

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 8

Москва
2008

УДК 17.0
ББК 87.7
Э-90

Ответственный редактор

доктор филос. наук, академик *А.А. Гусейнов*

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты

доктор филос. наук *Б.Н. Кашиников*
кандидат филос. наук *П.А. Гаджикурбанова*

Э-90 **Этическая мысль.** Выпуск 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. — М. : ИФРАН, 2007. — 263 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0088-7.

В восьмом выпуске «Этической мысли» представлены результаты исследований по теоретическим, нормативным, историко-философским и прикладным проблемам этики. Среди них — анализ возможностей и пределов применения эпистемологического инструментария в этике; попытка реконструкции логики становления и развития морали; исследование процесса появления понятия «золотое правило»; обсуждение современной дискуссии о месте и роли понятия дара в моральном сознании; анализ утилитаристской, договорной и интуитивистской стратегий обоснования обязанностей перед будущими поколениями и др. В издание также включены тексты, раскрывающие понимание блага и зла в исламской традиции и философии, с предвещающей эти тексты статьей и примечаниям к ним. Историко-этический раздел включает, в частности, анализ различных аспектов этических концепций Р.Прайса, Н.А.Бердяева и Л.Н.Толстого.

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

Л.В. Максимов

Когнитивный статус этики

К понятию этического знания

Что такое «этическое знание», что оно в себя включает? Принадлежат ли вообще те вербализованные духовные построения, которые традиционно объемлются термином «этика» (или какая-то часть этих построений), к категории знания, т.е. являются ли они идеальными моделями — образами, описаниями, объяснениями — тех или иных реалий?

Этот вопрос, интенсивно обсуждаемый на протяжении последнего столетия в западной аналитической этике, остается практически не замеченным за ее пределами, т.е. в русле прочих методологических парадигм; во всяком случае, философы, не принадлежащие к аналитической школе, не усматривают здесь никакой реальной *проблемы*, значимой для этики. Тем не менее и эти философы на названный вопрос фактически дают вполне определенный, кажущийся им самоочевидным ответ (не концептуальный, не акцентируемый специально, но легко вычленимый из контекста их работ): разумеется, этика, как и другие гуманитарные дисциплины, является отраслью знания, или познания. Само это словосочетание — «этическое знание» — часто употребляется в философско-этической литературе в качестве синонима этики вообще или для обозначения каких-либо конкретных работ в этой области. В самом деле, какими еще родовыми понятиями, кроме «знания», можно охватить все многообразие интеллектуальной продукции, выдаваемой «любителями мудрости» в ходе рассуждений на этические — как и любые другие — темы? Можно спорить (и таких споров было

немало) о специфике разных *видов знания*: спекулятивно-метафизического и опытного, врожденного и благоприобретенного, гуманитарного и естественнонаучного, фундаментального и прикладного, нормативного и дескриптивного, «знания о должном» и «знания о сущем» и пр., но можно ли сомневаться во всецело когнитивном статусе духовной деятельности и ее результатов, отлитых в рационально-понятийные формы?

Даже в аналитической этике, где и была поставлена рассматриваемая здесь проблема о возможности «этического знания», большинство авторов также склоняются к когнитивистскому ее решению, т.е. квалифицируют этические (как и отождествляемые с ними моральные) высказывания как «знания». В последние годы в русле аналитической этики сложилась особая методологическая дисциплина — «эпистемология морали», специально посвященная исследованию когнитивных аспектов этических (или моральных) высказываний и рассуждений, и прежде всего самого понятия этического (морального) «знания». В статье на эту тему, помещенной в англоязычной философской интернет-энциклопедии, предмет или, точнее, основная проблема указанной дисциплины вкратце обрисована следующим образом: «...Можем ли мы каким-то образом знать (*know*) или, по крайней мере, иметь некоторое основание полагать (*some justification for believing*), является ли нечто морально правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, добродетельным или порочным, возвышенным или низменным, хорошим или плохим? Поскольку мы постоянно высказываем моральные суждения, то, очевидно, мы склонны именно так и считать. Но как возможно такое знание или обоснование? Ведь мы не просто постигаем (*perceive*) моральную истину — подобно тому, как мы постигаем ту истину, что перед нами находится экран компьютера. И, по-видимому, мы не просто понимаем ее, как мы понимаем то, что все петухи — мужского пола. И, очевидно, мы не просто чувствуем ее, как мы чувствуем голод... Эту проблему [морального] знания и обоснования исследует эпистемология морали»¹.

Основное назначение этих исследований состоит в экспликации недостаточно рефлексированных (хотя и прочно укоренившихся в моральной философии) представлений о познавательных

¹ *Tramel P. Moral Epistemology // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL = <http://www.iep.utm.edu/m/mor-epis.htm>, 2004.*

механизмах морального сознания. Другими словами, эпистемология морали выявляет и уточняет ряд «латентных» вопросов, которые фактически (зачастую не сознавая этого) имеют в виду и на которые дают те или иные ответы философы разных направлений. Самый общий и принципиальный из «теоретических» вопросов таков: применимы ли непосредственно к моральному знанию типовые категориальные оппозиции традиционной эпистемологии: истина и ложь (заблуждение), знание абсолютное и относительное, спекулятивное и эмпирическое, априорное и апостериорное, рациональное и чувственно-образное, научное и обыденное и пр., или же для характеристики морального знания — с учетом его своеобразия — следует использовать другой понятийный аппарат и иные подходы? Принятие первой из указанных альтернатив ограничивает эпистемологию морали в основном ретроспективной систематизацией, упорядочением известных философско-этических концепций. Вопрос о природе морального знания по сути выпадает из этого контекста. Вторая альтернатива, напротив, ориентирует эпистемологические исследования в этой области прежде всего на выяснение специфических признаков морального познания, а поскольку в этической традиции эта тема почти не представлена², задача ее разработки весьма актуальна для современной эпистемологии морали. Следует, однако, заметить, что несмотря на обилие работ, в которых моральное знание трактуется с применением новой терминологии, заимствованной из символической логики и модных методологических и идейных течений — структурализма, синергетики, постмодернизма и пр., в целом вопрос о природе и специфике морального знания остается до сих пор без сколько-нибудь внятного ответа.

Эпистемологию морали как новую область исследований интересует прежде всего природа морального знания и способы его получения; позиция же философов, высказывающих принципиальное сомнение в том, вправе ли мы вообще относить моральные оценки и нормы к разряду знаний, просто упоминается в работах по эпистемологии морали как частная точ-

² Обычно в связи с этим упоминаются аристотелевский «практический силлогизм», кантовский «практический разум» и идея некоторых английских сентименталистов XVIII в. об особом «моральном чувстве» как инструменте «морального познания».

ка зрения, представленная одним из течений аналитической этики — некогнитивизмом. Таким образом, современная этическая мысль, включая и ее аналитико-философскую ветвь, ориентирована на традиционно господствующую в гуманитарии когнитивистскую парадигму, трактующую духовную реальность в целом и во всех ее проявлениях (в том числе ценностные формы сознания) как виды знания³. Поэтому можно утверждать, что за обычным, употребляемым без специальной рефлексии выражением «этическое знание» (знание о морали, о добре и зле и пр.) скрывается в действительности целостная система мировоззрения и методологических принципов, определяющих постановку и способ решения многообразных проблем этики.

Приведу небольшую иллюстрацию к сказанному.

В одном из нечастых на нашем телевидении философских диспутов видный отечественный специалист по науковедению высказал простую и не вызвавшую возражений у участников дискуссии мысль о том, что главная задача всей философии сводится, по существу, к поиску ответа на вопрос, непосредственно относящийся к ведению этики: «Что такое справедливость?». Очевидно, за этим пассажем, не претендующем на концептуальную строгость и вместе с тем принимаемым без протеста гуманитарным сознанием, стоят определенные мировоззренческие посылки.

Прежде всего, высказанную мысль можно считать отголоском классической идеи о том, что этика как «практическая философия» венчает собой все человеческое знание о мире, Боге и самом человеке, т.е. является завершением всей системы знания, его прикладной ипостасью и выводом. Но независимо от того, насколько обоснованно это представление об исключительном месте и роли этики и действительно ли оно повлияло на приведенную формулировку «главной задачи» философии, можно констатировать, что этика в контексте приведенного выше утверждения понимается как часть человеческого знания, как философская наука о добре, долге, справедливости, смысле жизни и пр. В самом деле, формулируя указанный вопрос о природе спра-

³ См. об этом: *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003; *он же.* Когнитивный редукционизм в «науках о духе» // Современный когнитивный подход: философия и когнитивные науки / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2006.

ведливости, философ-научковед явно исходил из предположения о принципиальной возможности и необходимости выяснить, *познать*, что есть «справедливость сама по себе», т.е. что является «объективно справедливым», — в отличие от того, что именно разные люди (группы, индивиды, ученые) *понимают* под «справедливостью». Другими словами, вопрос о справедливости помещен здесь в старинную эпистемологическую схему «мнение — знание», и если эксплицировать и вербализовать скрытые и свернутые методологические посылки рассматриваемого тезиса о конечной цели философских изысканий, то получится примерно такое рассуждение: никто пока еще *не знает* достоверно, что такое «справедливость», существуют лишь разные, зачастую противоречащие друг другу, *мнения* (точки зрения, концепции, теории) на этот счет; отсутствие точного, доказательного, истинного знания приводит к тому, что люди руководствуются ложными или искаженными представлениями о справедливости, а это является, по меньшей мере, одной из причин социальных неурядиц; поэтому если философия сможет получить искомое знание и довести его до сознания людей, то тем самым будет создана предпосылка для торжества подлинной справедливости; вот почему такую задачу следует считать важнейшей для философии.

Таким образом, господствующая когнитивистская парадигма побуждает гуманитарно-философскую мысль трактовать природу, происхождение, формирование, распространение и механизмы практической реализации ценностных (моральных и других) ориентиров преимущественно в системе эпистемологических, а не каузально-детерминистических — биологических, психологических, социальных — понятий и представлений. Неэффективность некогнитивистской критики указанной парадигмы и ее следствий объясняется в значительной мере тем, что ключевое в контексте данного противостояния парадигм понятие «знание» было и остается весьма многозначным и размытым, причем не только в обыденном сознании и естественном языке, но и в философском лексиконе. Действительно, когда некогнитивисты заявляют, что моральные высказывания не являются «знаниями», они вкладывают в этот последний термин хотя и достаточно распространенное, но вместе с тем весьма узкое, специфическое значение: «когнитивными», т.е. относящимися к сфере знания, при-

знаются те высказывания, которые в принципе поверяемы на истинность — ложность, и, соответственно, те термины, которым соответствует некоторый объект (денотат). Поскольку же в реальном словоупотреблении «знание» имеет гораздо более широкий спектр значений, старания нонкогнитивистов вывести ценностные (главным образом моральные) феномены из-под общей крыши «знания» и тем самым освободить их исследование от чрезмерной методологической опеки со стороны эпистемологии и науковедения остаются малорезультативными. Между тем методология гуманитарных дисциплин, объектом либо составной частью которых являются ценности, нуждается в разработке и уточнении понятия «непознавательное» (или «внепознавательное»), охватывающего ту сторону человеческой духовности, которая органична для ценностей и которая не может быть адекватно описана и объяснена в терминах теории познания.

Для того чтобы ответить на поставленный в начале статьи вопрос, что есть «этическое знание» и каков его состав, необходимо предварительно эксплицировать понятие *знания вообще*, причем сделать это через противопоставление его «внепознавательным» элементам субъективной реальности, с тем чтобы выявить специфику этического знания по отношению не только к другим видам знания, но и к тем частям этики как философской дисциплины, которые не вписываются в ее исключительно когнитивную (познавательную) трактовку.

«Знание»: проблема дефиниции

Слово «знание» долгое время получало свои явно формулируемые определения в основном в неспециализированных толковых словарях, и лишь эпизодически — в философских изданиях справочного характера, и только в последние десятилетия (по-видимому, в связи с бурным развитием когнитивных наук и разработкой соответствующих методологических подходов) оно прочно утвердилось в статусе особого философского термина, нуждающегося в более детальных и точных дефинициях. Правда, некоторые из дефиниций, предлагаемых в отечественных философских энциклопедиях и словарях, вряд ли можно считать достаточно строгими в логическом смысле. Так, в одном из словарей «знание» определяет-

ся через «информацию», тогда как «информация» в том же словаре описывается, в свою очередь, через «знание»⁴. В другом источнике «знание» определяется как «результат процесса познания», «познание» же (в соответствующей статье той же работы) обозначается как «процесс получения знаний»⁵. Следовательно, в этих определениях имеет место так называемый «порочный круг».

Однако большинство представленных в литературе определений свободны от подобных логических ошибок. Вообще, любые дефиниции знания — и это вполне оправданно — фактически отталкиваются от стихийно сложившихся как в естественном языке, так и в специализированных языках философии и науки значений этого слова. Таких значений довольно много, но их можно свести — если пренебречь некоторыми нюансами — к трем основным типам.

(1) В узком смысле слово «знание» обозначает объективно-истинное и обоснованное (причем осознаваемое субъектом в качестве такового) представление о чем-либо; т.е. знание — это «соответствующее реальному положению дел, оправданное фактами и рациональными аргументами убеждение субъекта»⁶. Иначе говоря, к «знанию» здесь причисляются только те моделирующие реальность когнитивные формы, которые характеризуются дополнительно признаками «рефлексии», «понимания», «рациональной обоснованности» и пр. и которые противопоставляются иным — тоже когнитивным — реалиям, не обладающим указанными признаками. В подобных определениях акцентируется особое ментальное состояние, характерное именно для «знания» в отличие от «мнения», «веры», «сомнения», «заблуждения», «воображения», «фантазии», простой «информации» и пр.

⁴ См.: Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998. С. 247, 274.

⁵ См.: Философия: Энцикл. словарь / Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. С. 285, 658.

⁶ Обсуждаем статью «Знание» // Эпистемология и философия науки: Научно-теорет. журн. по общ. методологии науки, теории познания и когнитив. наук. М., 2004. Т. 1. № 1. С. 135. Подобное же, но более детализированное и формализованное определение знания, имеющее хождение в трудах философов-аналитиков, выглядит так: «S знает, что P, если и только если: (i) P истинно; (ii) S убежден в том, что P; (iii) S имеет все основания быть убежденным в том, что P» (*Геттнер Э.* Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 231. О проблемах определения знания и спорах по этому поводу (главным образом, в аналитической философии XX в.) см. также: *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. С. 269 и далее.

