эсхатологическая
категория. 1-я и 2-я этики в переписке
Георга Лукача и Пауля Эрнста**

Обсуждаемая в переписке 1915 года между Георгом Лукачем и Паулем Эрнстом (о них позже) тема философии морали или этики как философии: а именно соотношение между 1-й и 2-й этиками, основанной на интериоризации институциональных требований государства и общества этикой долга и обязанностей, с одной стороны, и этикой, основанной на «императивах души» (Лукач), — эта тема сегодня философски интересна и значительна с нескольких точек зрения. Во-первых, в той или иной форме, с теми или иными вариациями эта тема важна для всех цивилизаций и культур, может быть, за исключением китайской (в христианстве эта тема предстает как соотношение между ветхозаветной этикой Закона и новозаветной этикой благодати). Между тем в России не изучен сам требуемый для освещения поставленных в помянутой переписке проблем материал: прежде всего, сама эта переписка, а также другие открытые в 70-е гг. и опубликованные в 70–80-е гг. прошлого века тексты и источники к ним Лукача того же периода, в первую очередь — заметки к ненаписанной им, но крайне важной для понимания его творчества книги о Достоевском. Во-вторых, изучение этого материала показывает, что более полно раскрыть философский потенциал русской классической культуры стремились не только отечественные мыслители Серебряного века, но и первоклассные западные умы того же времени. В-третьих, здесь мы воочию можем видеть таинство превращения некоторых мотивов этической рефлексии, проходящих через тысячелетия развития многих культур, в писанную этику с колоссальными философ-

скими притязаниями. В-четвертых, суть этой этики как онтологии человеческого существования (души как подлинной реальности и ее решающих категорий) оказалась созвучной всему XX веку.

Исторический контекст

Несколько слов о спектакулярных обстоятельствах открытия упомянутых текстов Лукача, включая его переписку с Эрнстом. В 1973 году на глаза одному из служащих Гейдельбергского Немецкого банка попала небольшая, карманного формата книжка Фрица Раддаца, вышедшая в свет в Гамбурге (1972 г.) и посвященная известному философу и политическому деятелю Венгрии Георгу Лукачу, весьма популярному в интеллигентских кругах тогдашних обеих Германий, ФРГ и ГДР, хотя очень поразному в них оценивавшемуся. Банковскому клерку пришла в голову неожиданная мысль: а не являются ли герой книги Раддаца и неизвестный персоналу банка клиент Георг фон Лукач, который 7 ноября 1917 года положил на хранение в сейфе Немецкого банка объемистый чемодан, но так за полвека с лишним его не истребовал, — не являются ли эти Лукачи одним и тем же лицом? После сличения биографических данных обоих Лукачей соответствующая служба Немецкого банка в Гейдельберге пришла к однозначному выводу: да, это один и тот же человек.

Попавшая в СМИ информация об этой находке и ее хозяине, который к тому времени уже полтора года покоился в могиле, стала одной из сенсаций в немецкой прессе. В чемодане оказались ценнейшие источники, проливающие новый свет на биографию и творчество молодого Лукача в 1902–1917 гг.: 1600 писем, записные книжки, дневник и рукописи произведений, которые не были завершены философом и которые не были знакомы ни с лупой исследователя и дешифровщика манускриптов, ни, тем паче, с печатным станком. Наряду с этим главным ошеломлением для сотрудников будапештского Архива Лукача, куда все эти документы были переданы на хранение, была рукопись книги «Достоевский», которую Лукач стал писать сразу после начала первой мировой войны. И работу над которой бросил (инюго слова и не подберешь!) — бросил на полпути в 1915 году.

Переписка Лукача и Эрнста после ее опубликования в 1974 году (Paul Ernst und Georg Lukacs. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von K.A.Kutzbach, Paul-Ernst Gesellschaft. — Duesseldorf, 1974) стала предметом исследований многих теоретиков, породила международную литературу. Что до самих авторов анализируемых тут писем, Лукач (1885—1971) у нас более или менее известен, он жил в СССР, был сотрудником Института философии и защитил здесь свою вторую докторскую диссертацию. Полезно для дальнейшего обозначить некоторые вехи его жизненного пути в 1907—1915 гг. В 1906—1907 гг. Лукач лично знакомится с Георгом Зиммелем, в 1908—1909 гг. находится в Берлине, где в университете Фридриха Вильгельма слушает его лекции; посещает приватный семинар Зиммеля на его квартире и становится одним из высоко ценимых Зиммелем учеников последнего; в 1909—1911 гг. Лукач вновь в Берлине у Зиммеля, но больше занимается неокантианской и феноменологической философией (Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль). В 1911 году Лукач перебирается во Флоренцию, где живет как свободный художник. В 1912 году Лукач — уже в твердыне юго-западного неокантианства Гейдельберге, где слушает лекции Виндельбанда и Риккерта и входит в знаменитый кружок Макса Вебера (Тённис, Зомбарт, Альфред Вебер, Виндельбанд, Риккерт, Трёльч, Бубнов и др.) в качестве его выдающегося представителя. Попытка Лукача габилитироваться в Гейдельберге не увенчалась успехом.

Пауль Эрнст (1866—1933) — немецкий драматург, актер, журналист, философ. В молодости был близок к германской социал-демократии и состоял в переписке с Энгельсом; в более поздние годы стал на консервативные позиции. Как драматург начинал в рамках немецкого натурализма, был близок к Арно Хольцу, находился под влиянием Льва Толстого. В дальнейшем осуществил дрейф от натурализма к неоромантизму, а от него — к неоклассицизму. В годы первой мировой войны был близок к велико-германскому шовинизму, что провело линию идейно-политического водораздела между ним и Лукачем, исповедовавшим резко антивоенные взгляды.

Следует отдавать себе отчет в том, что проблемы переписки Лукача и Эрнста о 1-й и 2-й этиках не могут быть адекватно поняты без привлечения к их рассмотрению, с одной стороны, их предыстории в раннем творчестве Лукача, с другой — вне контекста работы Лукача над книгой о Достоевском. Начну с предыстории.

Дуализм души и жизни

Лукач прошел школу немецкой «философии жизни»: Вильгельм Дильтей был в его глазах непревзойденным мастером «наук о духе», у Георга Зиммеля, повторяю, Лукач прошел школу в Берлинском университете. В идейном русле «философии жизни» складывались основные понятия Лукачевой метафизики, его философии высокой культуры и искусства, которая нашла свое первое выражение в книге «Душа и формы» (1911), восхитившей Томаса Манна, и в сборнике статей «Эстетическая культура» (1913). Ученик Лукача Дердь Маркус в статье «Душа и жизнь. Молодой Лукач и проблема «культуры»» отмечает: основополагающими категориями «философского, метафизическо-экзистенциального анализа являются для Лукача понятия «жизни» («обыкновенной» жизни, «души» и, коррелятивно с этим, понятие «действительной», «живой» жизни) и «форм». *Жизнь* — это прежде всего «мир механических, равнодушных к нам сил» [Лукач — С.3.], мир косных, чуждых человеку формообразований (институтов и конвенций); некогда они, будучи направляемы целями и рассудком, были созданы *душой*, но потом стали и становятся в силу необходимости чисто сущими, внешними силами». Стали и становятся «второй природой», которая, как и первая, определяется в качестве совокупности познанных, чужеродных смыслу закономерностей. Этому понятию «жизни» соответствует не только тип социальной, межчеловеческой объективности, но и приуроченная к ней субъективность. «Эмпирический индивид обыкновенной жизни [в понимании молодого Лукача — С.3.] одинок и изолирован; в потемках он неустанно ищет путь к Другому, но вследствие конвенциональности форм общения никогда не может найти этот путь, и также поэтому он является человеком, переживающим лишь периферически. В этой жизни возможны только два основных типа поведения: или человек погружается в мир конвенций и тем самым утрачивает свою подлинную личность, или он убегает от гнета иррациональных внешних необходимостей в чистую душевность»¹.

Напротив, подлинным бытием для Лукача обладает душа. В метафизическом разрезе она является субстанцией человеческого мира, творящим и образующим принципом всякого общественного института и всякого культурного явления. Душа есть

аутентичная индивидуальность, то «ядро», благодаря которому всякая личность становится абсолютно неповторимой и незаменимой, обретает собственную ценность. Как полагает Дьердь Маркус, «острый дуализм «жизни» и «души», неподлинного и подлинного бытия составляет, по-видимому, самый характерный момент в философии молодого Лукача»².

Категория «обычной», неподлинной жизни становится у Лукача синонимом *отчуждения*, а само отчуждение — сущностной чертой человеческого существования, которая яростно им отрицается, но оказывается метафизической непреложностью. Данную концепцию отличает от «классической» философии жизни Дильтея и Зиммеля, отождествлявшей творческую субъективность, «душу» — с иррациональным потоком переживаний, *артикулированный антипсихологизм и антирелятивизм* Лукача: «душа» для него не сводится к «переживаниям», это есть высшая ступень развертывания присущих каждому индивиду волевых потенций, его способностей и «душевных энергий». *Душа — это то, чем человек может и должен стать, дабы обрести свою личность.*

Категория возможности занимает одну из ключевых позиций в философской концепции молодого Лукача. Коль скоро аутентичная жизнь выступает как активное проявление души человека, как ее выражение в действиях, в самоосуществлении неповторимой личности, *концентрирующем всю жизнь в одно единство*, то само это самоосуществление означает одновременно *достижение чего-то надличного*, что уже находится за рамками чистой индивидуальности. Самоосуществление есть претворение возможности жизни, возможности человека — в деяние, в факт, которые не способен повторить никто, но которые для каждого являются нормативными и образцовыми. «Таков путь души: отринуть все, что не есть действительно ее, сформировать душу как действительную индивидуальность; но сформированное перерастает чистую индивидуальность. Поэтому такая жизнь является образцовой. Это так, ибо реализация одного человека знаменует собой возможность реализации каждого человека» (Георг Лукач. «Эстетическая культура»)³. Лишь из этого экзистенциального экстремизма, из этой форсированной борьбы души с жизнью может произрасти нечто, в чем индивид достигает настоящей всеобщности, вечной всечеловечности и абсолютности. По словам Лукача, «из нашей нищеты и ограниченности рождается спасение»⁴.

Доброта как эсхатологическая категория

Здесь я подошел в рассмотрении идейного наследия молодого Лукача к тому пункту, с которого открывается возможность широкого обзора того *значения, того места и той роли, которые имели в мышлении и творчестве молодого Лукача Федор Достоевский, русская идея, русская мистическая революционность*. И которые вместе с другими (метафизическими, философско-историческими, культур-критическими, этическими) мотивами этого мышления завязались в один неразъемный узел в его переписке с Эрнстом и ненаписанной книге «Достоевский», составляющим одно целое. Задолго до начала непосредственной работы над ней (1914–1915 гг.) Достоевский оказался в фокусе нравственно-философских исканий молодого Лукача, преформировал своими романами, прежде всего «Преступлением и наказанием», «Идиотом», «Подростком» и особенно «Братьями Карамазовыми», его этическое кредо, его «метафизическую этику». С не допускающей никаких сомнений очевидностью это явствует из эссе Лукача «Эстетическая культура» (1910), завершающегося «священным именем Достоевского», и прежде всего из диалога «О нищете духа» (1911).

В указанном диалоге Лукач обсуждает устами его участников тему «душевной доброты» (*die Guete der Seele*). Той доброты, которая находится вне рамок любой писанной этики, любой очерченной формы. И того непосредственного познания, которое из нее проистекает. Ввиду важности идей этого диалога для последующего позволю себе привести пространные цитаты. «Познание людей, — говорит герой диалога, — это истолкование высказываний и знаков, и кто знает, истинны они или лживы? Достоверно одно: мы истолковываем по нашим собственным законам то, что происходит в вечно неисповедимом мире другого. Но доброта — это благодать (*Gnade*). Задумайтесь, каким образом Франциску Ассизскому открывались тайные мысли других? Он не угадывал их. Нет. Они открывались ему. Его знание — по ту сторону знаков и толкования. Он добр. В такие моменты он и есть другой».

Согласно Лукачу, подобную душевную доброту нельзя мерить обычными мерками. Герой диалога, философ, спрашивает свою собеседницу Марфу (Марфа — одна из двух сестер, принимавших Иисуса в своем доме; та, кому Господь сказал: «Мар-

фа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» — Лк. 10, 41): «Но подумайте: Соня, князь Мышкин, Алексей Карамазов у Достоевского! <...> Разве вы не видите, что их доброта тоже бесплодна, она сбивает с толку и остается без последствий. Она выламывается из жизни, непонятная и вводящая в заблуждение, — точно так же, как одиноко великое художественное произведение. Кому помог князь Мышкин? Разве он, напротив, не посеял повсюду трагедии? И на самом ли деле это не входило в его намерения! Сфера, где он живет, конечно, лежит за гранью трагического, которое является чисто этической или, если угодно, чисто космической сущностью. Но князь Мышкин покинул пределы трагического, подобно тому, как приносящий жертву Авраам у Кьеркегора оставил мир трагических конфликтов и героев, мир приносящего жертву Агамемнона».

И далее: «Князь Мышкин и Алеша добры: что это значит? Я не могу сказать об этом по-иному: их познание стало деянием, их мышление рассталось с чистой дискурсивностью познания; их взгляд на людей стал интеллектуальным созерцанием. Они суть *гностики дела* (курсив мой — С.З.). [«Гностик дела» — это нерасхожее выражение навсегда останется в арсенале Георга Лукача: «гностиком дела» он через десятилетия назовет своего яростного оппонента Бела Куна. Я не знаю, каким иным образом сделать это для вас понятным, нежели обозначая теоретически невозможное как ставшее действительным в их деянии. Оно выступает в качестве всепроясняющего познания людей, такого познания, в каком объект и субъект совпадают: добрый человек уже больше не истолковывает душу другого, он читает в ней, как в своей собственной; он становится другим. Поэтому доброта есть чудо, благодать и спасение. Схождение неба на землю. Если угодно, это истинная жизнь, живая жизнь, независимо от того, как на нее смотреть: сверху вниз или снизу вверх. Она покидает область этики: доброта не является этической категорией, ни в одной последовательной этике вы ее не найдете. И это правильно. Ибо этика есть нечто всеобщее, обязующее и чуждое человеку; она является первым, самым примитивным возвышением человека над хаосом обыкновенной жизни; она есть уход от себя, от своего эмпирического состояния. А доброта представляет собой возврат к действительной жизни, обретение человеком дороги домой. Что мне за дело до того, какую жизнь вы называете «жизнью»? Вся суть в том, чтобы строго отделить друг от друга две эти жизни».

Для участника диалога «О нищете духа» есть один-единственный непоправимый проступок — неоднозначность выбора одной жизни из этих двух. Марфа заявляет философу: «В ваших глазах существует, стало быть, лишь один грех: умножение каст». Речь идет о кастах, которые создаются самой жизнью. «Эти касты не являются общественными: это касты жизни как таковой. Каста «обыкновенной жизни»; каста форм, в которую гомогенный медиум втискивает тех, кто продуцирует «произведения», — в качестве объективаций; третьей является каста «живой жизни», которая находится за пределами любой формы, которая вдребезги разбивает все формы, — каста тех, кому выпала благодать доброты»⁵.

Обычное понятие греха неприменимо к «доброй» жизни. «Нельзя, — говорит герой, — хотеть быть слишком добрым и прежде всего никогда нельзя хотеть быть добрым по отношению к кому-то. Хотят спасения, а действуют скверно, жестоко, тиранически, и каждое деяние может стать греховным. Но даже грех не является противоположностью доброты, а если чем и является, то лишь необходимым диссонансом в музыкальном сопровождении. Оглядка, мысли о себе и других, передний план, тонкость, сдержанность, скепсис — здесь перед вами все, что бесчеловечно, безжизненно, богооставлено и поистине греховно. Я хотел бы вести чистую жизнь, прикасаясь ко всему лишь осторожно и боязливо вымытыми руками! Этот способ жизни есть применение к жизни ложной категории. Чистым должно быть отделенное от жизни произведение, жизнь же не может ни стать, ни быть чистой. Обыкновенная жизнь не имеет ничего общего с чистотой, в ней чистота является только бессильным отрицанием; это не путь из смятений, а, напротив, их умножение. И великая жизнь, жизнь добрых больше не нуждается в такой чистоте, у нее есть иная, более высокая чистота. Чистота в жизни — не что иное, как простое украшение; ей никогда не стать действительной силой поведения». Весь представленный набор идей и постижений Лукача о доброте как конца света прямо вводит нас в тайное тайных его ненаписанной книги «Достоевский», в ключевую для нее концепцию «второй этики». Именно здесь, в заметке «Философия истории 2-й этики» (№ 88) in pace содержится этическая эсхатология Лукача с добротой в качестве взрывчатки для старого мира: «2-я этика не имеет более узких содержаний <...> Все должно быть разбито — из-за возможности иеговическо-люциферического» [об этом позже — С.3].

Этика и террор

Но тут следует отметить один очень важный момент: с начала 1914 года, фактически после женитьбы на эсерке-террористке Елене Грабенко и особенно после вступления Европы в первую мировую войну *Георг Лукач все больше рассматривал творчество Достоевского через оптику русского мессианского революционаризма и терроризма.*

Этот особый поворот нравственно-философского мышления Лукача как раз и документирует его переписка с Паулем Эрнстом (1974)⁶. В письмах Лукача к Эрнсту 1915 года также с неподражаемой свежестью предстают сам *изначальный замысел* книги о Достоевском, те зовы и вызовы времени, ответом на которые должна была стать данная работа.

В этом плане особо выделяется письмо Лукача Эрнсту из Гейдельберга, датированное мартом 1915 года: «Я теперь наконец-то взялся за свою новую книгу: о Достоевском («Эстетика» пока лежит без движения). [Речь идет о систематическом трактате Лукача по эстетике, который он намеревался представить при своей габилитации в Гейдельбергском университете. — С.3.] Книга, однако, будет чем-то намного большим, нежели только исследованием Достоевского: она будет содержать большие фрагменты моей — метафизической — этики и философии истории <...> В связи с книгой, — обращается Лукач к Эрнсту, — я хотел бы попросить вас об одной любезности. В 1910 году в «Berliner Tageblatt» вышел в свет роман Ропшина «Конь бледный» [В.Ропшин — писательский псевдоним эсера-террориста Бориса Савинкова; речь идет о его одноименной повести 1909 года, переведенной на немецкий язык. — С.3.]. Мне крайне важно его прочесть (с точки зрения психологии русского терроризма, о чем я буду много писать в связи с Достоевским), но «Berliner Tageblatt» нет в здешней библиотеке». Лукач просит своего адресата помочь ему достать соответствующие номера «Berliner Tageblatt».

Эрнст не сумел выполнить эту просьбу Лукача, и в письме от 14 апреля последний благодарил писателя за хлопоты и сообщал: «Книга [немецкий перевод повести Савинкова — С.3.], как бы важна она для меня ни была, все-таки не имеет такого значения, чтобы мне понадобилось из-за этого прервать работу над рукописью. Моя жена тем временем читала мне вслух русское издание с переводом на немецкий; важные для меня части она попробует перевести письменно. Поскольку главное для меня

здесь заключается прежде всего в этической проблеме терроризма, и поскольку я рассматриваю эту книгу в качестве документа, а не в качестве художественного произведения (ее автор был одним из самых знаменитых террористов, участвовал в покушениях на Плеве, великого князя Сергея и других и близко знал тех героев, которые меня интересуют), постольку этого должно быть достаточно».

В письме к Лукачу Эрнст назвал книгу В.Ропшина «картиной болезни» («Krankheitsbild»). Венгерский философ ответил своему корреспонденту, что он «видит в книге Ропшина — понятой как документ, а не как художественное произведение — не проявление болезни, а новую форму проявления старого конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души)».

Имя Достоевского, конечно, не случайно раз за разом всплывает в переписке. Лукач абсолютным слухом человека, умеющего внимать «музыке истории», распознал неожиданные созвучия с ней в романах Достоевского. И пренебрег ради этих единственно существенных для него тогда созвучий всем прочим в его наследии, включая кричащие диссонансы. Главное же состоит в том, что в лихолетье первой мировой войны Лукач принял — умом и душой — «русскую идею», «русского Бога», «русскую общину» Федора Достоевского. Принял как *разгадку мировой истории и надвигающейся революции*, как единственное нравственно-философское обетование того, что «эпоха окончательной греховности» завершится, что забрезжит заря лучшего будущего. Совсем Иного. «Грядущий свет. (Восход солнца, заря). Нищета духа — доброта», — такова формула надежды. Формула выхода молодого Лукача из кризисов, антиномий и катастроф XX века («Абрис» книги о Достоевском, 1-й вариант). Нищета духа — это ведь формула Нового Завета: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». В указанной формуле отразилось мессианство молодого Лукача, который вслед за еврейскими мессианистами полагал, что страшные беды мира сего суть безошибочное знамение того, что близится приход Мессии и наступление нового, благого мирового состояния⁷.

Доказывать, что разразившаяся мировая война придала этим экзистенцическим надеждам, революционаристским чаяниям, мессианским ожиданиям, мистическим упованиям («Утренняя заря», в свою очередь, есть неполное название книги великого немецкого мистика Якоба Бёме) молодого Лукача особую напряжен-

ность, — значило бы ломиться в открытые двери. Война из этих надежд, ожиданий, чаяний, упований, спроецированных на творчество Достоевского и претерпевших переплавку в тигле философских исканий венгерского философа, создала весьма специфическую идейную амальгаму. Некоторое представление об этом сплаве разнородных и противоречивых тенденций в мышлении Лукача дает опять-таки его переписка с Паулем Эрнстом военных лет.

В письме Лукача Эрнсту от 14 апреля 1915 года после обсуждения книги В.Ропшина «Конь бледный» и плана издания на немецком языке избранных воспоминаний участников первой русской революции 1905–1907 гг. с собственным предисловием (Лукач: «Меня очень интересует этот план, так как, на мой взгляд, здесь мы имеем в наличии новый тип человека, который очень важно узнать»), после сообщения о том, как движется работа над книгой о Достоевском, — после всего этого, оттолкнувшись от случайного повода, автор делает мощное отступление на краюгольную для себя тему. На тему соотношения метафизической действительности души и всевластных институтов, аппаратов, конвенций: «В сравнении с действительным бытием власть институтов (*der Gebilde*), по-видимому, постоянно прибывает. Но мы, — для меня это переживание, связанное с войной, — не должны соглашаться с этим. Мы обязаны вновь и вновь подчеркивать, что тем не менее единственно существующим являемся мы сами, наша душа, что даже ее вечно априорные объективации (по меткому выражению Эрнста Блоха) — это лишь бумажные деньги, ценность которых зависит от их обмениваемости на золото. Разумеется, нельзя отрицать реальную власть институтов. Однако смертным грехом по отношению к духу является то, чем преисполнено немецкое мышление после Гегеля: метафизическое освящение любой власти. Да, государство — это власть, сила (*eine Macht*); но может ли оно поэтому быть признано в качестве бытия, в утопическом смысле философии: в сущностно деятельном смысле истинной этики? Мне кажется, что — не может. И я надеюсь в неэстетических разделах моей книги о Достоевском выразить против этого энергичный протест. Государство (со всеми протекающими из него институтами) является силой; но силой являются и землетрясение или эпидемия. Землетрясение и эпидемия суть более непреоборимая сила, [чем государ-

ство] ибо с ними мы способны бороться лишь механическими средствами, в то время как в случае государства в нашем распоряжении находятся этические средства».

В ответном письме Эрнста Лукачу от 28 апреля 1915 года писатель в вежливой, но жесткой и концептуальной форме выразил свое несогласие с тезисами своего корреспондента. Прежде всего — с его трактовкой русского террориста как «нового типа человека» (угаданного, как выяснится из последующего, Достоевским): «Книгу Ропшина я прочитал, по вашему совету, и прочитал с глубочайшей увлеченностью <...> Книга рисует картину болезни (ein Krankheitsbild). Если бы я был русским, я тоже стал бы революционером и, весьма вероятно, террористом. Но то, от чего страдает ее автор в самой глубине своей души, — не преследование, не нужда, не наказание, страх и т.д., все это внешнее. Он страдает от чувства, что государство, а с ним, наверное, и нация, больны. Он честный человек, к каковым, мне кажется, могу быть причислен и я; и это ужасно, что честный человек в подобной ситуации неизбежно должен совершать преступления. Ибо неудавшаяся революция есть преступление. И люди знают, что их действия бессмысленны, т.е. преступны. Я не уверен, сумел ли я выразиться понятно».