(2) Знание, трактуемое в более широком смысле, включает любые идеальные модели, репрезентирующие реальные или воображаемые объекты; т.е. родовым признаком знания выступает здесь именно (и только) наличие «репрезентации» чего-либо в человеческом духе, видами же его (в зависимости от принятого основания классификации) могут быть, например, чувственные образы и абстрактные формулы, эмпирия и теория, наука и метафизика и т.д. Понятое так «знание» в последние десятилетия в философской и психологической литературе (особенно англоязычной) обычно обозначают термином «когнитивное» (англ. *cognition, cognitive*), поскольку этот латинский по происхождению термин хотя и синонимичен в целом «знанию» и «познанию» в родном для разных современных языков словесном облачении (англ. *knowledge*, нем. *Erkenntnis, Wissen* и др.), однако не несет в себе признака «рефлектированной истинности» и потому употребляется достаточно свободно, охватывая более значительный, нежели в первом варианте, круг духовных феноменов, репрезентирующих реальность. Следует, правда, отметить, что фактическое выполнение термином «когнитивное» указанной инструментальной функции в философии и науке не подкреплено специальными дефинициями ни в отечественных, ни в зарубежных словарях и энциклопедиях; тем не менее значение этого термина, как правило, ясно вырисовывается в контексте его употребления в философских и научных трудах.

(3) Наконец, существует еще один подход к определению знания, явно или неявно основанный на витгенштейновском принципе «семейного сходства». Витгенштейн обратил внимание на то, что в естественном языке один и тот же термин может иметь множество разных применений, т.е. обозначать разные реалии, образующие в совокупности некоторую общность, «семью», члены которой взаимосвязаны лишь перекрестным образом: между отдельными индивидами и группами, составляющими эту семью, имеются подобия, сходства, но отсутствует общий для всех них родовой признак. (Например, существуют разные игры, их можно описывать, отмечать сходство между теми или иными из них, однако не существует некоей «субстанции игры» и, следовательно, невозможно дать определения «игры вообще», как таковой)⁷. «Поздний» Витгенштейн,

⁷ См.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 110–114.

в отличие от «раннего», видел в этом обстоятельстве не дефект естественного, обиходного языка, нуждающегося в коррекции, в разведении разных значений термина, в придании термину точного, однозначного смысла, а именно норму языковой коммуникации. Однако о «норме» речь здесь может идти лишь постольку, поскольку принцип «семейного сходства» действительно апеллирует к реальному положению дел в естественном языке и обыденном мышлении; вместе с тем этот принцип, узаконивая терминологическую неопределенность, т.е. закрепление за одним термином разных (часто несовместимых) смыслов, не вписывается в методологию теоретического (философского и научного) исследования, так как приводит к неправомерному (обычно не замечаемому самим теоретиком) смешению разных исследовательских контекстов и понятий.

Определения знания, которые идут в русле указанного подхода, опираются на тот очевидный факт, что единой содержательной «субстанции» для всех разнообразных значений слова «знание» не существует, эти значения пересекаются, образуя некое сообщество «семантических родственников»; поэтому и возникает представление о невозможности определения знания как родового понятия и о необходимости другого подхода к его дефинированию. Как пишет И.Т.Касавин, «не только обыденное суждение, эмпирическое протокольное предложение или научная теория, но и философская проблема, математическая аксиома, нравственная норма, художественный образ, религиозный символ имеют познавательное содержание. Все они характеризуют исторически конкретные формы человеческой деятельности, общения и сознания, связанные с адаптацией, ориентацией и самореализацией во внешнем и внутреннем мире. Поэтому полная дефиниция термина знание может строиться лишь по принципу “семейного сходства” (Л.Витгенштейн), как исчерпывающая типология знания, совмещающая разные принципы выделения типов»⁸. В тексте статьи в качестве видов (или типов) знания, помимо названных, упоминаются также «умение» и «практическое знание» (включающее в себя, в частности,

⁸ Касавин И.Т. Знание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 51. (Курсив мой. — Л.М.).

«нормативные компоненты»). Указать какой-либо сквозной признак, общий для всего перечисленного, вряд ли возможно, поэтому исходная дефиниция цитируемой статьи (а именно: «**Знание** — форма социальной и индивидуальной памяти, свернутая форма деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания»⁹) носит комплексный характер, т.е. содержит по существу несколько разных признаков, каждый из которых относится лишь к некоторым видам духовных реалий, причисляемых к знанию, благодаря чему это аддитивное определение и находится в согласии с принципом «семейного сходства». Этому согласию способствует также и весьма общий характер приведенных дефинитивных формулировок, допускающих возможность их неоднозначной интерпретации и тем самым расширяющих круг феноменов, могущих претендовать на принадлежность к семейству знаний.

Мне представляется, что применение принципа семейного сходства в данном контексте приводит (или может привести) к утрате критериев, позволяющих специфицировать знание относительно других духовных феноменов, ибо по сути каждый из них в принципе может быть представлен как вид «знания», понятого в том или ином из множества предлагаемых смыслов; в этом гипотетическом случае «знание» окажется полным синонимом «духа», сознания, ментального, психики, так что сам этот термин станет излишним или, по меньшей мере, взаимозаменяемым с перечисленными терминами. И если вообще предпочтительность одной дефиниции перед другой диктуется большей «инструментальной» эффективностью дефинированного соответствующим образом термина, позволяющего адекватно отобразить, понятийно вычленив специфические элементы некоторой предметной области, то из трех рассмотренных выше подходов к определению знания **наиболее предпочтительным, на мой взгляд, является второй, трактующий знание (когницию) как любую форму идеальной репрезентации объекта**, — при условии, что исследуемую предметную область составляет все многообразие «духовных» (психических, ментальных и пр.) явлений, а задачей исследования является отграничение знания от других — внепознавательных, некогнитивных — компо-

⁹ Касавин И. Т. Знание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 51. (Курсив мой. — Л. М.).

нентов духа. (Разумеется, если предметной областью исследования выступает только сама сфера когнитивного, то здесь уже уместно будет использовать понятие знания в «узком» — первом из названных выше — значении, т.е. как обоснованного истинного убеждения, отличая его от «мнения», «фантазии» и других когнитивных феноменов). Знание-репрезентация в одних речевых контекстах противопоставляется *незнанию* (отсутствию информации), в других — *не-знанию* (т.е. некогнитивным, нерепрезентативным явлениям духа, — например, переживаниям, устремлениям и др.).

Парадигмой знания, интерпретированного в «репрезентативном» смысле, является наука. Эту мысль высказал, в частности, Э.Агацци, подчеркнув, что понятие науки сейчас связывается не с определенным содержанием и не с определенными дисциплинами (математикой и естествознанием, как это было раньше), а с особым способом анализа своего содержания, т.е. с методом. Научный метод характеризуется двумя фундаментальными качествами: строгостью и объективностью¹⁰. Если последовательно придерживаться указанной интерпретации термина «знание», то *виды* знания, альтернативные научному, имеет смысл выделять только по одному критерию, именно — по степени их «недоотягивания» до научного образца; т.е. все виды знания (в указанной их трактовке) находятся на одной и той же иерархической лестнице, верхнюю ступень которой занимает продукция науки как специализированной познавательной деятельности, осуществляемой в соответствии с выработанными научным сообществом (и постоянно совершенствующимися) канонами. К ненаучному или «не вполне научному» знанию — но именно «знанию», представляющему собою некоторую идеальную модель реальности — можно отнести, например, умозрительное, или обыденное, или вообще любое недостаточно строгое и доказательное знание. **Что же касается моральных норм, художественных образов, религиозных символов и пр., то их нельзя считать особыми видами знания; они альтернативны не только научному, но и любому знанию, поскольку не являются когнитивными феноменами или, во всяком случае, содержат в себе существенный некогнитивный элемент — императивно-ценностную, прескриптивную интенцию.**

¹⁰ См.: Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1998. С. 10 и далее.

Обрисованному здесь подходу с давних пор и по настоящее время противостоят следующие позиции: (1) наука не является парадигмой репрезентативного знания; например, спекулятивные, мистические или паранаучные и прочие (замысленные в качестве репрезентирующих некую реальность) построения могут рассматриваться как вполне самостоятельные, не ориентированные на науку как познавательный «идеал», противостоящие науке (иногда добавляют: «официальной науке») или даже «сверхнаучные» формы знания; (2) «знание» не обязательно репрезентативно: существует знание практическое, рецептурное, технологическое («ноу-хау») и т.п., отвечающее на вопрос *как надо* или *как должно* делать что-либо; такое знание тоже может быть обыденным (или «опытным») и научным, — но уже находящимся в ведении не «теоретической», а «практической» или «прикладной» науки; (3) нормативно-ценностные концепции и учения (моральные, правовые, религиозные и пр.) относятся к классу репрезентативного знания и в этом качестве могут быть и «обыденными», и «спекулятивными», и «научными».

Все эти три позиции — по отдельности или в различных сочетаниях, эксплицитно или имплицитно — представлены в теории познания, логике и методологии науки, науковедении вообще, а также в различных разделах гуманитарной мысли, включая этику. В задачу настоящей статьи не входит специальный критический анализ указанных методологических установок: это увело бы слишком далеко в сторону от избранной темы. Эпизодическая полемика с этими установками будет увязана исключительно с выяснением когнитивного статуса этики.

Далее под «этическим знанием» я буду иметь в виду не все содержимое этики (как это было бы в случае широкой трактовки знания в соответствии с принципом «семейного сходства»), а только когнитивно-репрезентативное ее измерение. Такой подход позволит установить роль и место знания в структуре этики как многосоставного духовного образования.

Когнитивные структуры этики

Этика в ее исторически сложившейся целостности не принадлежит к сфере знания (в указанном выше когнитивно-репрезентативном смысле), т.е. ее нельзя считать «отраслью знания», а

тем более «наукой». Впрочем, разнородные ингредиенты, составляющие этику, невозможно объединить также и такими общими названиями, как «раздел философии» (например, «философия морали»), или «жизнеучение», или «форма ценностного сознания»; этика — это конгломерат, не укладывающийся в границы ни одного из перечисленных классов. Более всего для обозначения этики как целого подходит неопределенное, размытое понятие «гуманитарной дисциплины», — без уточнения, идет ли речь о дисциплине философской, научной или учебной, ибо любая из этих уточняющих характеристик может быть отнесена лишь к какому-то фрагменту или способу рассмотрения этического конгломерата¹¹. Правда, описание этой дисциплины, изложение ее проблематики, существующих подходов к решению ее проблем вполне может быть названо *этическим знанием*, но только если под этим последним выражением подразумевается *знание об этике* (как *объекте* познания, изучаемом предмете), а не само ее содержание или, во всяком случае, не все содержание этой дисциплины. К конкретным ее составным элементам выражение «этическое знание» применимо лишь избирательно.

Что же в составе этики обладает когнитивным статусом?

В этот разряд попадает, прежде всего, огромный блок *знаний о морали* как особом духовном феномене, — блок, включающий в себя описание и объяснение морали, т.е. разнообразные концепции, так или иначе трактующие сущность, происхождение, историческое развитие и социальные функции морали, формальную и содержательную специфику моральных ценностей, логические и психологические механизмы морального сознания и многое другое. Эту чисто когнитивную часть этической дисциплины в некоторых современных философско-

¹¹ Кстати, при попытке дать дефиницию этики обращение к принципу «семейного сходства» может оказаться более удачным и оправданным, нежели при определении знания, ибо если невозможность указать родовой признак «видов знания» объясняется просто многозначностью термина «знание» (при отсутствии некоего реально сущего под этим названием многосложного феномена), то этика — это фактически сложившийся, эмпирически данный (в качестве особой дисциплины) духовный комплекс, взаимно перекрещивающиеся части которого действительно не имеют общего для всех них определительного признака.

аналитических классификациях именуют *теоретической этикой*, охватывая этим названием как спекулятивно-метафизические, так и научные описательно-объяснительные концепции.

Термин «теория» вполне уместен для обозначения указанного раздела этики (и отличия его от других разделов), если под теорией действительно понимается «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления»¹², т.е. определенная форма рационально-понятийного, систематизированного знания. Однако имя «теории», так же как и «науки», нередко прилагается и к другим, а именно — ценностно-нормативным видам духовной продукции. Например, под «этической теорией» часто имеют в виду общие, абстрактные, не конкретизированные принципы морали (или «нормативной этики»): не лги, не убий и пр. Соответственно, под «практикой» понимается «приложение» этих абстрактных принципов к конкретным (типовым или индивидуальным) ситуациям. При этом упускается из виду, что даже самые абстрактные принципы морали не являются «теоретическими» (в указанном выше более точном смысле): они практически ориентированы, хотя и без привязки к конкретным ситуациям. То есть на самом деле речь в подобных случаях идет о сопоставлении не «теоретического» и «практического», а «*абстрактно-практического*» и «*конкретно-практического*». Абстрактный «категорический императив» столь же практичен («предписателен»), как и частная моральная прескрипция типа: «Ты обязан помочь данному индивиду в данных обстоятельствах». Понятно, что в реальной практической деятельности мы не можем напрямую применить абстрактные принципы морали к единичной ситуации, нам приходится анализировать эту ситуацию, разлагать ее на составные элементы, допускающие подведение под те или иные моральные принципы и нормы; приходится учитывать и степень соответствия данного элемента той или иной норме, так же как и учитывать относительную «значимость» этих норм, с тем чтобы в итоге вынести определенный моральный вердикт. Вот эти служебные аналитико-вычислительные (т.е. по существу познавательные) процедуры и квалифицируют ошибочно

¹² Швырев В. С. Теория // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М., 2001. С. 43.

как «практические», а сами отвлеченные принципы и нормы морали — как «теоретические». Употребление здесь слова «теория» ведет к методологической путанице.

«Теоретическое» и «практическое» (нормативно-ценностное) смешивается и в других этических контекстах; так, различные ценностные позиции, жизнеучения (к примеру, гедонизм, стоицизм, утилитаризм, прагматизм, перфекционизм и пр.) в современной этической литературе принято называть «теориями» — очевидно, на том основании, что в них имеются признаки систематичности, дискурсивности, концептуальности (т.е. наличия определенных организующих идей, программ). Однако указанные признаки хотя и необходимы, но не достаточны для признания некоторой духовной конструкции «теорией» в строго познавательном смысле. Ценностное учение, действительно, не только провозглашает те или иные идеалы и проповедует определенный образ жизни и поведения, оно может включать в себя более или менее развитую и стройную систему аргументации; но органически присущая ему «прескриптивность» не позволяет идентифицировать его в качестве «теории», принадлежащей когнитивной сфере сознания.

Следует заметить, что в философской традиции, идущей от Канта, теоретическая и практическая составляющие человеческого духа различаются достаточно четко; вместе с тем сам Кант объединяет обе эти составляющие под общей шапкой «знания»: *теоретическое* знание он определяет как такое, «посредством которого я познаю, *что существует*», а *практическое* знание — как такое, «посредством которого я представляю себе, *что должно существовать*»¹³. Вот этот внутренне противоречивый концепт — **знание должно**, как и другое традиционно ходовое выражение — **знание добра**, прочно утвердившиеся в этическом лексиконе, затрудняют разграничение собственно познавательного и собственно ценностного в моральном сознании и уяснение их взаимосвязи. Конечно, объективация «добра» и «долга» (или «нравственного закона») путем помещения их в умопостигаемый мир (в платоновской либо кантовской его версии) частично снимает указанную трудность, делая осмысленным понятие «знание» применительно к доброму и должному как его референтам, хотя и не разъясняя, каким образом это *знание* приобретает *побудительную* силу для человеческого поведения и претворяется в реальные по-

¹³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 381.

ступки. Если же наши мировоззренческие установки несовместимы с ценностной онтологией Платона и рационалистическим априоризмом Канта, мы можем дать иную интерпретацию привычных словосочетаний «знание добра» и «знание долга»: это либо (1) метафорические обозначения локализованных в человеческом сознании и рефлексированных ценностных позиций, а вовсе не когнитивные (идеально-понятийные) модели неких реалий, идущих под именем «должного» или «доброго», либо (2) все же обозначение действительного «знания», но только знания не «добра» или «долга» как объектов (т.е. не о том, что «объективно является» добрым, должным, справедливым и пр.), а знания о содержании принятых в обществе фундаментальных идеалов и норм¹⁴.

Когда человек говорит: «Я знаю, что я должен делать», то это не означает, что он обрел некое особое «знание должного»; фактически он имеет в виду, что обладает знанием о том, какие именно его действия в данных условиях могут привести к тому результату, который он «должен» получить согласно своим моральным обязательствам или иным ценностно-нормативным установкам. Возможна и другая трактовка того же исходного выражения: человек узнал (получил знание) о тех моральных требованиях, которые предъявлены ему, его поведению извне — от других людей, социальных институтов или, как он может полагать, от Бога. Иными словами, объектом «знания» в подобных случаях является все-таки нечто «сущее» (цели, средства, установки, требования, причинно-следственные связи и пр.), а не какое-то противостоящее сущему, т.е. «вне-сущее», начало по имени «должное».

Теоретическая этика как основная когнитивная структура этического комплекса — это и есть всецело знание *о сущем*, именно — о морали как о реальном сложном феномене, воплощенном в специфических нормах, ценностях, поступках, межличностных отношениях и пр.

¹⁴ Русский язык располагает тонкими синтаксическими средствами, позволяющими избежать указанной двусмысленности выражений типа «знание (или наука) чего-то»: если, употребляя это выражение, мы имеем в виду его когнитивный (репрезентативный) смысл и хотим исключить ценностно-прикладные ассоциации, то нам достаточно видоизменить его по типу «знание (или наука) о чем-то»; в результате такой процедуры, скажем, «наука страсти нежной» («Евгений Онегин») превратится в «науку об аффектах» и т.п.

Другая составная часть этической дисциплины, нормативная этика, не является знанием о морали, она представляет собой рационально-рефлексивный слой самого морального (т.е. ценностно-ориентированного) сознания; сюда относятся все рационализированные, систематизированные вербальные построения, в которых прямо или скрыто выражается и отстаивается какая-либо моральная позиция. Но если нормативная этика *как целое* не принадлежит к корпусу знания, то это еще не значит, что в ней отсутствует познавательная составляющая, — «познавательная» не в каком-то особом моральном смысле, который безуспешно пытается выявить и зафиксировать современная эпистемология морали, а в том самом обычном и распространенном значении, в каком это слово употребляется в классической теории познания и науке. Знание, репрезентирующее реальность, безусловно присутствует в нормативной этике, причем занимает значительное место в ее структуре. Не будучи наукой и вообще «формой познания», нормативная этика вполне может быть в той или иной степени «научной». Это означает, что та или иная нормативно-этическая концепция в принципе может в своих заключениях опираться на достоверное знание, быть логически непротиворечивой и вообще может отвечать любому критерию научности, — за исключением одного, согласно которому научное знание должно быть ценностно нейтральным в отношении своего объекта. Если бы нормативная этика соответствовала еще и этому требованию, она действительно стала бы наукой в точном смысле слова, но перестала бы быть именно *нормативной* этикой. В традиционных нормативно-этических учениях, как и в современной прикладной этике, которую можно рассматривать как одну из форм этики нормативной, без труда можно обнаружить свободные от оценок и предписаний философские, научные и обыденные размышления «о сущем» в самых разнообразных его проявлениях: от мироустройства до психологических особенностей конкретных личностей. Другое дело, что этот когнитивный компонент пребывает и действует внутри ценностного (морального) сознания и всецело подчинен соответствующим нормативным целям, т.е. знание о мире и человеке выполняет в нормативной этике лишь подсобную роль. Какова эта роль?

Типовая логическая архитектура нормативно-этического рассуждения, если отвлечься от возможных побочных его ответвлений, представляет собою простой категорический силлогизм, большая посылка которого — это явно формулируемое или лишь подразумеваемое ценностное положение той или иной степени общности (от фундаментального принципа или идеала до частной нормы); меньшая посылка — знание о тех или иных реалиях, подпадающих под ценностный принцип или норму; заключение, или вывод — это некоторое ценностное жизнеучение либо конкретная моральная оценка или предписание должного поведения в определенной ситуации. Без указанной «меньшей» — собственно когнитивной — посылки нормативно-этические учения утратили бы концептуальный характер, превратившись в голую проповедь и морализаторство. Эта «меньшая» посылка может в принципе вмещать в себя неограниченное множество разнообразных суждений (и рассуждений) о сущем — от метафизических и религиозных постулатов до развернутых и доказательных социально-гуманитарных или естественнонаучных теорий. «Человек по природе своей стремится к удовольствию», «Человек создан Богом по Его образу и подобию», «Общество развивается по объективным законам», «Мораль — изобретение слабых», «Причиной социального неравенства является частная собственность», «Невозобновляемых энергетических ресурсов человечеству хватит на 50 лет» — вот лишь немногие из когнитивных посылок, которые (в соответствующем логическом сочетании с ценностными посылками) соучаствуют в формировании нормативно-этических концепций или в формулировании частных моральных оценок и императивов.

Таким образом, когнитивные структуры этики складываются из двух основных компонентов: это, во-первых, теоретическое знание о феномене морали (то, что обозначено выше как «теоретическая этика»), и, во-вторых, весь тот массив содержательно разнородных знаний, который в нормативной этике выполняет лишь вспомогательную функцию, т.е. используется для обоснования тех или иных ценностных позиций, — хотя социальное значение этих знаний и сфера их применения отнюдь не исчерпываются указанной функцией.

В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов

Моральный феномен: от элементарного нравственного порядка к сложной нормативно-ценностной системе

Мораль в ее развитых формах нельзя не отнести к классу сверхсложных объектов познания. А понятие «мораль», подобно таким, как «мир», «общество», «цивилизация», «культура», «истина» и т.п., уместно отнести к ряду «сущностно оспариваемых» (иногда их именуют «трансцендирующими», «гранднарративными»).

«*Моральный феномен*» – рабочая характеристика, позволяющая понять логику становления и развития морали. Не располагая признанным статусом в этической науке, несмотря на некоторую размытость, но, может быть, именно благодаря ей, эта характеристика охватывает круг логико-грамматических и ценностных форм, связанных с исследованиями морали. С помощью этой характеристики можно учесть объективированные и символические формы морали, генерализировать множество такого рода форм в их социокультурных контекстах, описать факты и артефакты нравственной жизни, применить теоретические и эмпирические подходы к ней, не упуская из виду ни обыденные образы морали, ни теоретически отрефлексированные представления.

Характеристика «моральный феномен» описывает предмет, обладающий сложной структурой, которую можно представить в виде нескольких «слоев» («ярусов»). В основании – древнейший *донормативный* слой. В центре – собственно *нормативно-ценностный* слой, система с множеством конкретизирующих ее

разнокачественных подсистем. Над ними возвышается исторически более поздний *сверхнормативный* слой. Все три «яруса» структуры морального феномена располагают соответствующей символикой.

Мы не ставим себе цель предложить здесь труд по аналитическому описанию морального феномена. Скорее речь идет о своеобразном синопсисе — сводном обзоре проблематики, связанной с данной темой, — создаваемом в надежде обрести некую *рабочую схему*. Представляется, что она полезна на определенном этапе познавательного процесса, но не может и не должна трактоваться как итог исследования: еще только предстоит наполнить эту схему конкретикой, придать ей жизненную колоритность, учесть возможную критику.

1. Формы предшествования

Речь идет о формах, составляющих донормативный слой морального феномена — древнейший в историческом и функциональном плане. При этом его нельзя считать специализированным только для сферы нравственности: сознание эпохи доминирования обычая было холистским. Естественно, что (меж)дисциплинарный статус этого слоя зачастую порождает различного рода методологические недоразумения.

1.1. «Действуй как все». Как известно, ведущая (и исходная) структура донормативного регулятивного слоя — обычай (нравы) с характерным для него типом императивности «действуй как все!». Обычай возвышается над неупорядоченным калейдоскопом действий и инстинктивных реакций ситуативного характера: действия еще не обрели статус *поступка*, но в однотипных ситуациях на базе предугадываемой целесообразности, телесности постепенно преодолевается хаотичная реактивность. Обычаю присуща некоторая систематичность, известная последовательность в как будто бы совершенно случайных, изолированных актах: между ними можно проследить причинно-следственные зависимости. Их обнаружение даже в застойных, малоподвижных социумах позволяет разглядеть за пестротой поведенческих акций определенные стратегии, а это

уже предполагает известную *избирательность* как общую предпосылку нравственной свободы. В то же время доминирование простых форм труда и социальной жизни не требовало повышенной варибельности регулятивной практики жизненного процесса: она дифференцировалась по сословно-групповым и индивидуальным индикаторам.

Обычаи различаются в соответствии с разнообразием природных и социальных условий бытия, по типу ведения хозяйства и обмена его результатами, по роду деятельности. В каждой дифференциации образуется и почитается свой набор добродетелей, которые нередко систематизируются и иерархируются, а также почти всегда сакрализуются. При интенсификации контактов все это создает базу для сравнений, что приводит к расширению культурного кругозора, к подрыву замкнутости. Благодаря этому обычаи обретают импульсы к саморазвитию.

В обычаях не прослеживается свойственное морали различие между *сущим и должным*. Стало быть, отсутствуют (или находятся лишь в зачаточном состоянии) установки к нравственно-психологическому напряжению духовной жизни; импульсы к самосовершенствованию, идеальные побудительные мотивы слабо проявлены.

Соответственно, по своей природе и репродуктивным функциям обычаи в очень незначительной степени содействуют становлению и развитию нравственной свободы, а скорее тормозит их: «обычай — деспот меж людей». Правда, такая поэтическая оценка духовного потенциала обычая не является непрекаемой, т.к. в исторической ретроспективе обычай дифференцируется по тем или иным основаниям, в целом его вериги были довольно мучительными, но привычными, а потому не воспринимались как невыносимое бремя.

В ряде случаев обычай способен оказаться узкой тропкой к первичным формам свободы. Именно поэтому целесообразно отличать косный, стагнирующий, «нерассуждающий» обычай от обычая полных жизненных сил, например, консервативного обычая современных обществ, который оказывается почти обязательным элементом социального порядка и даже свойственного ему динамизма.

В эпоху простого и высокого модерна, когда обычай, казалось бы, навеки утратил свою былую лидирующую роль в регуляции поведения, довольно бурно протекают процессы тесного взаимодействия старых и новых регулятивных механизмов — обычаев и норм. Рискнем предложить тезис о конвертации обычаев и норм, о своеобразном «реванше обычая» в современности. Это обстоятельство усложняет задачу обсуждаемой нами иерархическо-слоевой структуры морального феномена.

1.2. От поведенческого правила к поведенческой стратегии. Императивность обычая в процессе исторического развития морального феномена постепенно сменяется другим типом императивности — «поступай как должно, независимо от того, как поступают все». Приходит время *хабитуса*. Процесс его прихода хорошо объясняет П.Бурдьё, говоря о *хабитусе* как системе диспозиций в процессе движения от поведенческого правила (еще не нормы) к поведенческой стратегии, общей для всех индивидов данного социума. Ментальные матрицы постижения индивидами реального мира обеспечивают единообразие устойчивого символического порядка. *Хабитус* занимает промежуточное положение между объективными социальными структурами и субъективными решениями действующих лиц, что позволяет говорить об известной предсказуемости их поведения. В то же время *хабитус* — в отличие от рационализированных, сплоченных в систему норм, включенных в состав целостных поведенческих кодексов, — отнюдь не лишен некоторой расплывчатости и неопределенности, а потому на него нельзя положиться в критических ситуациях.

Хабитус воплощает *необходимость, ставшую добродетелью*. П.Бурдьё полагает, что в социальном поле нет ничего более *свободного* и, одновременно, более *вынужденного*, чем действия хорошо социализированного игрока. Это соображение открывает путь к пониманию парадокса поведенческой стратегии, когда действия человека могут приводить к целям, не будучи при этом сознательно направленными к ним: агентам деятельности достаточно быть теми, кем они есть, чтобы быть теми, кем они должны быть¹. Этот вывод весьма выразительно вы-

¹ См.: Бурдьё П. Начала. М., 1994. С.119–120. См. также: Качанов Ю.Л. Социальная реальность — социальное отношение — *габитус* — позиция // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997.

свечивает сущность хабитуса как особого слоя морального феномена, предшествующего собственно морали в качестве поведенческого регулятива, характерного для эпохи предгосударственности (но не утрачивающего своей значимости даже в постсовременности).

1.3. «Реально-должное». Промежуточный уровень между пестрыми нравами и собственно моралью, сущим и должным мы считаем возможным обозначить понятием «этос»², проводящим демаркационную линию между реально-должным, выходящим за полюсы притяжения хаотического состояния нравов, и строгим порядком идеально-должного, сферой собственного морального.