Эрнст далее подверг сдержанно имманентной критике антигосударственническую позицию Лукача, отказывавшего государству в подлинном бытии, и ее антивоенные обертоны: «Идея государства, или идея семьи, или идея права кажутся мне существующими в той же малой степени, что и любые другие овеществления существительного или прилагательного. Но я — это не только Я сам, я живу и в Других. Во время этой войны, очевидно, происходит стяжение (eine Contraction) Я и нации. Здесь есть гармония, и поэтому я чувствую государство как нечто священное». Эрнст противопоставил Лукачу именно то отношение к государству, против которого тот яростно боролся: *отношение к государству как верховной святыне*, пред которой блекнут все иные ценности. Более того, именно это отношение Лукач, судя по материалам к книге о Достоевском, считал одним из глубочайших оснований назревавшей германской государственной и немецкой национальной катастрофы.

Щадя национально-патриотические чувства Эрнста, Лукач напрямую не затрагивал в своих посланиях сюжеты германского шовинизма и империализма. Равно как и особо близкий Эрнсту сюжет прусского милитаризма. В разбираемом письме к Лукачу

в связи со своей урапатриотической драмой «Прусский дух» Эрнст отмечал: «<...> Я полагаю, что мне не хотелось бы «метафизически освящать» государство как нечто стоящее надо мной; с ним слита часть моей самости. Но это образное выражение. Мне думается, что Германскую империю и Прусское государство 1915 года нельзя отделить от моей нации; что я сам только в них есть то, что я есть, подобно тому как я также только в родном ландшафте есть то, что я есть. Наверное, можно говорить о некоем расширенном Я?».

В ответном письме Эрнсту от 4 мая 1915 года, представляющем собой философский мини-трактат, Лукач сжато охарактеризовал свои мировоззренческие и политические установки, в сути своей противоположные эрнстовским. Оговорив то, что «относительно государства (и прочих институтов объективного духа) стоило бы попытаться сблизить [наши] точки зрения при личной беседе», Лукач далее вступил в прямую конфронтацию с Эрнстом: «Когда вы говорите: «Государство есть часть самости», — это правильно. Когда вы говорите: «Оно есть часть души», — это неверно. Все, к чему мы устанавливаем какое-либо отношение, является частью нашей самости (даже математический предмет); однако эта самость, которая «создает» данные объекты (в смысле синтетической функции разума) и тем самым нерасторжимо связывает их с собой, — эта самость есть абстрактное, методологическое понятие, а причастность возникшего таким образом объекта к самости есть методологическое отношение, значимое во внутренних границах методологической сферы. Когда из самости делают душу, это не отвечает истине: вследствие такого шага «институты» приобретают вещность и метафизичность, ибо всякое субстантивирование субъекта означает придание субстанциальности соответствующему объекту. А метафизической реальностью обладает только душа. И это никакой не солипсизм».

Здесь в ткань «общих» философских рассуждений Лукача вплетаются нити, ведущие к романам Достоевского, к новой этике, к темам революции и террора. Согласно Лукачу, «проблема состоит именно в том, чтобы найти пути от души к душе. А все остальное — лишь инструментарий, лишь подспорье. Я считаю, что очень многие конфликты исчезли бы, если бы обеспечивался абсолютный приоритет этой области над производными областями (над правами и обязанностями, которые следует выводить из этически интериоризированных институтов).

Не для того, естественно, чтобы сделать жизнь совершенно бесконфликтной, а с тем, чтобы конфликтом становилось лишь то, что ставит душу на распутье. Я отнюдь не отрицаю, — пояснил Лукач, — что существуют люди, чьи души — по меньшей мере, отчасти — укладываются в объективный дух и его институты. Я протестую лишь против того, что эти отношения рассматриваются как нормативно существенные, что они выступают с претензией, будто каждый должен связать с ними судьбу своей души. (Поэтому я рассматриваю современную всеобщую воинскую повинность как самое мерзкое рабство, которое когда-либо существовало на свете.)

Главным действующим лицом разыгранной на страницах частного письма идейной коллизии, видимым только «умным зрением», опять-таки выступал Федор Достоевский. Суть в том, что Борис Савинков в своих повестях о террористах, побудивших молодого Лукача к столь широким и глубоким нравственно-философским обобщениям, представил в них моральную фабулу, производную от фундаментального сюжета Достоевского, через призму которого венгерский мыслитель воспринимал содержание помянутых книг о террористах.

Стоит пометить, что Лукач с великим философским энтузиазмом подхватил постановку вопроса о *возможности и путях пост-атеистической веры*, имплицитную романам Достоевского. Вопроса о вере после смерти Бога, возвещенной Гегелем и Ницше. В набросках к книге «Достоевский» (ссылки на эту работу в соответствии с номером или индексом заметки даются в тексте статьи по изданию: Georg Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest: Akademiai Kiado. 1985), в заметке № 42 Лукач сделал тонкое, хотя небесспорное, наблюдение: «Атеисты (Ставрогин, Иван) всегда провозглашают воззрения Достоевского». В заметке № 40 Лукач фиксирует конструктивную роль атеизма и нигилизма в творчестве и мировоззрении Достоевского: «Различие между Достоевским и другими [писателями]: в том, что нигилизм является не убеждением, а переживанием <...> У Достоевского бог мертв — у других: разъяснилось заблуждение. Поэтому лишь у Достоевского благодаря атеизму нечто происходит. (Базаров, Нильс Люне [:]:) они такие же, как всякий другой, — только не верят в бога».

Отталкиваясь от Достоевского, Лукач проводит в заметке № 39 резкую черту, разделяющую русский атеизм и атеизм европейский: «*Не существует никакого европейского атеизма, только*

русский (и буддистский). Следовало бы воспользоваться средневековым [способом] аргументации и сгруппировать атеистические аргументы, выделив среди них онтологические, физико-телеологические и моральные. Точно так же следовало бы центрировать всю проблему атеизма вокруг проблемы реализма (снова на средневековый манер: реализм = реализм понятий). Поскольку настоящий номинализм существует только в XIX веке (значение Фейербаха для России), имеется и точка отсчета во времени: в Западной Европе, однако, осознается только как личная (эгоистическая) проблема (Нильс Люне): может возникнуть лишь атеистическое понятие героя (он представлен в России Базаровым). Но это есть трагически-динамический тип и ведет к линии Геббель — Ибсен — Пауль Эрнст: *как можно умереть без бога?* (Ницше со своим сверхчеловеком здесь не более чем побочная линия рядом с геббелевско-гегелевской). Достоевский же спрашивает: как можно так жить [без Бога — С.З.] (Иван, Алеша). Или: что произойдет (в космическом, а не в человеческом смысле)?» (Курсив и пунктуация Г.Лукача — С.З.).

Эта разделительная черта между европейским и русским атеизмом важна для венгерского философа, ибо она позволяет отчетливее разглядеть, к чему ведет та или иная атеистическая позиция. В заметке № 10 Лукач отмечает в связи с Иваном Карамазовым: «Последнее колебание Ивана как типа атеиста: [колебание] между бытием и небытием Бога (атеисты этого типа верят в Бога; наверное, Кириллов представляет собой исключение). Отсюда как следствие небытия Бога [вытекает]: не новая мораль, а [постулат] «все дозволено» <...> Надо изобразить — намеком — нового, молчащего, нуждающегося в нашей помощи Бога и его верующих (Каляев), которые тоже считают себя атеистами». Террорист-эсер Иван Каляев как религиозный атеист, верующий в «нового, молчаливого, нуждающегося в нашей помощи Бога» — это предвосхищенная Достоевским и угаданная Лукачем ослепительно яркая фигура эпохи.

Венгерский мыслитель, размышляя о «революционере как мистике» (заметка R/a), обращается к текстам Фридриха Шлегеля, ссылаясь на следующее место: «Немногие революционеры, которые действовали во время революции, были мистики, как это свойственно лишь французам этого века. Они конституировали свою сущность и деяние как религию, и в будущем это покажется высочайшим назначением и достоинством революции». И Лукач в заметке R/v отыгрывает революцию Маркса

с помощью революции В.Ропшина (и Фридриха Шлегеля): «Проблема Ропшина: борьба 1-й этики (Розенштерн, Ипполит) и 2-й этики (Болотов, Сережа). Маркс: победа первой [этики]: борьба против Иеговы: развитие революционной идеи (отступление субстанции). Истинной жертвой революционера, стало быть, является (буквально): принести в жертву свою душу: из 2-й этики сделать лишь 1-ю. (Маркс: не пророк, а ученый). Опасность: фарисейство (реальная политика). В другом случае: этический романтизм. Необходимое, но не повolenное преступление (Болотов и кучер 338) — индивидуальное и коллективное преступление (Сережа Слезкин и Драгонер 132). Неизбежный грех (246): нельзя [убивать — С.З.], но [убивать — С.З.] надо». Лукач оперирует здесь ситуациями и фигурами из книг Бориса Савинкова⁸. Террорист под их, Савинкова и Лукача, пером предстает как «гностики дела», самый посвященный служитель нового, истинного Бога. Лукач не обинуясь заявляет: «Святой должен стать грешником».

Как уже отмечалось выше, из смерти Бога и проистекающего отсюда подлинного — русского — атеизма возможны два следствия: во-первых, деятельность под лозунгом «все дозволено»; во-вторых, деятельность в русле «новой этики». Независимо от того, правильно или нет истолковал Лукач постулат «все дозволено», все, кто придерживается его на практике, являются преступниками. Нужно, однако, учитывать, что Лукач в материалах к книге о Достоевском использует не юридическое, а этическое и философско-историческое понятие преступления. Что значит, по Лукачу, быть преступником? Это значит, согласно заметке № 19, «идти до конца (взрывать «институты», 2-я этика) совершать преступление (например, Рогожин — Мышкин)». Отсюда вытекает онтологическая, метафизическая значимость для венгерского философа *криминального романа*, к расцвету которого в XIX—XX вв. был причастен Достоевский: «криминальный роман», по формуле Лукача, — это «прорыв в действительности» (заметка № 25). В криминальном романе происходит «выхождение из права и этики» (Op. cit.). Лукач не отказывал преступлению и в этических импликациях.

Преступника, террориста и революционера (двух последних в качестве «грешников поневоле») Лукач подводит под категорию «бунтаря», с ее романтической подоплекой (Байрон): «Периферическое в государстве как ослабление «признания» «закона» и «долг» «бунта» против него (дезертирство: эстетическое

отвращение), — пишет Лукач в заметке № 31 под рубрикой «Преступление». — Поэтому государственный комплекс в целом может проходить по линии иеговического (естественный закон). [Под «иеговическим» Лукач понимает все аналоги безжалостного и формального «Закона», который правоверные евреи возводили к своему Богу Иегове. Противоположностью иеговического в этике Лукача является люциферическое, отмеченное бунтом против Иеговы — С.3.] — Террорист как герой, чья сущность выражается в виде бунта против *этого* иеговического — но если вдруг борьба против Иеговы имеет своим центром нечто другое? (Иеговическое в системе права: русское понимание: преступник как «несчастный»; также критика юстиции в «Воскресении» Толстого». Венгерский мыслитель, однако, не ставит Толстого и Достоевского в один идейный ряд: «Русское понятие *преступления*, — пишет он в заметке № 64 — а) преступник — несчастный; б) законодатель как преступник: всякая пролитая кровь есть преступление (Раскольников I 422) Это упразднение объективного духа: линия Толстого. Переосмыслить опыты Достоевского: преступление как метафизически существующее и очевидность сознания (лишь атеизм затуманивает это: невозможные преступления Мышкина II 29) Тем самым часть объективного духа становится абсолютным духом, — а другая часть тонет в бессущественности (подобно тому как у Толстого семья etc. становится природой» [курсив, пунктуация, ссылки Г.Лукача — С.3.]

Оппозиция «иеговическое — люциферическое» оказала мощное воздействие на таких известных современников Лукача, как Эрнст Блох, Макс Вебер и Томас Манн, что совсем не отмечалось в нашей литературе. Блох писал о категории люциферического: «Люциферическое стало для Лукача излюбленной категорией, естественно, почерпнутой у нашего великого учителя Маркиона, жившего через 200 лет после Христа». Речь идет о великом гностике Маркионе Синопском (85-около 160), создавшем совершенно оригинальную концепцию двух богов: бога мира сего справедливого и деспотичного Иеговы и неизвестного и чуждого благого Бога. Что Лукач всерьез принимал эту концепцию, показывает его полузабытая статья 1916 года, где он заявляет: «Но что если все-таки есть какой-то бог? Что если умер только один бог, а другой, более молодого поколения, с другой сущностью и в других отношениях к нам сейчас приходит? Что если тьма нашей бесцельности есть лишь тьма ночи между закатом одного бога и утренней зарей другого бога? <...> Из этой

двойственности возникли герои Достоевского: рядом с Николаем Ставрогиным — князь Мышкин, рядом с Иваном Карамазовым — Алеша Карамазов»⁹.