Предлагаемое нами понимание отличия морали как чисто-го бытия должного от этоса, который пребывает между идеально-должным и нравами, репрезентируя лишь реально-должное, позволяет говорить о том, что мораль и этос отличаются друг от друга подобно сущности и существованию.

Понятие «этос» предполагает не просто выход за пределы системы обычаев и традиций, но и добровольное подчинение требованиям к поведению, принятым в некоторых социокультурных практиках, благодаря чему данные практики возвышаются над уровнем повседневности, над «средним уровнем» порядочности. Речь идет о «продвинутых» в духовном отношении группах и сословиях, а не обо всем социуме. В этом смысле можно говорить, например, о рыцарском или монашеском этосе в Средневековье или о множестве профессиональных этосов Нового и Новейшего времени. При этом соответствующие этосы связываются, но не отождествляются с привычными представлениями о профессиональной морали. Например, воспитательная деятельность — независимо от того, где она протекает, — представляет собой известное сочетание как профессиональных, так и непрофессиональных начал; поэтому ориентациями и регулятивами в ней выступают и профессиональная педагогическая этика, и нечто более широкое, что можно назвать «духом» и «правилами игры» воспитания, воспитательным этосом.

² Краткий обзор известных подходов см.: Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этос // Этика: Энцикл. словарь. М., 2001.

Пытаясь понять природу этоса, важно принять во внимание, что он нацелен на выявление границ, пределов власти над людьми, которая возникает в процессе реализации специализированной деятельности. Он ограничивает степень власти, которой располагает воспитатель над воспитанником, ученый — над человечеством, политик — над гражданами, врач — над больным, журналист — над получателем информации и т.д. Этос вносит существенные изменения в конфигурацию властных отношений современного общества и предназначен для уменьшения зависимости одного лица от другого, возникающей ввиду различий их общественных функций и профессиональных статусов, для преодоления влияния патерналистских моделей в отношениях между людьми. Этос открывает своеобразное пространство для власти тех, кто лишен властных функций, создавая феномен «власти безвластных» (Х.Арендт).

Известна точка зрения, согласно которой в ситуации завершения модернизационного проекта возникает возможность отвержения «цивилизаторского высокомерия» универалистской морали по отношению к локальным обычаям и традициям, состыковки морали с «допотопными» (примордиальными) нравами. Тем более — возможность отвержения «господства» морали над обычаями и традициями. Разделяя эту позицию, подчеркнем, что именно этос образует тот фрагмент ценностного пространства социума, на котором происходит переплетение единообразных и разнообразных, универсальных и локально-корневых начал в нравственной жизни. Если мораль не может быть, например, «русифицированной» или «россиефицированной», то этос не может не быть таковым, ибо он образуется, выращивается и в ряде случаев даже имитируется не где-то, а именно в России. Добро и зло, справедливость, благородство, честность и т.д. — универсальны, что бы по данному поводу ни изрекали националистически озабоченные ксенофобы и поборники ложного патриотизма. Во всяком случае, они универсальны с точки зрения формы, а в морали, как это было продемонстрировано И.Кантом, форма в высшей степени содержательна. В этосном контексте фундаментальные моральные понятия «оформляются», конкретизируются их восприятие, отношение к ним, как, впрочем, и вся «проводка» их связей с

внеморальными понятиями и ценностями: нормативное на этом уровне фактуализируется, не утрачивая своих исходных универсальных значений.

1.4. Народная нравственность. Этнос и хабитус образуют непосредственное основание народной нравственности. Под этим условным выражением здесь понимается регулятивно-ориентационный механизм, который, не утратив локалистских привязок, стал обретать некоторые свойства ограниченного, первичного универсализма.

Мобилизация понятия «народная нравственность» свидетельствует о перспективности тенденции возвращения к гегелевскому различению морали и нравственности. Мы присоединяемся к данной интеллектуальной позиции, полагая, что нравственность — это совокупность нравов, хабитусов и этосов как форм предшествования собственно морали с ее последовательным и разноплановым различием должного и сущего, повышением значимости личностного морального выбора и более широким диапазоном индивидуальной свободы и персональной ответственности.

Свойства народной нравственности опирались в своей императивности и санкционировании на ценности мировых религий (заповеди, скрижали, заветы и т.п.) и выводили индивида за племенные границы. Конечно, это еще не универсализм в собственном смысле слова — в лучшем случае объектом регулирования и ориентации были ареалы субойкумен (христианской, мусульманской, индубуддистской, конфуцианской). При этом каждая из них выработала собственное понимание универсализма.

Чаще всего объектом регулятивной активности на основе народной нравственности были крестьянские общины, городские коммуны («Что ни город, то свой норов»), некоторые землячества, объединения полупрофессионального типа наподобие купечества, казачества, монашества и других корпоративных объединений. Значительную роль сыграли нравы, порожденные городским образом жизни, нравы провинциального, преднационального уровня.

По мнению П.Бурдьё, народная нравственность как системный элемент грядущей собственно моральной онтологии располагала немаловажными отличиями в понимании добро-

детели от представлений «постестественной» («посттрадиционной»), рационализирующей морали. Отношения этих контекстов можно, без особого риска ошибиться, уподобить отношению права обычного и права формализованного. Если в народной нравственности значительное место отводится таким добродетелям, как целостность («отдать всего себя целиком» и т.п.), верность данному слову, лояльность по отношению «к своим», верность самому себе («я таков, каков я есть», «ничто меня не изменит» и т.п.) и другим клишированным диспозициям, то в «постестественной», рационализирующей морали они могут выглядеть как проявление негибкости и даже глупости³.

Народную нравственность можно иначе именовать как «нравственность традиционного общества», как «естественную» нравственность доиндустриальной эпохи, в основе которой лежали солидаристские общности, главным образом, как было сказано выше, крестьянские. Это были ограниченные и органические коллективы, в которых преобладали поведенческие нормы и правила, культурные символы, воспроизводящие социальную структуру практически без изменений. Индивиды этих микросообществ пребывали в состоянии самоудовлетворения, принимая условия своего существования как собственные, т.е. не отчужденные, а потому они почти не стремились их преобразовать, улучшить. В этих социумах довлела ориентация на прирожденный, а не на обретаемый достижительный статус. В «верхах» таких социумов практиковались кастовые кодексы великодушия и щедрости (К.Поланьи), а не расчетливости и хозяйственной эффективности. Такой малоподвижный социум не зря называли «диктатурой предков».

2. Сущностные признаки морали

Казалось бы, имеет смысл начать с определения морали. Однако мы предпочли отказаться от категоричности, мало пригодной для аналитики сверхсложных объектов. Не ставим мы и задачу показать здесь всю драматургию теоретического поиска

³ См.: Бурдые П. Социология политики. М., 1993. С. 228.

в его историческом воплощении. Вместе с тем нельзя вовсе отказаться от попытки выработать определенную систему представлений об этом объекте.

Предварительно отметим, что мораль является нормативно-ценностной системой, которая в эволюционном развитии следует за донормативным слоем — после обычая, хабитуса, этоса. А правила «народной нравственности»? Они скорее представляют собой непосредственный прообраз собственно нормативной регуляции.

При этом предшествующие слои, ярусы морального феномена не «испаряются» в историческом небытии, не отрицаются новым ярусом, а, абсорбируясь им, лишь смещаются от регулятивного центра к его периферии. Границы между этими слоями не маркируются с желаемой степенью четкости, они легко проницаемы, размыты и потому могут нарушаться.

2.1. Моральная норма. Как известно, в предельно широком смысле термин «норма» характеризует количественные аспекты, параметры какого-либо явления. Можно говорить, например, о строительных, спортивных, санитарных, производственных, грамматических и т.п. нормах. Но это в основном технические и технологические нормы. Вместе с тем понятие «норма» выполняет роль естественного или сконструированного образца. В этом смысле можно говорить о нормативных ценностях, так или иначе отражающих духовные стороны человеческого бытия.

Поведенческая норма не столь конкретна и наглядна, как обычай. Она инициирует не просто акты-действия, но прежде всего поступки. Так как норма носит абстрактный характер, основанное на ней поведение является значительно более сложным по сравнению с поведением, которое опирается на обычай и его модификации, и располагает собственной структурой: намерения, разветвленная мотивация, целесредственные значения, шкала оценок результатов, соответствующие символические и экспрессивные оформления (то, что преимущественно исследует психология морали).

Для характеристики нормы целесообразно подчеркнуть ее существенное различие от т.н. «морального стандарта» — расширение роли этого понятия заметно, например, в практике кодифицирования профессиональных этик.

Термин «стандарт» не артикулирует духовную глубину, творческие, рефлексивные аспекты человеческой деятельности, практически исключая из практики ситуации выбора. «Стандарт» располагает лишь плоскостным измерением атомарного факта, вырванного из поведенческого контекста, в то время как «норма» конкретизирует смыслы деятельности в каждом отдельном поведенческом акте, в поведенческой молекуле. Норма имеет дело с тенденцией, приближаясь к значительно более широкому понятию «принцип поведения», — предельно обобщенной норме поведенческой активности. Благодаря этой особенности «принцип» включается в широкое поле регулятивности, обладая не только функцией предписания, но и функцией оценки и соответствующих санкций по поводу того или иного атомарного факта. В итоге регулятивной активности предоставляется возможность большей вариабельности, свободы выбора, маневренности — по сравнению с однозначностью предскрипции «стандарта». «Стандарту» не под силу отразить общее и различное между нормой и моральным мировоззрением, смыслом и целью, миссией и функцией и т.п.

Поведение, основанное на норме, предполагает развитую способность субъекта поступка расшифровать, раскодировать смысл императивности, понять его диспозицию, конкретизировать возможные санкции, требует соотнесения, когеренции одной нормы с другими, родственными и неродственными. Все это означает творческий акт со значительно более объемным ресурсом свободы выбора действия и, стало быть, с большим объемом ответственности за совершенный поступок.

При этом следует учитывать различные способы взаимодействия собственно моральной нормы с нормами неморального характера (политические, административные, правовые, эстетические и др.), а также различия между отдельным поступком и целостной линией поведения, образованной из множества поступков.

Известно, что одно из существенных отличий моральной нормы от правовой и административной норм заключается в том, что последние «расписаны», то есть не только конкретизированы, но и детализированы. Причем от уровня такой «расписанности» зависит оценка административно-правовых сис-

тем, качества их разработанности. Моральной норме свойственна генерализованность, а функция «расписывания» возлагается на субъект моральной регуляции, что предполагает наличие у него способности к совершению подобной работы, которая, понятно, не фиксируется и не имеет обязующей силы. Она всегда пребывает в режиме *ad hoc*. В этом обстоятельстве заключается креативность моральной регуляции.

Так как в моральной норме, в ее директивной и санкционирующей частях, отсутствует «расписанность» и не указан конкретный адресат и исполнитель санкций, то она носит «вселенский» характер, а исполнителем санкций выступает сам субъект регуляции, речь может идти о саморегуляции. Проблема справедливости, т.е. соразмерности деяния и воздаяния, отдается при этом «на откуп» самому субъекту: в духовном плане он сам себя награждает и сам себя осуждает.

Если поведенческие кодексы организаций и ассоциаций применимы именно в определенных видах деятельности и не претендуют на статус универсальности, на «вселенский» адресат императивности⁴, то универсальная мораль возвышается над конкретикой обстоятельств, их бесконечным многообразием. Она обладает свойством гибкости и пластичности, позволяя тем самым и вменяя в обязанность человеку самому производить — с учетом обстоятельств, времени и места, на основе мировоззренческих и ценностных суждений — выбор норм из множества, имеющих отношение к той или иной конфликтной ситуации. Ему и только ему предстоит определить, в каком объеме и каким сочетанием норм следует руководствоваться в данном случае, чтобы вынести всю тяжесть и полноту ответственности за принимаемые решения.

2.2. Институализация. Как правило, в числе сущностных признаков морали указывают ее безыституциональный характер (так сказать, «презумпция неорганизованности»), считая, что в этом заключается ее принципиальное отличие от всех иных механизмов регуляции поведения людей (за исключением разве что обычая). Однако такое в целом верное суждение требует существенных уточнений.

⁴ О природе универсализма морали см.: *Апресян Р.Г.* Всеобщность и универсальность // *Этика. Энцикл. словарь.* С. 78–80.

Одно из них связано с формированием нового порядка нравственных отношений, с соответствующим становлению индустриально-урбанистической цивилизации переходом от традиционной нравственности солидаристских, ограниченных, хотя и органических, общин к нормативно-ценностной системе «открытого общества» и характерной для него постестественной, рациональной моралью⁵.

Для «нового порядка» характерно тесное взаимодействие безинституциональных и институциональных регулятивных средств в специализированных сегментах человеческой деятельности, вплоть до синтеза моральных по происхождению, генезису и функциям норм, ценностей, санкций с множеством неморальных регулятивов – правовых, административных, политических, общекультурных, религиозных и т.п. Такого рода взаимодействие выходит за пределы одной только дополненности разнопорядковых нормативных систем: на его стыках возникают причудливые новообразования. Об их природе и статусе давно ведутся дискуссии, т.к. формирующиеся при этом этико-правовые, этико-административные, этико-политические и подобные им комплексы одним фактом своего существования в публичной сфере порождают серьезные теоретико-методологические и организационные проблемы, затяжные междисциплинарные тяжбы по поводу принадлежности каждого из этих комплексов к миру морали, права, политики, коммуникативной деятельности и т.п. Особо напряженные споры – о том, утрачивают ли соединяемые элементы данных комплексов свои исходные атрибутивные свойства, перестают ли быть самими собой, или в каждом из этих «миров», хотя они и «прикипели» друг к другу, продолжают проявляться свои ценностные логики, нормативный инструментарий, лингвистические правила.

Упомянутые комплексы находят зримое выражение в этических кодексах, ориентирующих и регулирующих деятельность институтов саморегулирования – этических комитетов, советов, комиссий, жюри, призванных контролировать соблюдение ко-

⁵ См.: *Бакитановский В.И., Ю.В. Согомонов. Социология морали: нормативно-ценностные системы // СОЦИС. 2003. № 5.*

дексов и разрешать возникающие при этом конфликтные ситуации в микросообществах, профессиональных корпорациях, «цехах», отдельных организациях и общественных объединениях.