Лукач рассматривал люциферическое как «метафизическую нишу эстетического». Как отмечает Норберт Болъц, по книге которого «Исход из расколдованного мира» я цитирую Лукача, «Люцифер означает энергию негативности в самом боге, направленную против закосневшего иеговического, гностического наместника Сына Человеческого», то есть Мессии¹⁰. Из этого толкования люциферического исходила чета Веберов — Марианна Вебер точно так же, как и Макс Вебер. В частности, Марианна Вебер писала: «Для Лукача великолепие внутримирской культуры, прежде всего эстетической, означает нечто противобожеское, «люциферическую конкуренцию с деятельностью бога»¹¹. В знаменитой академической речи Макса Вебера «Наука как призвание и профессия» содержатся явственные аллюзии на Лукачев сюжет люциферического в искусстве: «Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли это царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против бога»¹². Разумеется, Макс Вебер лишь использовал ход мысли молодого Лукача в своих целях, но сама эта реминисценция чрезвычайно знаменательна. Тем более, что история рецепции Лукачевой идеи люциферического на этом не заканчивается.

Когда в 1924 году вышел в свет роман Томаса Манна «Волшебная гора», пропитанный живыми голосами еще не отгоревшего времени, читатели-современники стали искать прообразы его главных героев, в том числе такого из ряда вон выходящего, как Нафта. Сегодня можно более или менее определенно утверждать, что когда Манн выписывал своего Нафту, он держал в уме своего знакомого д-ра фон Лукача. В романе устами Нафты и его антипода Сеттембрини вся европейская культура объявлена бунтом «люциферической мысли» против бога, который будет, наконец, подавлен в грядущем мироустройстве: «Нафта заявил холодно и резко, что он берется показать, — и тут показал с почти ослепительной очевидностью, что церковь, как воплощение религиозно-аскетической идеи, внутренне очень далека от того, чтобы служить поддержкой и защитой всему, что хочет устоять, то есть светскому образованию и государственному по-

рядку [иеговическому! — С.3.], она, напротив, издавна и решительно провозглашала мятеж против этого; и все, что мнит, будто оно достойно сохраниться, все, что пытаются сберечь трусы, пошляки, консерваторы и мешане, а именно — государство, семью, светское искусство и науку, — всегда, сознательно или бессознательно, находилось в противоречии с религиозной идеей, с церковью, исконным стремлением и неизменной идеей которой является уничтожение всех земных установлений и перестройка общества по образу идеального коммунистического града Божиего»¹³. Путь к граду — революция.

В заметке под № R/c Лукач набрасывает очерк «этики революции». Каковая, как было выяснено выше, внутренне отмечена борьбой между 1-й и 2-й этиками:

«1) должно ли мне пожертвовать самим собой?

2) Юдифь:

а) *кто* такой Бог?

б) что такое деяние?

Очевидность греха: только тому, для кого убийство — грех, дозволено убивать

3) требование этического минимума

4) проблема политики: в этике — трансценденция, в политике — действие

5) абстрактное добро (любовь к человечеству): Люцифер и Параклет [Сатана и Спаситель — С.3.]. Чернышевский о сострадании (Масарик II 48)

6) насилие: вечный мир как идеал; однако терпеть можно только желательное состояние. Проблема: имеет ли внешнее преобразование мира этическую ценность (трагедия Маркса как пророка). Отношение этики к иеговическому.

7) очевидность веры а) незнание доктринера б) знание в *sedo qua absurdum* (еретик)

8) отступление субстанции из объективного духа; упразднение лжи. Михайловский: «Чувство *личной* ответственности за собственное *общественное* положение» (Масарик II 172). Отсюда: революция как долг (марксизм)

9) нельзя действовать без греха (но и надеяние есть деятельность = грех). [: положение:] Утверждение иеговического (против Толстого). «Собственный» грех (жертва чистоты)

10) совершенная прозаичность (Болотов как романтик 232). Нам не дано знать 133, 247, 339» [курсив, пунктуация, ссылки Г.Лукача — С.3.].

Было бы опрометчиво полагать, что эти глубокие и оригинальные этические рефлексии не найдут себе выхода в более поздних произведениях Лукача, не вплетутся каким-то образом в ткань его философских раздумий на темы «креста революционеров», «морали и политики», «тактики и этики» (так называлась одна из первых книг Лукача-марксиста). В чем был этот крест, дают возможность уразуметь воспоминания старого коммуниста Йозефа Лендьела, довольно критично настроенного по отношению к Лукачу. Лендьел повстречался с так называемыми «этиками», то есть группой людей, пришедших вместе с Георгом Лукачем в коммунистическую партию, в начале 1919 года. «Помимо товарища Лукача, — сообщал Лендьел, — главную роль играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, датчанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смешав все это с воззрениями Маркса». Лендьела призывали «наконец-то прочесть «Братьев Карамазовых» Достоевского. Это-де намного глубже, чем Толстой! Прежде всего я должен был прочесть речи старца Зосимы о «долгом подвиге», ибо такой подвиг есть нечто большее, чем смерть за какое-то дело. Умереть, твердо и смело совершить нечто великое — это легко. Но следует попытаться жить, как святой! — Я прочитал речи старца; прекрасно, великолепно; но как это касается меня? — Когда я затем я узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. — Вот одна из проблем: мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание; только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир. — А почему мы должны взять на себя грехи мира? И на это имелся ответ, и это был очень «ясный» ответ из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться!» А вот одна из иллюстраций к этим тезисам, приводимых в книге: в 1919-м году, будучи политкомиссаром одной из дивизий венгерской красной армии, Лукач лично отдал приказ о расстреле каждого шестого солдата из дезертировавшего батальона.

Когда в 1919 году развернулась международная кампания в защиту Лукача, эмигрировавшего после поражения Венгерской революции в Австрию, которого власти Вены намеревались выдать белым властям Будапешта, что означало для него верную смерть, Эрнст Блох опубликовал в журнале «Die weissen Blaetter» (1919, #6) статью «Спасите Лукача». В ней он говорил о Лукаче как моральном гении, в книге которого о Достоевском он видел внутренне совершенно очерченное главное произведение, которое должно стать его «Этикой». Широкой и строгой, как произведение Спинозы, но с еще большим правом на это превосходящее всякую дисциплинарность название. «Лукач в теории пройдет до конца тот путь, который ему показали Толстой и Достоевский». В каком-то высшем смысле это произошло.

Примечания

- ¹ *Markus G.* Die Seele und das Leben. Der junge Lukacs und das Problem der «Kultur» // Die Seele und das Leben. Studien zum fruhen Lukacs. Frankfurt a/M., 1977. S. 105 ff.
- ² Ibid. S. 107.
- ³ Цит. по: Die Seele und das Leben. S. 110.
- ⁴ Ibid. S. 110.
- ⁵ *Heller A.* Von der Armut am Geiste. Ein Dialog des jungen Lukacs // Lehrstueck Lukacs. Frankfurt a/M., 1974. S. 116.
- ⁶ В дальнейшем все письма Лукача и Эрнста в моем переводе с немецкого языка цитируются по изданию: *Lukacs G.* Briefwechsel. 1902–1917. Budapest: Corvina, 1982. Отдельная сноска на это издание при цитировании писем не приводится; указывается только дата отправки письма.
- ⁷ См.: *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski // Georg Lukacs — Jenseits der Polemiken. Frankfurt a/M., 1986. S. 23ff.
- ⁸ См.: *Савинков Б.* Воспоминания террориста. Конь бледный. Конь вороной. М., 1990.
- ⁹ *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski. Op. cit. S. 30.
- ¹⁰ *Bolz N.* Auszug aus der entzauberten Welt. Muenchen: Fink, 1989. S. 16.
- ¹¹ Цит. по: *Karadi E.* Ernst Bloch Georg Lukacs im Max Weber-Kreis // Max Weber und seine Zeitgenossen. Goettingen—Zuerich, 1988. S. 695.
- ¹² *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 720.
- ¹³ *Манн Т.* Волшебная гора. Т. 2. М., СПб., 1994. С. 289.

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

М.Л.Клюзова

Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого

Кульминационным моментом напряженных духовно-нравственных исканий и религиозно-философских построений Л.Н.Толстого становится осмысление и обоснование им принципа непротivления злу насилieм в качестве главного и, по существу, единственно возможного условия разумного устройства человеческой жизни. Эта составляющая толстовского учения, являющаяся собой «центр христианской этики Л.Толстого и в значительной степени ... спинной хребет его мирозерцания»¹, наиболее широко известна и глубоко исследована. И именно она неизменно служит мишенью самой острой критики со стороны непримиримых идейных оппонентов великого русского мыслителя.

В фокусе их традиционной полемики оказывается парадоксальное на первый взгляд сочетание поразительной «иррациональной прагматики» и исключительной рационально-логической безупречности этических построений Л.Н.Толстого, порождающее многочисленные обвинения в необоснованности и внутренней противоречивости его философской позиции в целом. Наиболее точным их выражением служит, на наш взгляд, бердяевский тезис о том, что всепроникающий, всепоглощающий и всеподчиняющий своей неумолимой последовательности толстовский рационализм уже по самой своей природе не соответствует той непротivленческой парадигме, которая определяет нормативное содержание моральной доктрины Л.Н.Толстого. Вследствие этого идея непротivления не только лишается этической состоятельности, но и утрачивает сколь-нибудь прочные онтологические и гносеологические корни, поскольку «наивный,

естественный» рационализм Л.Н.Толстого не способен ни объяснить, ни тем более предотвратить «уклонение от разумного и естественного состояния...», коим и является насилие².

Налицо очевидный повод всерьез задуматься о том, что либо толстовский рационализм на поверку оказывается «кажушимся»³, либо существует неразрывная онтологическая связь и сущностная этико-гносеологическая координация между последовательным рационализмом Л.Н.Толстого и не менее последовательно утверждаемым им категорическим запретом на использование какого бы то ни было насилия в конкретно-жизненной практике людей (которую, в таком случае, требуется обнаружить).

Решение этой проблемы в значительной мере усложняется тем, что толстовское учение некоторым образом подобно айсбергу: его видимую всем вершину составляет практически сориентированная на абсолютный отказ от насилия и его окончательную моральную дискредитацию этико-нормативная программа, необходимые основания которой надежно скрыты в метафизических глубинах религиозно-философских построений Л.Н.Толстого. Как весьма пронизательно замечает Н.А.Бердяев, размышляя над феноменом нравственной философии Л.Н.Толстого, «его учение о непротивлении злу насилием ... глубже, чем думают, его плохо понимают»⁴. Развивая эту мысль, В.Н.Ильин прямо говорит о том, что в рамках всех толстовских рассуждений «интенсивное, т.е. сугубо онтологическое, является источником экстенсивного»⁵, т.е. непосредственно этического.

Тем не менее отсюда отнюдь не следует, что этика Л.Н.Толстого периферийна по отношению к его метафизике жизни. Меру и характер их оптимального соотношения твердо устанавливает сам Л.Н.Толстой, неизменно повторяя, что метафизическое учение о жизни (т.е. определенное жизнепонимание и жизнеотношение) и этическое учение о том, как следует жить (т.е. непосредственное нравственное руководство поведением людей), должны находиться в теснейшей взаимосвязи, которая не допускает ни малейшей возможности их разрыва или отклонения от исходного паритета в сторону увеличения значимости одной из составляющих за счет другой. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы достигается за счет того, что толстовское учение в целом «по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного жизнепонимания» мыслителя⁶, в силу чего последнее несомненно заслуживает специального философского анализа.

Однако прежде, чем приступить к его осуществлению, нужно раз и навсегда избавиться от влияния чрезвычайно распространенного как в научных, так и в широких общественных кругах мнения о философском дилетантизме Л.Н.Толстого, о том, что он — вообще «не философ», а его «нравственная проповедь» есть не более чем метафизически безосновательная и этически несостоятельная попытка произвольного гипертрофирования изначально неправильно понятой четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа. Подобный стереотип, настаивает Л.Шестов, не имеет ничего общего с истинным положением вещей, ибо все толстовское творчество было, в сущности, рождено «потребностью понять жизнь, т.е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию...»⁷. Кроме того, если верить Платону, учившему, что занятие философией есть не что иное, как приготовление к смерти и умирание, то «в последние десятилетия своей жизни Толстой дает нам образец истинно философского творчества»⁸, заключает Л.Шестов. И с ним трудно не согласиться.

Действительно, в духовной истории человечества вряд ли найдется фигура мыслителя более склонного к крайнему метафизическому риску, выражающемуся в вопрошании о том, что составляет аксиоматику человеческого бытия, чем Л.Н.Толстой. Не случайно, сама жизнь и ее смысл оказываются первым и главным предметом его «предельного» вопрошания, обнаруживающего острую необходимость онто-этического оправдания человеческого бытия перед лицом неизбежной смерти.

Глубоко пережитый еще в юности «натуралистический ужас»⁹ физической смерти как таковой, помноженный на пришедшее позднее ясное осознание пугающей безысходности традиционного постулата об онтологической конечности человеческого существа, стал для Л.Н.Толстого тем экзистенциальным вызовом, который он не мог оставить без ответа. Приняв этот вызов, он «решился замкнуть на себя провода невероятного напряжения — жизнь и смерть»¹⁰, чем, помимо всего прочего, чрезвычайно усложнил задачу своим будущим исследователям и интерпретаторам, заставив их с недоумением обнаружить в основании его религиозно-философских построений диаметрально противоположные мотивы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания».

Пожалуй, и сам мыслитель не смог бы при желании разграничить обе эти интенции своего философствования. Будучи экзистенциально инициированным личным опытом переживания

«трагедии неизбежности смерти»¹¹, выразившимся в «мистическом ужасе перед временным, преходящим характером жизни, ужасе перед бессмысленностью всей жизни, если она ... не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному»¹², он тем не менее сформировал в лице Л.Н.Толстого «самый ... витальный тип в русской культуре»¹³. Более того, именно страх смерти как «аффект метафизического отчаяния»¹⁴ породил толстовскую метафизику жизни, дав мощный импульс ее становлению и развитию. И эта внутренняя динамика, определившая специфические черты и характер онтологии Л.Н.Толстого, поддерживалась «антиномичностью»¹⁵ ее исходных установок и фундаментальных положений.

Упомянутая особенность толстовского жизнепонимания поначалу представляется отражением присущей ему непоследовательности и разъедающей его внутренней противоречивости, обусловившей парадоксальное сочетание в нем «крайнего пессимизма с крайним оптимизмом»¹⁶. В своих попытках убрать с дороги это мешающее движению их исследовательской мысли несоответствие большинство авторов как критических, так и откровенно апологических работ, посвященных личности и философскому творчеству Л.Н.Толстого, проявляют редкостное единодушие, упорно стремясь зачислить его в лагерь философов-пессимистов шопенгауэровского толка (косвенно указывая тем самым на философскую вторичность толстовской метафизики). Причем за часто нарочитой безапелляционностью подобных суждений нередко скрывается «червь сомнения». Наглядным примером тому может служить позиция В.Н.Ильина, который, несмотря на однозначность делаемого им вывода о том, что «Лев Толстой есть вершина русского пессимизма и шопенгауэревец на русской почве», все же считает непозволительным проигнорировать его «поразительное сходство с Сократом — особенно в области интеллектуального оптимизма, который резко противоречит общей пессимистической установке Толстого»¹⁷.

Впервые во всей своей онто-этической остроте и жизненно-практической неотвратимости альтернатива «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания» встала перед Л.Н.Толстым во время пережитого им духовного кризиса, ознаменовав собой кульминационный момент последнего. Попытка разрешить возникшую дилемму потребовала от мыслителя «свести на очную ставку жизнь и смерть»¹⁸, сделав разум арбитром в этом вечном споре. В итоге исходная антитеза наполнилась новым содержанием и при-

обрела форму неотвратимого выбора между «отрицанием жизни» и «отрицанием разума». С одной стороны, мыслитель вынужден был признать, что именно разум «исключает жизнь»¹⁹, выступая в роли непосредственного источника категорического требования уничтожения жизни ввиду ее рационально установленной бессмысленности. Однако, с другой стороны, выходило нечто еще более неприемлемое, с точки зрения Л.Н.Толстого: сохранение возможности жизни предполагало знание ее смысла, но дабы постичь его, человек «должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл», что «еще невозможнее, чем отрицание жизни»²⁰. Таким образом, выбор на деле оборачивался безвыходностью, становясь логическим и метафизическим тупиком, поскольку в любом случае человек неизбежно терял гораздо больше, чем надеялся приобрести взамен. Причем независимо от того, решился бы он отречься от разума ради продолжения жизни или отказаться от жизни во имя абстрактного торжества разума, одержанная им победа все равно оказывалась «пирровой», ибо в результате он неизбежно лишал себя возможности не только воспользоваться ее плодами, но даже когда-либо окончательно убедиться в правильности сделанного им выбора.

Подобные сомнения перевесили в душе Л.Н.Толстого как логическую убедительность всех известных ему доводов в пользу целесообразности радикального разрешения сложившейся ситуации, так и соблазн простоты практического «выхода» из нее, заключающегося в том, чтобы «поскорее кончить обман и убить себя»²¹. В то же время, в отличие от шопенгауэровского, толстовский отказ от окончательного сведения счетов с утратившей для него всякий смысл жизнью был продиктован принципиально иными соображениями. Русский мыслитель недвусмысленно и жестко упрекает своего немецкого коллегу в очевидной философской непоследовательности и обычной человеческой трусости: «Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя...»; жить же «в положении» Шопенгауэра, т.е. знать, что «жизнь есть зло», «глупая ... шутка, и все таки жить, ... говорить и даже книжки писать», «отвратительно», «мучительно» и «глупо»²². Это означало, что шопенгауэровский вариант жизнеотрицания, который Л.Н.Толстой трактует как наиболее недостойный для человека «выход слабости»²³, решительно им отвергается, причем не только на основании его логической

порочности, но и ввиду его элементарной эмпирической несостоятельности. Мыслители, подобно Шопенгауэру отвергающие жизнь, ссылаясь на невозможность обнаружения в ней позитивного смысла, попросту слепы, полагает Л.Н.Толстой, т.к. даже несложное наблюдение позволяет обнаружить, что «есть человечество целое, которое жило и живет, ... понимая смысл своей жизни, ибо, не понимая его, оно не могло бы жить...»²⁴.

Когда вся экзистенциальная абсурдность жизнеотрицания шопенгауэровского образца, наконец, открылась Л.Н.Толстому, перед ним встала задача иного порядка — найти такое решение проблемы, которое позволило бы окончательно утвердить жизнь, не лишая при этом человеческий разум его исконных прав и полномочий в деле выявления и реализации ее подлинного смысла.

Тщетно пытался толстовский ум достичь этой цели собственным ему путем «гиперкритического анализа и неумолимого последовательного рационализирования»²⁵ проблемы, с которой ему пришлось столкнуться. Решение, подсказываемое разумом, не устраивало Л.Н.Толстого прежде всего по причине возникших у него серьезных сомнений относительно того, что человеческий разум вообще вправе принимать подобные решения. «Я, мой разум — признали, — рассуждал Л.Н.Толстой, — что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничего доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня... Как же этот разум отрицает жизнь..? Или, с другой стороны: ... разум есть ... плод жизни, и разум этот отрицает саму жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно»²⁶.

Ясность понимания природы возникшего противоречия, равно как и путей его преодоления, пришла к Л.Н.Толстому только тогда, когда ему удалось обнаружить, что ошибка, которую он безуспешно искал, многократно «проверяя ход рассуждений разумного знания», на самом деле кроется в изначальной экзистенциальной необоснованности выбора их «исходной точки». Это заставило Л.Н.Толстого не только кардинальным образом изменить свой взгляд на возможные пути разрешения фундаментальной дилеммы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», но и откровенно признать, что роль главного инициатора подобного шага принадлежала отнюдь не «разумному сознанию», а той, по сути, дорациональной силе, которую он назвал «сознанием жизни»²⁷. Именно она «совершенно иначе направила разум» мыслителя, создав условия, необходимые для преодоления

того «отчаянного положения»²⁸, в котором он оказался по вине своего же собственного разума, незаконно присвоившего себе право санкционирования жизни.

Все вышеизложенное вплотную подводит Л.Н.Толстого к выводу о том, что окончательное онто-этическое «примирение» разума и жизни достижимо только на пути экзистенциального оправдания разума, а не рационального утверждения жизни. «Я понял, — констатирует Л.Н.Толстой, — что я заблудился ... не столько от того, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно ... Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее»²⁹.

В приведенном нами толстовском высказывании несложно обнаружить явные следы того, что русский мыслитель во многом превосходит ключевые этико-антропологические интенции философии экзистенциализма, непосредственно проистекающие из установления качественно новой онто-аксиологической иерархии «сущности» и «существования», «жизни» и ее «смысла». Если «существование предшествует сущности», то человеческая жизнь «не имеет априорного смысла», т.е. равным счетом ничего собой не представляет до тех пор, пока люди не начинают жить «своей жизнью»³⁰. Эти классические мотивы европейского экзистенциализма легко угадываются в целом ряде фрагментов «Исповеди»³¹. Так ее автор, в полной мере признавая онтологическую вторичность постигаемого разумом смысла жизни по отношению к жизни как таковой, прямо указывает на то, что дабы адекватно «понять жизнь и смысл ее ... надо жить ... настоящей жизнью...»³². Следовательно, предложенный Л.Н.Толстым путь утверждения жизни как экзистенциального постижения или максимально полного раскрытия ее истинного смысла предполагает, что смысл жизни должен представлять собой не абсолютно заданную и трансцендентную ей константу, а постоянно изменяющийся показатель скорости и направления жизненного движения, который может быть зафиксирован в каждый конкретный его момент.

Таким образом Л.Н.Толстому удастся, наконец, найти полностью устраивающий его самого и одновременно наиболее философски последовательный способ примирения разума с жизнью: фактически лишив человеческий разум статуса «творца» и «законодателя» жизни, мыслитель отводит ему роль наиболее надежного «навигационного» прибора, позволяющего определять и отслеживать правильность избранного жизненного курса.

В целом же содержание первой ступени становления толстовского жизнепонимания представляется нам не только весьма показательным, но и во многом символичным: начав свои философские опыты с настойчивых попыток осуществления последовательно рациональной критики жизни, рассматриваемой сквозь призму наличия или отсутствия в ней позитивного смысла, на выходе мыслитель демонстрирует образец не менее последовательной и глубокой экзистенциальной критики человеческого разума с точки зрения его жизненно-практического предназначения и компетенции.

В результате Л.Н.Толстой устанавливает, что человеческий разум не вправе претендовать не только на роль «создателя» жизни, но и на роль инструмента ее всеобъемлющего познания, поскольку жизнь безусловно шире и значительнее любой замкнутой на самое себя человеческой субъективности. Л.Шестов оказывается удивительно прозорливым, резюмируя открывшуюся Л.Н.Толстому истину жизни следующим образом: разум «должен смириться», ибо «в жизни есть нечто большее, чем разум...»³³. Ввиду этого Л.Н.Толстой вынужден признать: пытаюсь решать «предельные вопросы бытия и действия»³⁴ при помощи одного лишь разума, человек демонстрирует свою крайнюю близорукость и ничем не оправданное упрямство. Между тем, «с тех пор как существует род человеческий, люди отвечают на эти вопросы не словами — орудием разума, ... а всей жизнью...»³⁵. Иначе говоря: «знание истины можно найти только жизнью...»³⁶, однако именно разум необходим для того, чтобы этически дешифровать это непосредственно данное человеку в духовном опыте его экзистенции знание истины. Последнее есть не что иное, как особое «откровение» о смысле человеческой жизни, то самое «действительное откровение, которое победоносно разбило все соображения разума»³⁷, действительно требовавшего уничтожить жизнь.

Логика толстовской мысли здесь чрезвычайно проста, а преследуемые ею цели — предельно прозрачны: создать универсальное духовно-практическое (этическое) жизнепонимание как внутренне целостное единство разума и жизни, в основе которого лежал бы наиболее экзистенциально достоверный и рационально безупречный вариант жизнеутверждения.

Однако подобный путь построения «естественной рациональной этики»³⁸ Л.Н.Толстого отнюдь не был сопряжен с уступкой в пользу признания ее гетерономности, поскольку изначально

предполагал, что «жизнеутверждение» не представляет собой разновидности внеморального источника человеческой нравственности, а, напротив, является ее единственно подлинным содержанием. «Признание жизни каждого человека священной, — убежденно заявляет Л.Н.Толстой, — есть первое и единственное основание всякой нравственности»³⁹. Эта фундаментальная интуиция Л.Н.Толстого позднее получит свое логическое завершение в лаконичном заключении А.Швейцера о том, что «этика должна содержать в себе высшее жизнеутверждение», ибо в противном случае она лишится какого бы то ни было смысла⁴⁰.