Критики такого рода кодексов указывают, что в отличие от общеморальных кодексов их обязательность не имеет свойства универсальности и распространяется лишь на сравнительно узкие группы, на членов вполне определенных организаций и ассоциаций, а не на организации и ассоциации любого типа, что они напрямую завязаны на экономические, политические, престижные, субкультурные и т.п. интересы. Эта критика содержит вполне рациональные моменты. Но нередко опасения оказываются преувеличенными, т.к. при этом операции сопоставления производятся в отношении к общеморальным кодексам, к универсальной морали (как бы при этом ни интерпретировалась сама универсальность), а вовсе не к ее инобытию — прикладной этике (морали). Для последней же оспариваемые критикой свойства кодексов отнюдь не являются совершенно чуждыми⁶.

2.3. Оправдание морали. Речь идет о сверхнормативном — мировоззренческом — слое морального феномена. Этот слой имеет отношение ко всем сторонам, аспектам, срезам человеческой жизнедеятельности, «клеткам социальной ткани». Он не носит специализированного характера, и такая всеохватность оказывается возможной ввиду всепроницаемости морали по любым вертикалям и горизонталям структуры современного социума. Сверхнормативный или мировоззренческий слой морального феномена — своеобразный «социальный клей», невидимая духовная сила сплочения, которую с XVIII в. стали именовать «ковенантом», общественным договором.

Целесообразно выделить две базовые функции мировоззренческого слоя морального феномена. Во-первых, он выполняет ответственную задачу обоснования и оправдания всей совокупности наличных моральных ценностей, предписаний и оценок, соответствующих долженствований и ответственностей. Практика применения норм и оценок нуждается в определении приоритетов, способов взаимосцепления, что особенно

⁶ См.: Бакитановский В.И., Ю.В. Согомонов. Введение в прикладную этику. Тюмень, 2006.

явственно обнаруживается в ориентации морального выбора, в оснащении его неординарной мотивацией в сложных конфликтных ситуациях. Без обоснования моральных ценностей, норм и оценок не может обеспечиваться достижение последовательности и стратегической цельности поведения субъекта и мораль легко превращается из сферы реализации человеческой свободы в совокупность догматических установок и застывших, ригидных, лишенных творческих импульсов правил. Не предоставляя субъекту возможности прояснить его положение в системе подвижных социальных связей, мораль в самом существенном своем назначении неминуемо оказывается несостоятельной.

Эта первая функция мировоззренческого слоя морального феномена — ее можно назвать и «дирижерской» — тесно связана со второй, прогностической функцией. Создание новых поведенческих норм и ценностей оказывается чем-то вроде «предупредительного сигнала», оповещающего о том, что какая-то часть регулятивов утрачивает былую историческую оправданность, качество социальной целесообразности. Возникающие новые представления, нормы и ценности выступают таким образом как ориентации «дальнего прицела». С изменений в данных представлениях берут начало радикальные преобразования всей нормативно-ценностной системы.

Без мировоззренческих представлений один только нормативный блок морального феномена еще не образует целостной моральной системы. Конечно, эти представления не предопределяют содержание моральных принципов, норм и оценок реально действующей моральной системы. Более того, содержание самих мировоззренческих представлений во многом задается нормативным слоем: определенному историческому типу моральных норм и оценок соответствует адекватный по духу и направленности тип мировоззренческих представлений. Однако мировоззренческие представления не просто копируют содержание принципов, норм и оценок, но образуют относительно самостоятельный ярус морального феномена, в котором можно выделить «гнездо» родственных понятий, с помощью которых проблемы нравственного образа жизни предстают в качестве мыслительного материала для рефлексирующего сознания. Три ключевых понятия данного «гнезда» — смысл жизни, идеал и счастье.

3. Между Сциллой и Харибдой: преодоление односторонностей в интерпретации морали

3.1. Мораль «подлинная» и мораль «неподлинная». Достаточно известна практика рассечения морали на «подлинную», сущностную, онтологическую, «высокую» — и «неподлинную», зыбкую, функциональную, «низкую». Такое противопоставление присуще романтическому воззрению на нравственную жизнь, а метод конституирования «подлинной» морали воспроизводит веками отшлифованную манеру моральной догматики. Эта манера вмещает в обязанность теоретика прежде всего уяснить тайну сущности человека, а затем, руководствуясь обретенной на этом тернистом пути Истиной, раскрыть сущность «подлинной» морали. С разреженных высот абстрактных истин производится придирический «смотр» земной практики индивидуальной жизни и межличностных отношений грешного человечества. «Хорошая» практика решительно отсекается от «дурной», сознание моральное — от сознания утилитарного, пруденциального (при этом первое всегда и везде предписывает альтруистическое, бескорыстное поведение, верность тому интересу, который рассматривается как «родовой», «общественный», «коллективный»).

Подобная «операция по расчленению» открывает довольно мрачную истину: несовпадение «подлинной» морали с моралью практикуемой. Человек оказывался то последовательным эгоистом, то безудержным альтруистом, то устремлялся навстречу наслаждениям, то шел к целям, ввергающим его в пучину бедствий и мучений, иногда с готовностью принимая их, а чаще горько проклиная судьбу. Человек был то сластолюбцем, то мучеником. То рвался к богатству, власти, почету, услугам, то ревностно исполнял свой долг. Он был и палачом, и жертвой, творцом и безынициативным исполнителем чужой воли, героем и жалким соглашателем.

Исторические формы морали уводили человека от «совершенного» образца моральности, который столь удачно сложился в голове романтического теоретика-идеолога. И это предопределяло вынесение философом морали безжалостного вердикта: история не соответствует сущности человека и «подлинной» морали. Необходим, по мнению такого теорети-

ка, трансисторический бросок или же признание истории всего лишь «предысторией», после которой «подлинная» мораль наконец-то станет практической и люди «возьмутся за ум», примутся жить по моральному кодексу. И исполнение велений такого кодекса доставит человека в безопасную гавань социального благополучия, путь в которую обозначен навигационными огнями «подлинной» морали.

Что же касается морали «неподлинной», то она, с точки зрения такого теоретика, в конечном счете оказывалась жалкой тенью, подобием морали, respectable выражением аморализма. Зло, пороки, несчастья объяснялись «превратными толкованиями» сущности «истинной» морали, которой приходилось до поры до времени ютиться где-то на задворках истории, воплощаясь в поступках «святых», страстотерпцев, людей не от мира сего. Так было и будет вплоть до того момента, пока «истинную» мораль не выведут на историческую авансцену философские откровения теоретика «светлого будущего».

Метод моральной догматики, заметим, отражает некоторые реальные моменты функционирования морали. Действительно, существуют известные различия между моралью благоразумия, повседневности, непосредственной социальной полезности (наличной социальности) и моралью подвига, подвижничества, раскованности, творчества. Истории морали присущи противоречия между идеалом и реальными нравами, идеальной этикой и этосом, универсальным эталоном моральности и должным в рамках конкретного бытия социума и т.д. Неизбежное противоречие между моралью прокламируемой и моралью практикуемой способно в ряде случаев превращаться в пропасть, создавая ситуации морального кризиса и торжества массового лицемерия.

Но в целом метод догматики проявляет полное бессилие в установлении связи между целями жизнедеятельности людей и ее моральной регуляцией. Методологическая амуниция романтизма оказывается слабо приспособленной к ситуации морального отчуждения, когда мотивы поведения людей черпаются одновременно из «грязной», «торгашеской» практики и из сферы «абсолютно самостоятельных идей», когда рушится согласованность моральных обязательств человека и гражданина,

когда несовместимыми оказываются целесообразность и моральность поведения, когда рост аморализма в определенном смысле становится чуть ли не предпосылкой нравственного развития общества в целом (что называется исторической ролью зла). В такой ситуации гораздо легче с сектантским упоеанием вообще отрицать развитие морали, нежели признавать его «коварную» относительность и тягостную противоречивость, совместимость с некоторыми кризисными процессами, утратами и тупиковыми отклонениями в духовном развитии человечества, инволюцией нравов, с патосом.

3.2. «Гиперморальность» и «гиперсоциальность». С проблемой противопоставления «истинной», «подлинной» морали и морали «неподлинной», «псевдоморали» тесно связана не менее сложная проблема интерпретации дуалистичности морали.

Мораль обладает дуалистической природой: она – регулятор, обслуживающий социальные системы ради их стабильности, устойчивости, ради социальной адаптации людей (а потому к нему можно относиться утилитарно, контекстуально, детерминистски, апостериорно), и, вместе с тем, – регулятор индетерминистского свойства, априорная, предзаданная система ценностей, мотивационный механизм, превосходящий функциональность, ориентирующий на критику любых форм социальности, заведенного в социуме порядка.

Интерпретация дуалистичности морали представляет собой трудную задачу методологического плана: как при объяснении, интерпретации морального феномена избежать прегрешений односторонности, которые мы называем гиперморальностью и гиперсоциальностью?

Нарушение интерпретационного баланса всегда содержит возможность крена то в одну, то в другую сторону. Начнем рассмотрение проблемы разбалансировки в интерпретациях морального феномена с тенденции гиперсоциальности, которая сводит мораль, добро и зло лишь к санкционированности поведения различными формами общественного авторитета. Такой подход блокирует всякое должное, не сводимое к непосредственной социальной эффективности, пользе, к запросам наличной социальности. В предельном случае должное сводится к сущему, а моральность утопает в пруденциальности, целесообразности.

При таком истолковании морального феномена — с сильным креном в сторону гетерономности и апробативизма — исчезающе малыми становятся различия между собственно моральными и неморальными, околморальными способами регуляции и ориентации поведения (политико-правовыми, организационно-административными, общекультурными). Оказывается крайне затруднительным постоянно удерживать в уме родовое определение морали — с точки зрения ее отличия от всех иных способов регуляции, форм общественной дисциплины. Гиперсоциологическая интерпретация морали редуцирует многообразие ее функций только к одной — функции социального контроля над поведением. Терминальные, конечные ценности оказываются неразложимым остатком бытийного состава морали, резидиумом, который хотя и образует лейтмотивы поведения, соучаствует в их формировании, но оказывается скорее иррациональным фактором.

И действительно, позиция гиперсоциальности диктует скептическое воздержание от суждений тогда, когда ей предстоит объяснить историческое развитие морали, проинтерпретировать смены «больших» нормативно-ценностных систем, сложности выражения в них актуальных запросов постоянно обновляющейся социальной практики. Проблема духовных исканий и поиска оснований для самоопределения нравственного образа жизни упрощается до столкновения желаний выполнить предписания («добро») или же под тем или иным предлогом уклониться от его исполнения («зло»). Запрещается даже ставить «подрывной» вопрос о том, являются ли действительно социально необходимыми те предписания, которые с помощью социального контроля и социализации личности превращаются в индивидуально-желаемое, переходят из нормативного комплекса в мотивирующий. В качестве «метафизических» отклоняются сомнения относительно того, не воплощает ли дух предписаний интересы «солидаризма», основанного на подмене общественного долга своекорыстными групповыми интересами конкретных социальных общностей и организаций, что порождает, как известно, в высшей степени «удобную» моральность: идеалом становятся конформность, верноподданничество любого профиля.

В «удобной моральности» утрачивается предназначение, миссия морали — «очеловечивать» социум и одновременно «социализировать» человека. При этом теряются различия между аморальностью и действиями, направленными на гуманизацию социальных отношений, искажается соотношение между нигилизмом и моральными инновациями. Гиперсоциальный подход к интерпретации морального феномена лежит в основе апологии «морали» потребительства и технократически-бюрократических подходов к нравственной жизни.

В свою очередь гиперморализм противопоставляет социально контролируемой морали социально неконтролируемую мораль воли, любви, беспечности относительно последствий собственных поступков, мораль самораскрытия, спонтанности и даже пророчества. Отсутствие связанных с «подлинной» моралью признаков в поступке позволяет такому подходу категорически оценить его как неморальный или даже аморальный акт: моральными признаются только совершенно бескорыстные мотивы, аскетические устремления, независимо от того, что в реальной нравственной жизни обнаруживается смешанная мотивация, возможен «безадресный альтруизм», присущий спонтанному порядку рыночного общества. В версии гиперморализма от субъекта активности требуется установить, чуть ли не из самого себя, представления о добре и зле, долге, верности призванию, различным обязательствам, которые никак не могут быть объективированы, выверены логическими средствами.

Дистанцированная при таком подходе от социальных забот и заземленных интересов мораль обретает облик абсолюта, «гиперморалисты» не приемлют идею нравственного прогресса, предельно сужают сферу моральности, исключая из нее по разным основаниям труд, политику, предпринимательство, культурную деятельность и т.д. Они склонны абсолютизировать противоположность должного и сущего, морали и нравов, «производства» моральных представлений и их «потребления», преувеличивать различия между гетерогенными видами общественной дисциплины, способами регуляции массового поведения.

Позиционирование в духе гиперморализма обрекает на противопоставление дисциплины и свободы, контролируемости и добровольности, этики убеждений и этики долга, как они трак-

туются М. Вебером. Отвергается проблематика конкретизации моральных установок, приложения морали к сравнительно обособленным сферам и видам человеческой деятельности, отклоняется даже сама возможность существования наряду с абсолютными моральными релятивами, действенных не «везде и всегда», а только «здесь и сейчас», конвенциональной морали, ценности которой опираются на принципы общественного договора, а нормы складываются не только стихийно, но и по соглашению. Фактически отрицается возможность самого существования прикладной этики (морали).

Гиперморализм преувеличивает роль импульсивности и непосредственности в нравственной жизни человека, противопоставляя нравственную интуицию дискурсивному этическому мышлению, взвешивающей стратегии морального решения. Такая позиция абсолютизирует психологическую сторону морального творчества в ущерб его социально-результативной стороне, ведет к чрезмерному негативизму в восприятии социальной реальности в духе культуурофобии, технофобии и социофобии.

Шанс благополучно пройти между Сциллой гиперсоциальности и Харибдой гиперморальности предполагает как удержание в уме родовых признаков морали (универсальность механизма, вселенская адресация, безинституциональность, особая значимость «чистоты» мотивации и т.п.), так и максимально возможный учет исторического подхода к самим этим признакам. При этом субъекту, стремящемуся реализовать такой шанс, недостаточно просто зафиксировать качественное своеобразие исторических типов нравственности вообще и «малых систем», нормативно-ценностных подсистем, т.к. каждый тип и каждая подсистема оказываются вместе с тем и определенным этапом в общем филогенезе морали, ее практик и языка.