Для Л.Н.Толстого этика есть не что иное, как обоснование единственно возможного для человека способа «точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, — ему надо добывать ее не для себя, а для всех»⁴¹. Подобный вывод становится первым и очень важным шагом на пути Л.Н.Толстого к открытию им истины непротивления (хотя в «Исповеди», откуда и была взята использованная нами цитата, нет ни одного прямого указания на это). Тем не менее именно на страницах данного произведения Л.Н.Толстой впервые устанавливает четкие онтологические границы собственно человеческого бытия и фиксирует фундаментальную нравственную норму отношений человеческих существ друг к другу, в качестве которой выступает безусловное признание абсолютного равенства всех людей без исключения в их естественном праве беспрепятственно реализовывать свою изначальную «волю к жизни». Все это с полным основанием может быть расценено как создание необходимых предпосылок категорического отказа от использования любого насилия как прямого нарушения исходно заданного равенства людей.

Здесь необходимо заметить, что в процессе исследования религиозно-философских и конкретно-жизненных оснований этического жизнепонимания Л.Н.Толстого обращает на себя внимание одно довольно интересное и важное обстоятельство, связанное с тем, что их скорее стоит интерпретировать и в дальнейшем рассматривать в качестве ряда внутренне взаимосвязанных и хронологически последовательных этапов его идейного и структурно-категориального оформления.

Первый этап, уже описанный нами ранее, может быть условно назван «экзистенциальным». По времени он совпадает с окончанием пережитого Л.Н.Толстым в 70-е гг. XIX в. духовного кризиса, получившего свое литературно-философское отра-

жение в знаменитой «Исповеди» (1879–1882 гг.). Содержание же данного периода составил тот острый внутренний конфликт между «разумным сознанием», отрицавшим жизнь, и «сознанием жизни», ее утверждавшим, весь накал и трагизм которого Л.Н.Толстому довелось в полной мере ощутить на собственном опыте. Этот конфликт, который позже сам мыслитель квалифицировал как «раздвоение сознания»⁴², оказался, по его мнению, спровоцирован неадекватными претензиями разума на роль верховного судьи в делах жизни и смерти и мог быть разрешен только путем непосредственного экзистенциального синтеза изначально-дорациональной «воли к жизни» и ее рационально постигаемого смысла; синтеза, осуществимого лишь при условии сознательного самоограничения разума во имя сохранения и утверждения жизни. «Я не буду искать объяснения всего, — твердо заявляет Л.Н.Толстой. — Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы ... все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны ..., но потому, что я вижу пределы своего ума»⁴³.

Наиболее адекватной эпистемической формой и, в то же самое время, методом подобного самоограничения человеческого разума выступает у Л.Н.Толстого принцип «разумной веры»⁴⁴. С его религиозно-философского оформления начинается второй, условно определяемый нами как «герменевтический»⁴⁵, этап развития толстовского жизнепонимания, центральной проблемой которого становится гносеологическое и аксиологическое обоснование максимально эффективного средства жизнеутверждения. Как отмечал В.Н.Ильин, из всех возможных его вариантов Л.Н.Толстой однозначно избирает путь «...преодоления пессимизма на основе интеллектуальной веры»⁴⁶. В этом странном на первый взгляд словосочетании — «разумная вера» — заключается, в сущности, вся толстовская «теория познания», которую Л.Шестов вполне справедливо охарактеризовал как «вызов традиционным самоочевидным истинам»⁴⁷. Именно он гносеологически инициирует всеобъемлющую переоценку основополагающих жизненных ценностей, выступающую у Л.Н.Толстого в качестве неизменного условия жизнеутверждения и имеющую «очень глубокий онтологический смысл»⁴⁸. Насущная потребность в столь радикальной перемене исходных принципов жизнеотношения была продиктована необходимостью восстановить утраченное современным человеком изначаль-

ное качественное соответствие между его собственной жизнью и жизнью мира в целом, т.е. верно определить, какой смысл имеет наше «конечное существование в этом бесконечном мире...»⁴⁹. Тем самым русский мыслитель ставит саму возможность жизни в прямую зависимость от ее коренного аксиологического переустройства, предполагающего в полной мере сознательное и свободное осуществление ключевого ценностного выбора между «конечным» и «бесконечным»⁵⁰.

Гносеологическим эквивалентом этой онтологической альтернативы оказывается для Л.Н.Толстого сущностная противопоставленность разума и веры, окончательное снятие которой предполагает не абстрактное предпочтение «бесконечного» «конечному», а вполне конкретное «требование объяснения конечного бесконечным и наоборот»⁵¹. Только «разумная вера» способна дать такой ответ на «предельный» вопрос о смысле жизни, который «конечному существованию человека придает смысл бесконечного...»⁵². А потому вера предстает у Л.Н.Толстого как «сила жизни», т.е. начало, которое одновременно заключая в себе «смысл и возможность жизни», тем самым конституирует ее и превращается в норму отношения к ней и критерий «оценки всех явлений жизни»⁵³. Однако, рассуждает далее Л.Н.Толстой, если «без веры нельзя жить», то без разума — верить, т.к. вера есть «знание истины», из чего следует, что вера должна представлять собой «необходимость разума», но никак не результат его «прямого отрицания»⁵⁴.

Нетрудно заметить, что если итогом первого этапа формирования толстовского жизнепонимания стало экзистенциально обусловленное ограничение разума в пользу веры, то второй (отражением которого послужил знаменитый толстовский трактат «В чем моя вера?» (1884 г.), логически продолживший и развивший проблематику «Исповеди») — завершился признанием этико-гносеологической необходимости установления рациональных критериев и пределов веры. Круг замкнулся и внешне противоположные тенденции уравнивали друг друга, создав весьма удачный прецедент этико-гносеологической гармонизации разума и веры⁵⁵ и заложив, таким образом, прочный философский фундамент толстовского жизнеутверждения, заключенный в формулу «разумной веры».

Вера эта не предполагает иного предмета, кроме истины. Вопрос лишь в том, как она будет истолкована: сугубо гносеологически или аксиологически? Л.Н.Толстой избирает для себя

«срединный» путь — *путь отождествления истины и блага*⁵⁶, познания мира и установления ценностно достоверного отношения к нему.

Однако, если «благодатность» истины безусловна для Л.Н.Толстого, то истинность блага мыслителем напрямую обуславливается его достижимостью. Единственной же в полной мере надежной гарантией последней служит для него избрание таких средств обретения блага, которые ни при каких условиях не смогут его разрушить. В этом свете абсолютно безупречным с логической и моральной точек зрения средством реализации истинного блага как цели жизни (ибо «живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага»⁵⁷) Л.Н.Толстому представляется универсальный принцип непротivления злу насилieм, наиболее точное и адекватное нормативное выражение которого экзегетически обнаруживается им в четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа (Мф. 5:39). «Эта четвертая заповедь, — пишет Л.Н.Толстой, — была первая заповедь, которую я понял и которая открыла мне смысл всех остальных. Четвертая простая, ясная, исполнимая заповедь говорит: никогда силой не протivься злumu, насилieм не отвeчай на насилie...», т.к. «это неразумно»⁵⁸.

Очевидно, что в данном случае имеет место прямое обращение Л.Н.Толстого к традиции сократовско-платоновского интеллектуализма в деле разрешения классической этической проблемы «целей и средств»⁵⁹. Добиваясь их идеального соответствия друг другу, мыслитель исходит из той модели целерациональности, в рамках которой выбор средств определяется в первую очередь не их практической эффективностью, а их принципиальной неспособностью дискредитировать поставленные цели. Под этим углом зрения не так уж и парадоксально выглядит предложенная Н.А.Бердяевым формулировка «предельного» вопроса, лежащего, по его мнению, в основании толстовского жизнепонимания: «можно ли небесными средствами достигнуть блага на земле?»⁶⁰. Именно «небесными» или «идеальными», но не в плане их неприменимости в условиях конкретно-жизненной реальности, а в смысле их абсолютной нравственной безупречности и максимально возможной аксиологической согласованности с «идеалом полного, бесконечного божеского совершенства»⁶¹.

Таким образом, в рамках второго этапа формирования своего нравственно-религиозного жизнеучения (на страницах трактата «В чем моя вера?») Л.Н.Толстой впервые четко формулиру-

ет и рационально обосновывает принцип непротивления в качестве универсального средства «устройства жизни людской»⁶², т.е. практического (этического) жизнеутверждения. Принимая во внимание все сказанное ранее, необходимо подчеркнуть, что ставшее с этого момента центральной темой философского творчества русского мыслителя противопоставление насилия и ненасилия как двух взаимоисключающих друг друга принципов организации жизни людей оказывается очередным, на сей раз этически «адаптированным», вариантом исходной толстовской антитезы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», приобретающей смысл идеально-духовного отречения от «ложной», «погибельной» жизни во имя спасения жизни «истинной»⁶³.

Выяснению и глубокому осмыслению онтологической и антропологической природы этого «основного противоречия человеческой жизни»⁶⁴ Л.Н.Толстой всецело посвящает свой фундаментальный философский трактат «О жизни» (1886–1887 гг.). Его название знаменует собой третий, «*метафизический*», этап становления «нового» жизнепонимания мыслителя. Данному произведению принадлежит совершенно особое место в ряду других религиозно-философских сочинений Л.Н.Толстого. И не только потому, что в его тексте нет ни одного прямого упоминания ни о принципе непротивления, ни о каких-либо иных конкретных нормах человеческого поведения вообще, но и в силу того, что в отличие от большинства толстовских трудов подобного рода этот трактат изначально был адресован достаточно узкому кругу читателей, ибо заранее предполагал наличие у них весьма широкой философской эрудиции, в отсутствие которой усвоить его содержание в полной мере не представляется возможным.

«В сущности, — пишет В.Н.Ильин, — книга «О жизни» представляет вершину русской национальной ... философии», по праву занимаемая в ней «приблизительно то же место, что «Критика чистого разума» Канта занимает в философии немецкой и европейской»⁶⁵. Столь высокая оценка философской значимости этого масштабного «миросозерцательно-философского»⁶⁶ труда Л.Н.Толстого, равно как и проводимая В.Н.Ильиным параллель между знаменитыми работами Л.Н.Толстого и И.Канта, отнюдь не выглядит преувеличением, если учесть, что трактат «О жизни» явился одновременно отражением как очередной ступени формирования толстовского жизнепонимания и жизнеучения, так и ключевой фазы эволюции толстовского рационализма. Не случайно

Р.Роллан назвал эту книгу — «гимн разуму», попутно заметив, что и после того, как Л.Н.Толстой «преодолел свои сомнения, изложенные в «Исповеди», он остается поборником разума, можно даже сказать мистически верит в разум»⁶⁷.

Однако дело не столько в характере этой веры, сколько в прочности ее онто-гносеологических и антропологических оснований. Если в «Исповеди» Л.Н.Толстой апеллирует исключительно к человеческому разуму, категорически отрицая любые предположения о наличии «высшего» или «мирового» разума, а на страницах работы «В чем моя вера?» лишь осторожно допускает, что единому для всех людей пониманию блага должно соответствовать и представление «об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении»⁶⁸, то в трактате «О жизни» мыслитель вполне определенно стремится возвести разум в ранг универсального «источника» и «закона» жизни, создавая тем самым метафизическую почву, необходимую для ее окончательного этико-онтологического оправдания.

В «изумительной», по определению А.Белого, «Книге о жизни»⁶⁹ находит свое наиболее полное и точное выражение уникальный толстовский «опыт искания базы духовного знания»⁷⁰, движимого вечным стремлением обрести «подлинное онтологическое ядро бессмертия»⁷¹. Полагая свою главную задачу в том, чтобы вплотную «заняться починкой *сознания*», разрывающегося между экзистенциальным жизнеутверждением и рациональным жизнеотрицанием, Л.Н.Толстой, по сути, стремится создать некую модель «*духовной науки*», дающей возможность «увидеть среди жизней нам данных, жизнь собственно...»⁷², безошибочно отделив эту «истинную» жизнь от жизни «ложной». Подобная «наука» приобретает у Л.Н.Толстого облик своего рода «мистического учения об «истинной жизни»⁷³, которое можно рассматривать как оригинальный тип «философии жизни»⁷⁴.