Нравственное развитие человечества нельзя изображать в виде механического, монотонного восхождения от одной ступени к другой, т.к. каждая такая ступень, несмотря на известную цикличность, обладает высоким уровнем своеобразия не только по отношению к предшествующей (однолинейность), но и с точки зрения взаимодействия со всем процессом исторического развития морального феномена в целом. Каждая ступень, каждая фаза оказываются продуктом саморазвития мо-

рального феномена, достижения им зрелости и в этом смысле восхождения его — в терминах гегелевской философии истории — «к самому себе». При более скромной лексике стоит говорить не о проявлениях телеологизма, а о движении от менее развитых структур морали, лишь начавших воплощать родовые признаки, к более развитым структурам; от сравнительно элементарных нравственных порядков, начал — к сложным, многоярусным нормативно-ценностным системам с разветвленным составом взаимодействующих подсистем.

Филогенез морали можно резюмировать в становлении сущностных свойств ее зрелости. Мы предлагаем описывать их по трем группам показателей, которые: характеризуют формирование универсальных моральных предписаний; связаны с процессом формирования способности каждого субъекта трансформировать нравственный закон в самообязующее содержание мотивов и намерений; с разных сторон выявляют возникновение и закрепление у такого субъекта способности к суверенному выбору и сотворческому исполнению предписаний.

Мы понимаем, что не следует категорично настаивать именно на таком «пакете» показателей — вполне возможны его расширение, последующая детализация или уплотнение, агрегация, а также иное лингвистическое изложение и переформулирование. Важно только исключить односторонние взгляды на природу морального феномена, преувеличивающие отдельные его стороны, грани, свойства то в духе гиперморальности, то в духе гиперсоциальности, принимая одни из них в качестве сертификатов «подлинности», а другие — как индикаторы неаутентичности.

Вполне вероятно предположение, согласно которому путь к пониманию двойственной природы морального феномена прокладывает идея неисчерпаемости феноменологического знания. Возможно, движение в глубь логики двойственной природы морального феномена (мораль социальный и надсоциальный «продукт», мораль инструментальна и самоценна, мораль служит чему-то и не имеет функциональных предназначений, транспарентна и непрозрачна и т.п.) позволит открыть в первичных смыслах базовых понятий моральной аналитики более глубокие смыслы, неведомые творцам данного понятия — Аристотелю, Цицерону и многим другим его исследователям.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.В. Артемьева

Практическая добродетель в этике Ричарда Прайса¹

Цель, которую Ричард Прайс поставил перед собой при написании своего главного этического сочинения «Обозрения основных вопросов морали, в особенности тех, которые отражают происхождение наших идей добродетели, ее природу, отношение к Божеству, обязанность, содержание и санкции»² (1758), состояла в утверждении абсолютного характера морали. Прайс определил свой замысел как возведение «обязанности добродетели к истине и природе вещей и к Божеству»³. Абсолютность морали в концепции «Обозрения...» предполагала, что мораль не производна от неморальной реальности, является автономной, что она объективна – т.е. не зависит от воли Бога или человека, универсальна в том смысле, что ее требования имеют силу не только для человека, но и для самого Бога. Определяющим в «Обозрении...» является образ морали как закона, управляющего и поведением человека, и мирозданием в целом. Моральность человека, с точки зрения Прайса, проявляется в неукоснительном исполнении требований морального закона, осознаваемых им в качестве собственных обязанностей. Требования морального закона оказываются открыты-

¹ Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 06-03-90303а/Б.

² *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals, Particularly Those reflecting the Origin of Our Ideas of Virtue, Its Nature, Relation to the Deity, Obligation, Subject-Matter, and Sanctions / Ed. by D.D.Raphael. Oxford, 1948.*

³ *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 11.*

ми для познания и исполнимыми, поскольку человек наделен высшей познавательной и моральной способностью — интеллектуально-интуитивной способностью, или пониманием.

Таково в концепции Прайса философское понятие морали, выражающее сущность этого феномена. Однако построение философского понятия морали для Прайса не было конечной целью. Вопрос о способах и формах воплощения морали в реальной жизни человека и общества был для него не менее существенным, чем обоснование абсолютной и автономной морали. Центральным понятием, вокруг которого Прайс выстраивает свое рассуждение на эту тему, становится понятие добродетели. В «Обзрении» слово «добродетель» употребляется довольно часто, но главным образом в самом общем смысле — как синоним морали вообще, моральный закон или как позитивное качество. И лишь когда Прайс обращается к анализу реальной моральной практики во всей ее неопределенности и противоречивости, он исследует понятия добродетели в его специфическом значении. Этому посвящены три главы «Обзрения», в которых анализируются конкретные добродетели, природа добродетели, степени проявления добродетели и порока и способы их оценки, трудности в осуществлении добродетели, а также выделяются специфические черты добродетельного и порочного характеров и т.д.

Хотя в целом этика Прайса — это этика закона, этика долга, он развивает пространное обсуждение добродетели, в особенности практической добродетели. Эта его концепция заслуживает специального историко-этического внимания. В данной статье предлагается анализ понятия практической добродетели в этике Прайса, а наряду с этим предпринимается попытка ответить на вопрос, когда и почему в этическом рассуждении возникает потребность обращения к понятию добродетели, даже если это рассуждение развивается на иных, по сравнению с *этикой добродетели*, основаниях.

Виды добродетели

Свое исследование добродетели Прайс начинает с различения двух ее видов, необходимого, с его точки зрения, для понимания особенностей осуществления морали в реальности.

Понятия, выражающие основные проявления добродетели, выстраиваются в «Обзрении» в следующий ряд: идеальная⁴ и практическая (abstract and practical) добродетель, абсолютная и относительная (absolute and relative) добродетель, добродетель действия и добродетель морального субъекта действия, или агента, формально и материально доброе. Прайс определяет данные понятия следующим образом: «Идеальная добродетель в строгом смысле есть качество внешнего действия или события. Она означает, что есть действие, рассмотренное вне зависимости от *мнения* (*sense*) агента; или что само по себе и в абсолютном смысле было бы правильно и должно совершить для такого агента, в таких обстоятельствах; и что он считал бы должным совершить, если бы его суждение было бы истинным. Практическая *добродетель*, напротив, имеет необходимое отношение к мнению агента о своих действиях и зависит от него. Она означает, что он должен делать *при предположении*, что он обладает такими-то и такими-то мнениями (*sentiments*)»⁵.

Прайс специально оговаривается, что относительная, или практическая добродетель значима и реальна в той же степени, что и абсолютная, или идеальная. Для него очевидно, что «каждому человеку должно быть предоставлено право следовать сво-

⁴ Если следовать буквальному переводу терминов, то добродетель, парную практической (practical) добродетели, следует переводить как добродетель абстрактную (abstract). Однако современное значение слова «абстрактный» как отвлеченный не передает адекватно того смысла, который Прайс вкладывал в понятие «abstract virtue». Как это будет показано в статье, в ограниченном смысле «abstract virtue», действительно, отвлеченная — отвлеченная от мотива конкретного морального субъекта. Однако она не только не отвлекается от конкретности морального субъекта во всей полноте его взаимосвязи с другими, столь же конкретными людьми, и от конкретности обстоятельств, в которых совершается поступок, но и всецело определяется этими конкретностями. Чуть забегаю вперед, скажу, что понятие «abstract virtue» в этике Прайса выражает абсолютно правильный в данных обстоятельствах в данное время, для данного морального субъекта конкретный поступок, это уместный и своевременный, или идеальный, поступок. Так что понятие Прайса «abstract virtue» вполне корректно и обоснованно переводить выражением «идеальная добродетель», тем более что оно стоит в синонимичном для него ряду с понятием абсолютной (absolute) добродетели.

⁵ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 177.

ей совести, поскольку только в этом случае он действует добродетельно»⁶. Добродетельное действие в практическом значении добродетели есть действие в соответствии с велениями разума, или совести.

Идеальная добродетель в том же смысле является практической, в какой и собственно практическая добродетель, она в той же мере, что и практическая, относится к поведению, к осуществлению требований морального закона конкретными людьми в конкретных ситуациях. Понятие идеальной добродетели выражает тот конкретный способ действия, который является единственно правильным для конкретного морального агента в конкретных обстоятельствах — с учетом способностей и возможностей данного морального агента, его отношений с другими людьми, деталей ситуации, а также как непосредственных, так и отдаленных последствий действия. Моральный агент должен стремиться выявить и осуществить этот способ действия. Однако чтобы выявить его, необходимо обладать разумом Бога, так что для реального морального субъекта это невозможно, как и невозможно сполна понять истину о чем-либо.

В интерпретации Прайса идеальный способ действия существует как будто бы сам по себе, помимо морального субъекта и его мнения, и определяется «без обращения к его личному суждению»⁷. Как уже отмечалось выше, Прайс говорит об идеальной добродетели как добродетели действия в противоположность практической добродетели как добродетели агента. Для первой намерение настолько не имеет значения, что действие, безупречное по критерию идеальной добродетели, может быть совершено из какого угодно мотива, в том числе и злого, и это не изменит его положительной в данном значении ценности. Для второй же намерение (или суждение) является определяющим настолько, что даже если действие с точки зрения идеальной добродетели является неправильным, а агент имел самые добрые намерения и приложил все усилия для того, чтобы принять правильное решение, его поведение следует считать до-

⁶ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals... P. 180 fn.

⁷ Ibid.

стойным и похвальным. Прайс подчеркивает, что в случае практической добродетели суждение морального агента — это «единственное, что следует принимать во внимание»⁸.

Прайс неоднократно замечал, что различие идеальной и практической добродетелью признавалось и до него, однако ни на каких конкретных предшественников при этом он не ссылался. Думается, что правы исследователи философии Прайса, которые утверждают, что Прайс был первым, кто обратил внимание на данное различие⁹ и предвосхитил тем самым открытия аналитической этики XX в. В основе различения идеальной и практической добродетели Прайса лежит различие между двумя пониманиями действия — с точки зрения результата и с точки зрения намерения. Гегель понятийно выразил его как различие между *деянием* — «внешним происшествием» и *поступком* — умыслом, знанием обстоятельств, входящих в намерение¹⁰. Такое же по значению различие — между действием и поступком проводилось в аналитической этике У.Д. Россом. С точки зрения Росса, корректно говорить о правильном действии, но не о правильном поступке; корректно — о морально добром поступке, но не о морально добром действии, поскольку первое относится исключительно к результату действия, а второе — к мотиву. Росс на ином языке фактически воспроизводит мысль Прайса о том, что правильное действие вполне может оказаться порочным поступком, а неправильное — добрым¹¹.

Различие идеальной и практической добродетели в версии Прайса невозможно вообразить в рамках классической этики добродетели. Например, для Аристотеля моральный поступок был непосредственным продолжением и проявлением моральной, или добродетельной, личности. Он по определению, в качестве поступка добродетельной личности, был правильным поступком и не только по мотивам, но и по результатам,

⁸ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals... P. 180 fn.

⁹ См.: Rafael D.D. Editor's Introduction // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. ix; Laboucheix H. Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. Oxford, 1982. P. 67.

¹⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 163.

¹¹ См.: Ross W.D. The Right and the Good. Oxford, 1965. P. 7.

т.е. — в своей конкретной воплощенности, объективированности. Эту мысль воспроизводит и современная этика добродетели¹². Прайс же, хоть и не считал результат действия абсолютно оторванным от намерения субъекта действия¹³, однако различие добродетели морального субъекта и добродетели действия, было для него принципиально важным по нескольким причинам. Одна из них состояла в том, что, с точки зрения Прайса, результат поступка — «внешнее действие» — не находится в абсолютной власти человека, и то, каким он окажется, зависит от множества обстоятельств, о которых человек в силу объективных причин может даже не догадываться и поэтому не может за него отвечать. Гегель для иллюстрации той же мысли ссылаясь на поговорку «камень, брошенный рукой, принадлежит дьяволу»¹⁴. Другая причина необходимости проведения различия между добродетелью действия и добродетелью агента была для Прайса более существенной.

¹² Если в античной этике добродетели понятия моральной личности и правильности действия не были автономными друг по отношению к другу, то современная этика добродетели знает об опыте разделения этих понятий, и один из актуальных в ее рамках вопросов — это вопрос о соотношении добродетельности характера и правильности действия. В ее рамках эти понятия соотношены таким образом, что добродетельный характер выступает в качестве критерия правильности действия. Например, Дж.Оукли и Д.Кокинг, выделяя существенные черты этики добродетели, по которым ее можно отличить от других этических теорий, говорят о том, что согласно этой теории действие делает моральным именно то, что его совершила бы в данных обстоятельствах добродетельная личность. Для совершения правильного поступка необходимы соответствующие мотивы, но одних лишь мотивов недостаточно для того, чтобы действие можно было оценить как правильное. Добродетельная личность — это такая личность, которая действует из добрых мотивов, добивается соответствующих своим мотивам результатов и полностью принимает на себя ответственность за конкретные результаты своего поступка (См.: *Oakley J., Cocking D. Virtue Ethics and Professional Roles. Cambridge, 2004. P. 12–13*).

¹³ Размышляя об основаниях оценки морального субъекта, Прайс признавал, что результат поступка и намерение морального агента связаны между собой таким образом, что «внешние действия следует считать знаками мотивов и взглядов агентов. В целом, мы можем вывести последние из первых с достаточной достоверностью» (*Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 200–201*).

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 164.

Вводя понятия идеальной и практической добродетели, Прайс стремился сохранить и утвердить в своей этике два чрезвычайно значимых для него положения — об абсолютной общезначимой и надличностной морали, природа которой такова, что она не зависит от произвола моральных агентов и их суждений и о том, что подлинно моральным поступком является лишь тот, который человек совершает, будучи искренне убежденным в его правильности, даже если при этом он совершает ошибку. Мораль предполагает единство двух данных аспектов. Понимание различия между ними, в представлении Прайса, позволяет избежать разрушительных для смысла морали интерпретаций. С одной стороны, Прайс считал, что только идея абсолютной морали защищает от неограниченного релятивизма и произвола в моральной практике, от представления о том, что все люди — и разумные, и невежи — при совершении поступков в равной степени правы, если действуют в искренности своих убеждений, что нет никакой разницы между просвещенной и заблуждающейся совестью. Прайс полагает, что моральный язык как таковой сопротивляется этому представлению: «... сами выражения “совершение правильного”, и “восприятие правильного” предполагают объективную мораль (*rectitude*), или нечто отдельное от разума и его восприятий, или независимое от них, что должно быть прояснено и осознано»¹⁵. Идеальная добродетель — это совершенное воплощение в конкретном действии требования абсолютного морального закона, или выражение соответствия результата конкретного поступка природе вещей. С этой позиции действия не могут быть более или менее правильными, между правильным и неправильным в данном контексте не существует никаких промежуточных звеньев — действие либо правильно, либо неправильно¹⁶.

С другой стороны, именно то счастливое обстоятельство, что «наше право на обладание характером добродетельного существа зависит не от точности наших мнений и не от неизменной моральности (*rectitude*) всего, что мы делаем, а от соответ-

¹⁵ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 179.

¹⁶ Ibid. P. 208.

ствия наших действий искреннему убеждению нашего духа»¹⁷, оберегает людей от неверия в собственный разум и от постоянного непреодолимого сомнения, которое привело бы к неспособности принимать решения и совершать в соответствии с ними поступки. Безграничный моральный скептицизм, с точки зрения Прайса, также служит оправданием для тех, кто не желает выполнять требований морального закона, ссылаясь на невозможность их адекватного понимания и исполнения. Проблема состоит в том, как совместить положения о морали как объективном, не зависящем от суждения человека, законе и о том, что «наше правило — верно и твердо следовать совести»¹⁸?

Текст «Обозрения» дает полное основание считать, что акцент Прайс делает именно на объективности морали. Анализ понятия практической добродетели показывает, что и здесь усилия Прайса направлены на демонстрацию того, что практическую добродетель нельзя считать исключительно субъективной в том смысле, что она не тождественна произволу, порыву, следованию необдуманному, спонтанному, хоть и как будто искреннему, убеждению. Само понятие практической добродетели предполагает объективные характеристики.

На это обращает внимание один из исследователей философии Прайса — Д.О.Томас, который выявляет три взаимно предполагающих друг друга значения понятия практической добродетели¹⁹. Во-первых, практическая добродетель проявляется в выборе действия, которое человек, обладающий определенными мнениями относительно самого себя, ситуации, в которой он находится, и пр., должен определить как необходимое для совершения. В данном случае неважно, насколько правильны или ошибочны его мнения, важно то, что для человека, обладающего этими, пусть ограниченными и даже ошибочными, мнениями, существует определенный способ поступить должным образом, который именно этими мнениями определяется, и если человек поступает так, его поступок следует оценить как правильный, добродетельный.

¹⁷ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. 179.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ См.: Thomas D.O. The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price. Oxford, 1977. P. 88–90.

Во-вторых, помимо объективного содержания, задаваемого представлениями морального агента, практическая добродетель предполагает наличие казало бы абсолютно субъективного момента — искренней убежденности агента в том, что выбранный им способ действия является наилучшим в данных обстоятельствах. Данный признак практической добродетели Томас обозначает как принцип убежденной совести. По Прайсу, он звучит так: «мы должны совершать то, что в искренней убежденности считаем самым подходящим для совершения»²⁰. Различение первого и второго аспектов практической добродетели необходимо, чтобы подчеркнуть ее объективность: практическая добродетель немислима без искренней убежденности человека в правильности выбора поступка, но не сводится к ней. Более того, сама субъективная убежденность морального агента в правильности выбора в концепции Прайса не является случайной. Томас обращает внимание на то, что для Прайса искренность убеждений, предполагает, в частности, что моральный субъект следует убеждениям, даже если это противоречит его частному интересу и сопряжено с существенными для него неудобствами. Другой признак проявляется в том, что человек предпринял все возможные усилия для понимания того, какой способ действия в данной ситуации является действительно наилучшим. Иными словами, искренняя убежденность опосредована рефлексией, она не является спонтанной и безосновательной.

Наконец, в-третьих, Томас обращает внимание на тот аспект практической добродетели, который для Прайса является одним из самых важных. Практическая добродетель морального субъекта обнаруживается в том, что в каких бы ситуациях человек ни находился, во всех своих помыслах, намерениях и действиях он нацелен на исполнение морального закона как на высшую цель, благо само по себе, он исходит из понимания того, что «добродетели ...следует желать, ее следует любить и осуществлять ради нее самой»²¹. Устремленность морального субъекта к тому, что выше его, также задает объективное измерение его практически-добродетельному существованию.

²⁰ См.: *Thomas D. O. The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price.* Oxford, 1977. P. 89.

²¹ *Ibid.* P. 199.

В логике рассуждений Прайса именно объективность морали и ее форм отчасти конституирует морального субъекта. Человек может стать моральным субъектом — тем, кто автономно и ответственно принимает решение о действии и совершает его, — исключительно в силу того, что существует абсолютный моральный закон и человек изначально причастен ему, моральный закон не является чуждой для человека силой, он имманентен человеческому существованию и непосредственно доступен каждому, кто обладает разумом. Для того, чтобы быть моральным, достаточно просто во всем следовать своему собственному разуму.

Вместе с тем Прайс понимал, что, даже обладая всеми признаками добродетельной личности, человек не может осуществить мораль во всей ее полноте. Причина этого состоит не только в том, что человек, помимо разума, обладает чувствами и страстями, а страсти нередко затмевают разум, и не только в том, что разум человека несовершенен и не способен познать истину во всей ее полноте, что ему очень трудно преодолеть влияние предрассудков, обычаев, воспитания, но еще и *в специфике функционирования морали в реальности*. С одной стороны, следуя Платону, Прайс утверждал, что добродетель универсальна, едина и гармонична во всех проявлениях и единственна²². С другой стороны, ему было ясно, что она такова на уровне идеи и лишь отчасти и иногда — на уровне моральной практики. В ходе анализа моральной практики оказывается очевидным не только то, что добродетелей множество и они разные, но и то, что осуществление одной добродетели нередко «отменяет» осуществление другой. Прайс выделяет шесть добродетелей (подчеркивая, что список нельзя считать завершенным): благочестие (долг перед Богом), подлинное себялюбие, благожелательность, благодарность, правдивость, справедливость — и показывает, что в реальности они часто «ведут нас противоположными путями»²³. Более того, Прайс считал, что главная — «неодолимая» — трудность в морали состоит именно в столкновении различных «принципов добродетели» в конкретных ситуациях, когда осуществление одной добродетели требует отказа от другой. В понимании этого Прайс был гораздо более проницательным, чем его современники, которые полагали, что лишь страсти и неправильно понятый частный интерес мешают человеку принимать

²² См.: Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 164–166.

²³ Ibid. 166.

правильное решение о способе действия в конкретной ситуации²⁴. Представление о моральном конфликте как неустранимом конфликте между различными видами ценностей в конкретных обстоятельствах в этике сформировалось позднее²⁵. Прайс же указал и путь разрешения такого рода конфликтов — через суждение морального агента. Реальная моральная практика во всей ее неопределенности и противоречивости оформляется и упорядочивается не посредством ее соотнесения с общими принципами и правилами, составляющими общую идею добродетели, а в результате свободных, ответственных решений и поступков конкретных моральных субъектов с их опытом и восприимчивостью к нюансам конкретных ситуаций, моральным тактом, рассудительностью, устремленностью к благу²⁶. Именно эти характеристики и воплощает в себе понятие практической добродетели.

²⁴ Например, Дж. Батлер, епископ Дарема, морально-философские взгляды которого Прайс чрезвычайно высоко ценил и которого во многом считал своим идейным предшественником, утверждал, что человеку достаточно следовать во всем своей высшей естественной способности — совести (*conscience*), не давая страстям одержать над ней верх, и тогда его поступки будут безошибочно правильными. И любой самый просто человек способен разобраться в том, какой именно поступок в данных обстоятельствах является абсолютно правильным (См.: *Bishop Butler. Fifteen Sermons. Sermon II, III: Upon the Natural Supremacy of Conscience // D.D. Raphael, ed. British Moralists, 1650—1800 in 2 v. V. I. Indianapolis, Indiana/Cambridge, 1991. P. 357*).

²⁵ Именно недооценку значения морального конфликта как конфликта между разными видами ценностей, не связанного с несовершенством человека, а выражающего ключевую особенность его морального существования, в упрек Аристотелю ставит А. Макинтайр (См.: *MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame, Indiana, 2^d ed., 1984. P. 163*).

²⁶ Фактически такое же понимание морального конфликта и способа его разрешения предлагает и Гегель. Он обращает внимание на то, что существует много видов добра и соответствующих этим видам обязанностей, каждая из которых абсолютна в качестве обязанности добра. Отличие видов добра и соответствующих обязанностей приводит их к коллизии. Однако добро едино, так что все эти виды добра и обязанности должны быть согласованы друг с другом. Согласование становится задачей морального субъекта, предметом его решения: «Субъект *должен* быть диалектикой, которая *заклучала бы* соединение одних видов добра и обязанностей с исключением других и соответственно этому со снятием этого абсолютного значения их» (*Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 336—337*).

Особенности практической добродетели

Прайс выделил три ключевые особенности практической добродетели. Это свобода, разум и намерение.

Свободу Прайс понимал в самом широком смысле слова — как произвольность. Так что свобода присуща всем живым существам и не является исключительной привилегией моральных субъектов. Саму одушевленность Прайс определял через способность к свободе как произвольности. Свобода как произвольность является, согласно Прайсу, неоспоримым атрибутом человеческого существования. Он подчеркивал, что «у нас есть такое же постоянное и необходимое сознание свободы, как и того, что мы думаем, выбираем, желаем или даже существуем; и какие бы возражения против этого люди не высказывали, невозможно, чтобы они всерьез считали, что не обладают активными способностями самодвижения и не являются причинами *своих собственных* произволений ...»²⁷. Ключевая особенность свободы в представлении Прайса состоит в отсутствии внешней детерминации. В «Рассмотрении природы гражданской свободы, принципов правления, справедливости и военной политики в отношении с Америкой» (1776) Прайс выделил четыре вида свободы: физическую, моральную, религиозную и гражданскую. Все четыре вида объединяет одна общая идея — идея саморегуляции, самоуправления. Любое ограничение самоуправления агента со стороны внешней по отношению к его воле силы является рабством. Прайс утверждает что «...никакой более точной идеи свободы и рабства, чем эта, сформулировать нельзя»²⁸. Свобода как произвольность и есть физическая свобода. В «Рассмотрении» она определяется как «такой принцип спонтанности, или самодетерминации, который конституирует нас в качестве агентов, или который управляет нашими действиями, делая их в собственном смысле нашими, а не результатами какой-либо внешней причины»²⁹.

²⁷ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 182.

²⁸ Price R. Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America (http://www.constitution.org/price/price_3.htm) (просмотрено 08.03.2007).

²⁹ Ibid.

Из самого определения практической добродетели следует, что ее существенной характеристикой является разум, без которого невозможно восприятие добра и зла, а следовательно, и моральная деятельность. И здесь оказывается, что если свобода может осуществляться без разума, то разум предполагает свободу и вне свободы его помыслить невозможно. Прайс подчеркивал, что о существе, которое мыслит, принимает решения, рассуждает, без свободы, или внутреннего активного, спонтанного, принципа саморегуляции никакую идею составить нельзя³⁰. Эту же по существу мысль позже выскажет Кант, правда, точнее и лаконичнее: «Если я говорю “я мыслю”, “я действую” и т.д., то либо слово “я” употребляется неправильно, либо я свободен»³¹.

Далее же из рассуждений Прайса следует, что если разумное осуществление человека предполагает свободу, то оказывается, и осуществление человеком своей свободы невозможно без разума. Иными словами, человек не может быть свободным, не будучи разумным. В «Обзрении» Прайс много писал о свободе, но ни разу не употребил выражения «моральная свобода». В написанном же спустя 18 лет «Рассмотрении природы гражданской свободы...» он употребляет это понятие и определяет моральную свободу как «способность во всех обстоятельствах следовать нашему сознанию правильного и неправильного, или действовать в соответствии с нашими разумными и моральными принципами, а не под воздействием каких-либо противоположных принципов»³². Здесь важно отметить, что утверждение об отсутствии влияния на волю агента внешних причин в случае моральной свободы для Прайса чрезвычайно существенно. Однако еще более существенно его указание на позитивный аспект свободы, а именно — на самодетерминацию морального агента как способность принимать осознанные и ответственные решения по поводу поступка, исходя из пред-

³⁰ См.: *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals*. P. 184.

³¹ Девизы, наставления и объяснения великого моралиста (выписки из Канта) // *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 384.

³² *Price R. Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*.

ставления о правильном и неправильном и основываясь на «разумных и моральных» принципах. Думается, что под моральной свободой Прайс фактически понимает автономию, и в этом он несомненно близок И. Канту. О.О'Нил по поводу кантовского понимания автономии пишет следующее: «Самодетерминация, или автономия, в кантовском понимании — это действительно детерминация, т.е. обусловленность, определение поступка, но только со стороны не внешних, естественных причин, а принципов, воплощением которых данный поступок является»³³. Эту интерпретацию в равной степени можно отнести к прайсовскому пониманию моральной свободы. Прайс, как впоследствии и Кант, был убежден в том, что свобода, или моральность, поступка не означает отсутствия всякой детерминации. Более того, Прайс считал свободный поступок совместимым с особым типом необходимости.

Для понимания моральной свободы в концепции Прайса существенным является различие, которое, как ему казалось, не было осознано моральными философами, но обладает «величайшей значимостью». Это различие между естественной, или внешней, и моральной необходимостью. Прайс противопоставлял свободу именно природной необходимости, т.к. она исключает саму идею проявления воли и действия. Влияние природной необходимости на поведение человека, с его точки зрения, осуществляется через инстинкты, желания, аффекты и прочие мотивы. Если человеком в его поведении движут инстинкты, желания и т.п., значит, причина его поступков внешняя, он действует по законам материального мира, следовательно, действует не сам. В таком случае следует даже говорить, что он не действует, а испытывает внешнее воздействие. Такое представление об источниках человеческого действия Прайс считал абсурдным, поскольку оно отрицает возможность для человека быть субъектом своих поступков, и утверждает в этом качестве разного рода инстинкты и склонности: «Что может быть нелепее утверждения, что наши склонности действуют на нас, или принуждают нас, что наши желания и страхи *приво-*

³³ О'Нил О. Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 134.

дят нас в движения, или производят наши воления; то есть являются агентами?»³⁴. В сфере морали человек утрачивает свободу и становится рабом именно тогда, когда попадает под власть собственных страстей (passions)³⁵.

Для Прайса чрезвычайно важно было показать, что действие, совершенное человеком под влиянием инстинктов, эмоций, разного рода внутренних чувств не является свободным и всецело определяется природной необходимостью. Данную идею он развивал в полемике с Ф.Хатчесоном, который настаивал на том, что специфика морального поведения состоит, в частности, в том, что его побудительными причинами являются именно эмоции. Подлинной побудительной причиной добродетельных действий Хатчесон считал «...некую *предопределенность нашей природы заботиться о благе других; или некий инстинкт, предшествующий всяким соображениям интереса, который влияет на нас, чтобы мы любили других*»³⁶. Связывая моральные побуждения с эмоциями и инстинктами, Хатчесон стремился подчеркнуть их подлинность, бескорыстность.