Однозначно определить ее характер не представляется возможным, поскольку феномен толстовской философии «относится к категории широких мирозерцаний», исходно ориентированных на «житейский прагматизм»⁷⁵, т.е. на непосредственное нравственное устройство жизни, а не на ее метафизическое объяснение⁷⁶. Однако, несмотря на очевидное желание русского мыслителя уйти от бесполезного и бесплодного, с его точки зрения, вопрошания о том, «что есть жизнь», дабы все свои интеллектуальные и душевные силы направить на решение главного воп-

роса — «как жить», ему так и не удается полностью избежать онтологизации «моральной проблемы» жизни, которая предстает у него в своей подлинной «онтологической глубине»⁷⁷.

Можно сказать, что в Л.Н.Толстом причудливым образом соединились последовательный и убежденный моралист и стихийный метафизик, причем первый явно нуждался во втором гораздо больше, чем наоборот. Это объяснялось прежде всего тем, что только настоящий метафизик был в состоянии интуитивно почувствовать всю остроту необходимости обретения человеком надежных онтологических основ и гарантий личного бытия как искомой точки отсчета системы моральных координат его жизни. Иначе говоря, указать моралисту на то, что в отсутствии изначально-бытийной «воли к жизни» теряют всякий смысл любые попытки нравственно «устроить»⁷⁸ ее.

Очевидно, что исходный стимул толстовского жизнеутверждения носил не абстрактно-всеобщий, а глубоко личностный характер «настоящей воли к творению себя и других через себя»⁷⁹. Именно в этой глубокой и плодотворной стихийности толстовского индивидуализма следует искать подлинную «предпосылку» и необходимое «внутреннее условие» становления «религиозно-метафизического мирозерцания» великого русского мыслителя⁸⁰.

Безусловно, по природе своей Л.Н.Толстой — метафизический индивидуалист, чей «инстинкт индивидуального бытия»⁸¹ онтологически первичен по отношению к его моральной рефлексии. Именно поэтому для него оказывается абсолютно неприемлемым отвлеченно-спекулятивное отрицание «воли к жизни», открывающее перспективу утраты человеком самого себя, растворения его собственного «основного», «коренного и особенного» «Я»⁸² в безличном и бесконечном пространстве «Ничто» или «Нирване».⁸³ Страх Л.Н.Толстого перед этой потерей, «перед этой бездной, угрожающей личному сознанию»⁸⁴, на поверку оказывается гораздо сильнее страха физической смерти, ибо он есть переживание онтологической необратимости уничтожения того, что составляет саму основу и возможность жизни — «особенного отношения к миру» каждого человека, в то время как «то чувство, которое выражается в людях страхом смерти, есть только сознание внутреннего противоречия жизни...», обусловленного недопустимым смешением понятий «ложной» («животной») и «истинной» («разумной») жизни⁸⁵.

По существу, смерть для Л.Н.Толстого — это не конец и не антипод жизни. Она — лишь своеобразный индикатор, указывающий человеку на необходимость категорического отказа от утратившего свою нравственную достоверность «отношения к миру» в пользу качественно иного, высшего типа подобного «отношения», а именно на неизбежность замены «видимого представления о жизни», которое «влечет к смерти», «невидимым сознанием ее», которое «одно дает жизнь»⁸⁶. Это коренное изменение жизнепонимания и жизнеотношения находит свое непосредственное выражение в том, что Л.Н.Толстой называет «рождение духом»⁸⁷, подразумевая под ним не что иное, как инициируемый разумом окончательный переход от жизни «ложной», наполненной бесплодными усилиями удержать ускользающий призрак иллюзорного блага «животной личности», к жизни «истинной». Ее смысл заключен для человека в том непреходящем благе, которое «открывается ему его разумным сознанием»⁸⁸. Л.Н.Толстой уверен: только «тот, кто в этом благе положил жизнь, тот имеет жизнь; тот же, кто не полагает в нем жизни, а полагает ее в благе животной личности, тот этим самым лишает себя жизни»⁸⁹.

Рассматриваемый сквозь призму открывающейся перспективы переход от «животной» жизни к жизни собственно человеческой начинает обретать более отчетливые философские очертания. Так онтологическое содержание этого перехода может быть истолковано как преодоление пространственно-временной дискретности сущего, затемняющий подлинную эйдетическую сущность бытия; а этическое — как максимально полная «ликвидация жизни исчерпанной» и «медленное приготовление жизни в себе»⁹⁰, т.е. некое «загадочное соединение» жизнеотрицания и жизнеутверждения⁹¹. Отсюда следует, что отрицание «ложной» жизни не имеет у Л.Н.Толстого ничего общего с физическим уничтожением эмпирически фиксируемого существования человека как «животной личности», которая есть «не преграда, но средство, ... орудие» жизни⁹². Данный процесс представляет собой ее внутреннее духовно-нравственное преображение, создающее «новую форму существования»⁹³ каждого отдельного индивида и приводящее его конечное бытие в онто-этическое соответствие с бесконечностью бытия мира.

Подобно классической декартовской формуле «мыслью, следовательно, существую», Л.Н.Толстой предлагает собственный вариант укоренения индивидуального бытия человека в общем бытии мирового целого — *«желаю блага, следовательно, суще-*

ствую»⁹⁴. В этом изначальном стремлении к благу заключается не только главное и неопровержимое свидетельство действительности конкретной человеческой жизни, но и «основа всякого познания о жизни»⁹⁵, считает Л.Н.Толстой. «Ведь изучать жизнь..., — добавляет он, — не имея определения своей жизни, это все равно, что описывать окружность, не имея центра ее»⁹⁶. Таким центром становится у Л.Н.Толстого самопознание, посредством которого человек и обнаруживает присутствие в себе разума, открывающего смысл жизни.

Однако столь очевидная «победа антропологической онтологии»⁹⁷ над «чистой» гносеологией в рамках толстовского жизнепонимания отнюдь не приводит автора трактата «О жизни» на позиции субъективного идеализма, ставящего не только познание, но и саму возможность жизни в прямую зависимость от нашего восприятия ее. Для Л.Н.Толстого жизнь — не иллюзия, не хрупкое «представление» человеческого сознания и даже не его объективированная проекция, а вполне реальное пространство актуализации естественного человеческого «стремления к благу»⁹⁸, границы которого очерчивают сферу морали⁹⁹.

«Наше знание о мире, — пишет Л.Н.Толстой, — вытекает из сознания нашего стремления к благу и необходимости, для достижения этого блага, подчинения нашего животного разуму»¹⁰⁰. Тому самому универсальному разуму, который «не может быть определяем», т.к. «мы все не только знаем его, но только разум один и знаем»¹⁰¹, ибо он есть слепок, частица Мирового Логоса, выступающего у Л.Н.Толстого как «сила, соразмерная миру в целом...»¹⁰².

Вяявленная «соизмеримость», приобретающая у Л.Н.Толстого ярко выраженный этический оттенок, накладывает свой отпечаток на характер толстовского мирозерцания в целом. Познание мира как такового, с точки зрения русского мыслителя, не только в принципе невозможно для человека (в чем Л.Н.Толстой полностью и неизменно солидаризируется с кантовским агностицизмом), но и попросту бесполезно для него. Подлинное же предназначение нашего разума Л.Н.Толстой усматривает в установлении *нравственно достоверного* отношения к жизни, в результате чего сам процесс познания оказывается морально окрашенным. И именно это, по мнению Л.Н.Толстого, делает его истинным, в то время как стремление разума к постижению «внешней» человеку действительности неизбежно лишает его нравственных оснований и придает ему ложную направленность.

В русле «этизированной гносеологии» Л.Н.Толстого¹⁰³ лежит и объяснение причудливого сочетания в его натуре и учении «греха *гипертрофированного индивидуализма*» с «грехом *утопления личности*»¹⁰⁴. Если непосредственно экзистенциальное утверждение жизни у Л.Н.Толстого всегда глубоко персонализировано, ибо, по его твердому убеждению, «жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности...»¹⁰⁵, то ее онто-этическое оправдание требует обязательной унификации «разумного сознания» человека, т.е. приведения его в максимально полное соответствие с универсальной природой Высшего Разума. В интерпретации Л.Н.Толстого последний выступает в роли общемировой безличной силы, призванной нивелировать любые проявления как гносеологического, так и этического индивидуализма. В этом контексте пресловутый толстовский «имперсонализм»¹⁰⁶, традиционно трактуемый его критиками как беспочвенное «уравнение всех и всего»¹⁰⁷, оказывается главным и неизменным условием адекватного познания и духовно-нравственного преобразования жизни, поскольку позволяет обеспечить единство критериев ее моральной оценки.

Онтологическим гарантом сохранения подобного единства становится у Л.Н.Толстого разум, взятый в его абсолютной ипостаси и раскрывающийся как субстанция всецело духовная, принципиально персонифицируемая и способная одновременно проявлять себя в качестве как источника или потенциальной возможности бытия, так и актуального принципа его организации, т.е. закона¹⁰⁸.

Столь явно наметившаяся тенденция онтологизации и универсализации разума в рамках метафизических построений Л.Н.Толстого закладывает философский фундамент своеобразного толстовского «монизма»¹⁰⁹, который представляет собой онтологическую концепцию, базирующуюся на «признании в качестве основы мира духа, действующего во всех частных проявлениях мирового целого...»¹¹⁰. В этой связи обращает на себя внимание очевидное морфологическое соответствие онтологической позиции Л.Н.Толстого природе и целям его этического рационализма, являющего собой наиболее приемлемый и эффективный механизм моральной регуляции разворачивающейся в сфере духа «истинной» жизни. Вместе с тем, онтологизируя этот преимущественно морально ориентированный разум, Л.Н.Толстой был неизбежно вынужден вывести его за феноменологические рамки «внешней» жизни и интерпретировать в

традициях классического монизма как абсолютное духовное «начало» бытия мира и человека¹¹¹. Учитывая данное обстоятельство, вряд ли можно полностью согласиться с Н.А.Бердяевым в том, что Л.Н.Толстой был напрочь «лишен чувства и сознания трансцендентного», вследствие чего и оказался «ограничен кругозором имманентного мира»¹¹².

Однако отчасти Н.А.Бердяев все же прав, ибо онтологический рационализм или панлогизм Л.Н.Толстого, действительно, не отличался строгой последовательностью. В ряде случаев он допускал, что жизнь, рассматриваемая как фундаментальная метафизическая категория, из которой «выводятся многие, если не все другие понятия...»¹¹³, и пространство реализации морали, существенно превосходит разум, оказывающийся имманентным и подчиненным ей. В результате Л.Н.Толстому приходится признать, что разум не может создать жизни, ибо она просто «есть»¹¹⁴, а потому не нуждается в каких-либо дополнительных санкциях спекулятивного разума.

«Жизнь есть все»¹¹⁵, и в этой метафизической схеме, по существу, не остается места не только для трансцендентного божественного начала¹¹⁶, но и для самодостаточного в своих претензиях на верховную власть над жизнью разума. Разум, все более уверенно подчеркивает Л.Н.Толстой, не дает начала жизни, он лишь оформляет или «освещает» жизнь, т.е. «показывает несомненно, что жизнь ... была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который ... открывает ему ... несомненную неконечность жизни и ее блага»¹¹⁷. Этот «путь» состоит в коренном духовно-нравственном преобразении эмпирического существования человека, предполагающем установление им «истинного», т.е. экзистенциально удостоверенного и рационально безупречного, отношения к жизни.

Итак, в трактате «О жизни» Л.Н.Толстым закладываются метафизические основы его нравственно-религиозного жизнепонимания, в рамках которого «в своеобразной, далеко не для всех приемлемой форме он все же соединил главные типические мотивы религиозно-метафизического творчества... : глубокий индивидуализм, стремление к оправданию жизни, искание последней абсолютной прочности, ощущение единства и близости всего сущего, разлад с внешним строем жизни и светлое предчувствие ее внутренней гармонии»¹¹⁸.

Это этически ориентированное толстовское жизнепонимание может быть адекватно реконструировано только при сохранении в его структуре четырех фундаментальных антиномий:

исходной антиномии «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания»; антиномии онтологического монизма как установления абсолютной первичности духовно-разумного измерения жизни по отношению к ее внешне эмпирической реальности и антропологического дуализма как констатации необходимости наличия и постоянного сохранения в человеке двух противоположных начал — «животной личности» и «разумного сознания»; антиномии экзистенциального индивидуализма (персонализма) и рационалистически обусловленного имперсонализма; а также антиномии трансцендентного и имманентного в рамках метафизического объяснения сущности жизни.

Последнее, однако, никогда не было самодовлеющей целью философского творчества Л.Н.Толстого, составляя лишь необходимую предпосылку и средство его нравственно-религиозного жизнепонимания, методом которого послужила «разумная вера». Именно она явилась этико-гносеологическим выражением качественно иного, в отличие от общепринятого, «измерения разумности»¹¹⁹, обусловившего окончательное преодоление толстовской метафизики жизни универсальной этикой любви, нормативным ядром которой становится принцип непротивления злу насилеи.

Примечания

- ¹ *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 148.
- ² *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 471.
- ³ *Белый А.* Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // *Белый А.* Душа самосознающая. М., 1999. С. 289.
- ⁴ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 307.
- ⁵ *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 192.
- ⁶ См.: *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 452.
- ⁷ *Шестов Л.* Добро в учении гр.Толстого и Ф.Ницше // *Шестов Л.* Избранные сочинения. М., 1993. С. 87–88.
- ⁸ *Шестов Л.* На страшном суде (*Последние произведения Л.Н.Толстого*) // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 112.
- ⁹ *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 63.
- ¹⁰ *Гусейнов А.А.* Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996. С. 242.
- ¹¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 197.
- ¹² *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 450.
- ¹³ *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 101.
- ¹⁴ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 403.
- ¹⁵ *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 463.
- ¹⁶ *Бердяев Н.А.* Л.Толстой // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 460.
- ¹⁷ *Ильин В.Н.* Мужичок в железе (К метафизике романа Л.Толстого «Анна Каренина») // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 257; *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 198.
- ¹⁸ *Шестов Л.* Указ. соч. С. 141.
- ¹⁹ *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 75.
- ²⁰ Там же. С. 76.
- ²¹ Там же. С. 70.
- ²² Там же. С. 72, 70.
- ²³ Там же. С. 69.
- ²⁴ Там же. С. 72.
- ²⁵ *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 45.
- ²⁶ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 71.
- ²⁷ Там же. С. 73.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 87.
- ³⁰ *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323, 342.

- ³¹ В этой связи стоит заметить, что «толстовский экзистенциализм» носит в значительной мере стихийно-интуитивный характер, по причине чего этот термин не может быть интерпретирован как окончательное типологическое определение философской позиции Л.Н.Толстого в целом. Вместе с тем на очевидные экзистенциалистские интенции нравственно-религиозной философии русского мыслителя указывается в целом ряде исследований его философского творчества. В частности, В.Н.Ильин прямо говорит о том, что Л.Н.Толстой по праву может быть причислен к разряду «характерных философов-экзистенциалистов» христианского толка, хотя его вариант христианского экзистенциализма и принимает «еретическую форму» (См.: *Ильин В.Н.* Загадка религиозной и художественной природы Льва Толстого (К пятидесятилетию со дня смерти великого писателя) // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 290).
- ³² *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.
- ³³ *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.
- ³⁴ *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 330.
- ³⁵ *Толстой Л.Н.* Письмо к Н.Н.Страхову // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 21. М., 1913. С. 234.
- ³⁶ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.
- ³⁷ *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.
- ³⁸ *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 85.
- ³⁹ *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М., 1992. С. 359.
- ⁴⁰ См.: *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 183.
- ⁴¹ *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 88.
- ⁴² См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М., 1992. С. 442–443.
- ⁴³ *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 109–110.
- ⁴⁴ В этой связи необходимо подчеркнуть, что в выдвигаемом Л.Н.Толстым принципе «разумности» веры проявляется глубокая укорененность его воззрений в русской религиозно-философской традиции «цельного знания». Так в мыслях И.В.Киреевского о гармоничном взаимодействии разума и веры, предполагающем, с одной стороны, возвышение разума до уровня сочувственного согласия с верой, а с другой — просвещение веры светом разума, а также в мечтах А.С.Хомякова о «верующем мышлении» и «мыслящей вере» мы находим целый ряд аспектов, максимально сближающих их позиции с толстовским учением о «разумной вере». Помимо того, последнее очевидно восходит в своих основаниях к концепции П.Абеляра, сформулировавшего известный принцип «prius intellectum» (утверждавший невозможность уверовать в то, что ты предварительно не понял) и открыто настаивавшего как на необходимости исследования предмета веры при помощи разума, так и на обязательности исполнения последнего высшим содержанием, коим является вера и любовь к Спасителю. И еще одна интересная аналогия явно напрашивается в ходе анализа толстовского понимания «разумной веры»: стремление русского мыслителя к объединению и максимальной мобилизации ресурсов разума и веры в деле самораскрытия духовной сущности человека и приобщения его к подлинным истокам бытия

- во многом предвосхищает выдвинутую К.Ясперсом идею «философской веры», выступающей в качестве особого варианта рациональности, которая, не отрекаясь от достижений разума и прямо опираясь на них, тяготеет к их дополнению и внутреннему обогащению за счет веры.
- 45 Предложенное нами название данного этапа непосредственно обусловлено тем, что общим контекстом формирования жизнепонимания Л.Н.Толстого в этот период становится реализация им грандиозного герменевтического проекта, предполагавшего осуществление последовательно рациональной критики священного писания и носившего характер «этического перевода» сакрального текста с целью выявления и истолкования его истинного смысла (см.: «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880–1881 гг.)).
- 46 *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 198.
- 47 *Шестов Л.* Указ. соч. С. 124.
- 48 *Ильин В.Н.* Паническое начало в произведениях Льва Толстого ... // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 249.
- 49 *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 76.
- 50 Там же. С. 77.
- 51 Там же.
- 52 Там же. С. 79.
- 53 См.: Там же.; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В - чем моя вера? Л., 1991. С. 263.
- 54 *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 79, 110, 82; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 268.
- 55 Именно к такому выводу приходит С.Л.Франк, не раз уверенно заявлявший о том, что у Л.Н.Толстого «вера и разум по существу есть одно и то же», а потому ему оказывается «чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму» (См.: *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 452–453).
- 56 См.: *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. изд. С. 330.
- 57 *Толстой Л.Н.* О жизни // Указ. изд. С. 430.
- 58 *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. изд. С. 199.
- 59 Речь идет о почти дословном воспроизведении в рамках толстовской аргументации абсолютного запрета на использование насилия хода рассуждений Сократа как героя платоновского диалога «Критон», в уста которого вложены ключевые слова о том, что в воздаянии злом за претерпеваемое зло, а несправедливостью за совершенную по отношению к тебе несправедливость состоит крайняя степень неразумности поведения людей (См.: *Платон.* Критон // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 104–105).
- 60 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 307.
- 61 *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас ... // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 251.
- 62 *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 224.
- 63 См.: Там же. С. 233.
- 64 *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 430.
- 65 *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 175.
- 66 Там же. С. 174.
- 67 *Роллан Р.* Жизни великих людей. Ереван: Айастан, 1987. С. 351.

- 68 См.: *Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 71; Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 224–225.*
- 69 *Белый А. Указ. соч. С. 294.*
- 70 Там же. С. 292.
- 71 *Ильин В.Н. Указ. соч. С. 176.*
- 72 *Белый А. Указ. соч. С. 294, 292, 295.*
- 73 *Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 204.*
- 74 *Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии // Левицкий С.А. Соч. Т. 1. М., 1996. С. 167.*
- 75 *Ильин В.Н. Указ. соч. С. 55.*
- 76 Однако подобные рассуждения отнюдь не должны создавать ложную уверенность в том, что Л.Н.Толстой действительно стремился «к истреблению ... всего подлинно онтологического» (*Бердяев Н.А. Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135*), хотя бы потому, что, отвергнув неприемлемый для него онтологизм христианской догматики, он неизбежно вынужден был чем-то заполнить опустевшее место, т.е. «придумать» для своей моральной доктрины «собственное разумное обоснование» (*Несмелов В. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 87*). Эту роль, по существу, и принимает на себя толстовская метафизика жизни.
- 77 *Ильин В.Н. Стихийность и национализм Льва Толстого (Опыт введения в науку о творчестве Л.Н.Толстого) // Ильин В.Н. Указ. изд. С. 276.*
- 78 *Толстой Л.Н. О жизни // Указ. изд. С. 429.*
- 79 *Белый А. Указ. соч. С. 297.*
- 80 См.: *Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н.Толстого // Франк С.Л. Указ. изд. С. 437–438; Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Указ. изд. С. 443.*
- 81 Там же. С. 442.
- 82 *Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 495.*
- 83 В этой ключевой интенции нравственно-религиозного непонимания Л.Н.Толстого изначально заложены пределы любых исследовательских попыток редуцирования основ толстовской метафизики жизни к религиозно-философским системам Востока (в частности, к религиозной философии даосизма или буддизма).
- 84 *Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Указ. изд. С. 470.*
- 85 См.: *Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 492–493.*
- 86 Там же. С. 464.
- 87 Там же. С. 466.
- 88 Там же.
- 89 Там же.
- 90 *Белый А. Указ. соч. С. 288–289.*
- 91 См.: *Швейцер А. Указ. соч. С. 185.*
- 92 *Толстой Л.Н. Указ. соч. С. 464–465.*
- 93 *Тареев М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 156.*
- 94 См.: *Толстой Л.Н. Указ. соч. С. 430.*
- 95 Там же. С. 520.
- 96 Там же. С. 521.
- 97 *Ильин В.Н. Указ. соч. С. 148.*

- ⁹⁸ См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430–432, 457.
- ⁹⁹ Как пронизательно замечает А.Белый, у Л.Н.Толстого «моральное», т.е. мораль как таковая, неизменно обнаруживает свою сущностную тождественность «жизни» (См.: *Белый А.* Указ. соч. С. 296).
- ¹⁰⁰ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 457.
- ¹⁰¹ Там же. С. 449.
- ¹⁰² *Гусейнов А.А.* Понятие веры, бога и ненасилия в учении Л.Н.Толстого // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 316.
- ¹⁰³ *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. С. 263.
- ¹⁰⁴ *Ильин В.Н.* Возвращение Льва Толстого в Церковь // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 358.
- ¹⁰⁵ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.
- ¹⁰⁶ См.: *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202; *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 465.
- ¹⁰⁷ *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135.
- ¹⁰⁸ См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.
- ¹⁰⁹ См.: *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 85; *Бердяев Н.А.* Л.Толстой // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 460.
- ¹¹⁰ *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 84.
- ¹¹¹ См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.
- ¹¹² *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 465.
- ¹¹³ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 424.
- ¹¹⁴ Там же. С. 467.
- ¹¹⁵ *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 71.
- ¹¹⁶ Именно здесь следует искать истоки толстовского «имманентизма» или, если угодно, «мистического имманентизма» (*Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 198), непосредственно сопряженного с отрицанием трансценденности Бога и в этом более всего напоминающего пантеизм. Однако, если классический его вариант базируется на представлении о Боге как о некоем растворенном в природе безличном начале, являя собой определенный тип натурфилософии, то толстовский пантеизм, как его справедливо характеризует С.А.Левицкий, есть главным образом «религия жизни» (*Левицкий - С.А.* Указ. соч. С. 159), т.е. попытка всеобъемлющего отождествления божественного и экзистенциального начал. В идее Бога Л.Н.Толстой подчеркнуто не усматривает ничего, что выходило бы за пределы жизненной (нравственной) достоверности, для него Бог — это жизнь, точнее «та сущность жизни, которую человек сознает в себе и познает во всем мире как желание блага и осуществление его» (*Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 73).
- ¹¹⁷ *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 215; *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 510.
- ¹¹⁸ *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 443.
- ¹¹⁹ *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202.

Наши авторы

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

Артемяева Ольга Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович — член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Земляной Сергей Николаевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.

Зубец Ольга Прокофьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Клюзова Мария Львовна — кандидат философских наук, доцент Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого.

Максимов Леонид Владимирович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

О'Нил Онора (O'Neill Onora) — профессор Ньюнхэмского колледжа Кембриджского университета (Newnham College, Cambridge).

Прокофьев Андрей Вячеславович — кандидат философских наук, доцент Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Скрипник Анатолий Петрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Саровского физико-технического института МИФИ.

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Цели и ценности: как возможен моральный поступок?	3
<i>Онора О'Нил</i>	
Практические принципы и практическое суждение	38
<i>Л.В.Максимов</i>	
К проблеме определения морали	61
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Универсальное и партикулярное содержание морали, или как возможны специальные нравственные обязанности?	75
<i>А.П.Скрипник</i>	
Бытие, логос и нрав	99

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

<i>О.П.Зубец</i>	
Праздность и лень	118
<i>Р.Г.Апресян</i>	
Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира»	139
<i>О.В.Артёмьева</i>	
Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика	166
<i>С.Н.Земляной</i>	
Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста	189

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>М.Л.Клюзова</i>	
Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого	211

Научное издание

Этическая мысль

Выпуск 3

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор: *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 06.08.02.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 14,81. Уч.-изд. л. 13,19. Тираж 500 экз. Заказ № 027.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14