Прайс не отрицал роли инстинктивных побуждений в поведении человека, его отношение к «страстной» части души нельзя представлять как однозначно негативное. За пределами полемики с Хатчесоном Прайс признавал ее значимость, утверждая, что отсутствие в природе человека инстинктов и страстей обернулось бы величайшими бедами, что именно они придают жизнь и вдохновение нашим моральным устремлениям, являются «парусом и ветром для корабля жизни». Совсем по-аристотелевски звучит утверждение Прайса: «то, к чему мы должны стремиться, — не искоренение наших страстей (что, будь это возможно, было бы пагубным и дурным), [мы должны стремиться] сохранить разум бодрствующим и не позволить вырвать у него руль...»³⁷. Кроме того, Прайс различал эмоции

³⁴ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 183 fn.

³⁵ Price R. Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America.

³⁶ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II. О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 158.

³⁷ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals... P. 228.

(affections) и страсти (passions). Эмоции укоренены в самой разумной природе человека и являются существенными для нее. К эмоциям Прайс относил себялюбие, благожелательность и любовь к истине. А эмоции, подкрепленные инстинктивными детерминациями, Прайс называл страстями. Даже страсти имеют некоторое отношение к практике добродетели. Не имеют же к ней никакого отношения лишь безотчетные инстинктивные влечения (appetites), ощущаемые как голод, жажда и т.п.

Моральная релевантность «страстной» части природы человека проявлялась в контексте рассуждения Прайса и в том, что саму добродетель он определял через отношение к страстям: «Благочестие и добродетель состоят в правильной регуляции страстей. Никакого лучшего определения им дать нельзя»³⁸. Правильная регуляция страстей, разумеется, осуществляется посредством разума: «Разум противостоит всем видам неразумности и беспорядка. Его сущность состоит в том, чтобы ...направлять страсти на надлежащие им предметы, ограничивать их надлежащими им функциями, препятствовать тому, чтобы они разрушили наш собственный покой, или покой в мире, коротко говоря, исправлять все недостатки во внутреннем мире человека и все, что не совместимо с его надежным и здоровым состоянием»³⁹. В отличие от Хатчесона, Прайс понимал разум не столько как служебный инструмент в сфере познания или поведения, сколько как начало, конституирующее человеческую природу и гармонизирующее ее, только благодаря разуму человек оказывается способным реализовать себя в качестве человеческого существа. Таким образом, как бы высоко мы ни оценивали значимость чувств и инстинктов в морали, мы должны исходить из того, что «интеллектуальная природа — закон для самой себя, в самой себе она содержит источник и принцип действия, который не может подавить или отвергнуть»⁴⁰. Поэтому только те поступки, источником которых является разум, можно считать свободными и вписанными в сферу морали. Поступки же, совершенные под влиянием иных мотивов, Прайс отнес к сфере природной необходимости.

³⁸ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals... P. 229.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. P. 187.

Если моральное действие, по Прайсу, не совместимо с природной необходимостью, то оно не просто совместимо с моральной необходимостью, но и выражает ее. Следует отметить, что в тексте Прайса содержатся разные, обусловленные разными контекстами, понимания моральной необходимости, они далеко не всегда артикулированы и, можно подозревать, — осознаны им. Однако по крайней мере два значения употребления Прайсом понятия моральной необходимости, вырисовываются достаточно определенно. Он говорит о моральной необходимости как характеристике универсальной истины, принципа, закона, природы и власти Божества и о моральной необходимости как характеристике практикующего добродетель агента, будь то человек или само Божество. Прайс говорил об этом различии в применении к самому Божеству: «... когда бы я ни обращался к *необходимости* для объяснения *моральности (rectitude)* Божества, или когда бы я ни говорил о *доброте* как *существенной* для него, я имел в виду *принцип морали (rectitude)*, а не *реальное осуществление* принципа. Не существует более нелепого предположения, чем то, что божественное существо *действует* в соответствии с тем же типом необходимости, в соответствии с которым *существует*, или что *проявления* его власти в том же смысле необходимы, что и *сама* его *власть и принципы*, в соответствии с которыми эти проявления осуществляются»⁴¹. Моральный закон в концепции Прайса тождественен закону, по которому существует универсум. Этот закон Прайс характеризует как некую сверхприродную безусловную необходимость, обуславливающую возможность существования всего универсума. Понятие необходимости морального закона, правящего мирозданием, думается, представляет один из многочисленных следов стоического влияния в философии Прайса, и аналогично понятию закона универсальной природы стоиков. В отличие от представления Канта о параллельности ноуменального и феноменального миров, с точки зрения Прайса, сам «феноменальный» мир не может существовать вне «ноуменального», он обрушится в хаос. Озабоченный утверждением объективности морали,

⁴¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals... P. 244.

Прайс стремился укоренить мораль в природе вещей и по логике его мысли сама мораль оказывается сверх-, но все же природным законом универсума.

Моральная необходимость второго рода, по Прайсу, возникает из «воздействия мотивов и аффектов на разум» и представляет собой ту уверенность в выборе пути, которая определяется наличием у агента определенных взглядов, принципов и пониманием обстоятельств, в которых он находится⁴². Моральная необходимость выражается в цельности и последовательности поведения человека на протяжении всей его жизни, она проявляется в том, что моральный агент, будучи убежденным в надлежащем характере действия, непременно совершит его, какие бы препятствия ни стояли на его пути и какие бы соблазны его ни искушали. По выражению Прайса, моральная необходимость в данном значении проявляется в том, что влияние совести на человека «действительно и непобедимо». Прайс подчеркивает, что «самая величайшая необходимость такого рода совместима с идеей самой совершенной и достойной похвалы добродетели, более того — включена в нее, а следовательно, никоим образом не может ее приуменьшить»⁴³. Моральная необходимость в той же мере совместима со свободой и предполагает ее. Более того, Прайс настаивает на том, что «любая идея свободы будет крайне ошибочной, если она не совместима с абсолютной и полной определенностью, или необходимостью того рода, которому я сейчас уделил внимание, или если она разрушает устойчивость характера и поведения»⁴⁴. Совместимость моральной необходимости и свободы проявляется в том, что моральный агент в своем поведении во всех обстоятельствах последовательно руководствуется разумом; а также в том, что совершение правильных поступков зависит лишь от него самого, как и их несовершенство. Свободное действие по определению является таковым, что всегда существует «физическая возможность» не совершить его. Причем это касается и действия самого Божества. И Божество может поступать вопреки

⁴² См.: *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals...* P. 210.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* P. 211.

моральному закону, например, сотворив ничтожный мир или разрушив мир после обещания не разрушать его⁴⁵. Другое дело, что этому препятствует *моральная* невозможность поступить таким образом. Перед ней способно остановиться не только Божество, но и человек. Признание и принятие невозможности поступать противоположным моральному закону образом — дело свободного выбора морального субъекта. Добродетельный субъект, будь то Божество или человек, свободно и осознанно избрав себя в качестве морального существа, задает своим поступкам жесткую детерминацию, или подчиняет их моральной необходимости.

Свобода и разум, по Прайсу, конституируют способность к добродетели, или являются условиями добродетельности человека. Однако свою реальность добродетель обретает в намерении морального агента. Когда добродетель становится осознанной целью любых помыслов и поступков человека в каких бы обстоятельствах он ни оказывался, его можно считать добродетельным. Прайс настаивает на том, что «агента можно справедливо назвать добродетельным, если только он действует из сознания морали (*rectitude*), и отношения к ней как к своему *правилу* и *цели*»⁴⁶.

По существу получается, что Прайс саму практическую добродетель отождествил с намерением. Однако неправильно было бы интерпретировать его таким образом, что практическая добродетель выражает лишь внутреннюю настроенность человека на добро, его намерение во всем и всегда следовать ему. Прайс считал, что практическая добродетель воплощена и в поступках. Правда при этом и под поступком он понимает не внешний результат, а детерминацию разумного существа, его произволение. Прайс подчеркивал: «Лишь наши собственные детерминации в самом строгом смысле являются нашими действиями»⁴⁷. Но намерение, или детерминация, в концепции Прайса представляет собой не просто благое пожелание человека соответствовать моральному закону, а реальную определенность всего душевного строя человека в отношении мораль-

⁴⁵ См.: Ibid. P. 247.

⁴⁶ Ibid. P. 184.

⁴⁷ Ibid. P. 185.

ного добра. Утверждение Прайса о том, что в намерении добродетель обретает свою реальность, предполагает также, что самоопределение человека в отношении добра задает «детерминации» всех его конкретных поступков.

Следует заметить, что Прайс употребляет термин «намерение» и в значении самоопределения и в значении разумной детерминации конкретного действия, предметом которой является как фактическое содержание действия, так и его значимая для субъекта цель, т.е. не «что», а «ради чего» действия. У Гегеля данные значения разделены в понятиях намерения и умысла. Умысел касается «внешнего бытия», или внешних результатов поступка, которые субъект предполагал произвести или которые предвидел. По Гегелю, свободная воля в объективированном поступке лишь то признает своим и за то признает себя ответственной, «что из этого она знала и чего хотела». Намерение же касается «субстанциальной стороны и цели» данного поступка — того, к чему именно значимому для себя стремился человек, производя изменения во «внешнем бытии»⁴⁸. Оно становится добром, когда «значимое для самого себя» обретает характер всеобщности.

Положение Прайса о том, что практическая добродетель обретает реальность в намерении морального агента, имеет для него чрезвычайно важные следствия. Первое состоит в том, что когда добродетель не преднамеренна, в агенте нет добродетели⁴⁹. Человек, который при совершении поступков не ориентирован на добродетель как таковую, не является добродетельным, точно так же, как не является честолюбивым тот, кто не руководствуется в своем поведении любовью к чести и власти, или как не является эгоистичным тот, кто не ориентируется на реализацию собственного интереса как на свою главную цель и т.д. Как непреднамеренная добродетель не есть добродетель, так и непреднамеренный порок не есть порок. Порочность действия совпадает с порочностью морального агента лишь в том случае, если он предвидел злые последствия своего поступка, и это знание не

⁴⁸ См.: Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 159–166; *Он же. Философия духа*. С. 336.

⁴⁹ Price R. *A Review on the Principal Questions in Morals...* P. 188–189.

стало препятствием для совершения поступка, если порочное действие входило в намерение субъекта, а значит, в строгом смысле слова было его действием. По Прайсу, люди в целом стремятся к совершению добрых, а не порочных действий. Во всяком случае они крайне редко сознательно стремятся ко злу. Как правило, с пути добродетели их сталкивают страсти, интерес и т.п., которые одерживают в человеке победу над разумом.

Другое следствие положения Прайса о том, что именно намерение конституирует практическую добродетель, связано с определением сферы моральной ответственности. Поскольку Прайс отождествил действие с намерением, то и предметом ответственности человека, с его точки зрения, могли быть исключительно намерения: «лишь над ними мы имеем абсолютную власть, и лишь за них мы ответственны»⁵⁰. За последствия поступка человек несет ответственность лишь в той мере, в какой он предвидел их, в какой они входили в его намерение. Если поступок привел к последствиям, которые возникли вопреки намерению морального агента, оказались случайными или даже производными от его детерминации «в силу естественных причин», то он за них не ответственен. В случае же преступной беззаботности морального агента при выборе поступка и невнимательного отношения к возможным последствиям, которые он мог бы и должен был бы предвидеть, предметом моральной ответственности будет именно беззаботность и невнимательность, но никак не последствия поступка. Вместе с тем Прайс считал, что в ситуации добровольного незнания агента следует считать вменяемым. Прайс проводил различие между действием, совершенным в силу объективного незнания о вредных последствиях, и действием, совершенным в результате добровольного незнания, аналогичное различению Аристотелем действия по неведению и действия в неведении. Интересно, что для разьяснения Прайс приводил тот же пример, что и Аристотель. Прайс замечал, что пьяный человек, совершающий свои поступки в бессознательном состоянии, возможно, и не может отвечать за них, но он безусловно несет ответственность за свое состояние, которое он выбрал по собственной воле, зная с большой долей вероятности, какие действия со-

⁵⁰ Price R. A Review on the Principal Questions in Morals... P. 185.

вершит в таком состоянии. Так что для Прайса не существует разницы между выбором состояния, которое заставляет слепо и бессознательно совершать зло, и преднамеренным совершением зла⁵¹. По логике Прайса сам по себе этот выбор порочен, ведь, совершая его, человек отказывается от себя как от разумного и морального существа, он лишен главного признака добродетельного характера — любви к добродетели.

Как же можно судить о том, преобладает ли в душе человека любовь к добродетели? Прайс отвечает на этот вопрос следующим образом. Во-первых, если человек любит добродетель, она постоянно занимает его мысли и определяет выбор поступков. Для Прайса преобладание любви к добродетели в душе человека, по существу, означает, что, принимая решение в отношении поступка, он руководствуется не сугубо партикулярным интересом — стремлением к удобству, обретению влияния, богатства и т.п., а исходит из универсальных оснований. В первую очередь, добродетельный человек задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, какое благо последовало бы из его поступка, как бы он оценил это благо впоследствии, как данный поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере поступок соответствует его интересу в целом, а также достоинству существа, наделенного его способностями, состоящему в таких же, как и он, отношениях с другими людьми, и имеющему такие же ожидания⁵². Во-вторых, любовь к добродетели не может не проявляться в реальной моральной практике — в поведении человека и в его отношении к другим людям. Она становится очевидной, когда человек не допускает потворства страстям, инстинктам или вредным привычкам, стремится к наиболее полному, насколько это возможно, воплощению всех добродетелей, не пренебрегает никакой из них, и является неизменно последовательным в этом своем стремлении. В-третьих, любовь к добродетели определяется и той мерой, в какой человек получает наслаждение, осуществляя ее: «Добродетель является объектом высшего удовлетворения каждого добродетельного человека; осуществление ее приносит ему

⁵¹ См.: Price R. A Review on the Principal Questions in Morals... P. 198.

⁵² Ibid. P. 219–220.

высшее наслаждение, а сознание ее приносит ему наивысшую радость»⁵³, она составляет главную часть счастья человека. Наконец, в-четвертых, добродетель — это качество такого рода, которое не может не расти. Добродетельному человеку свойственно быть неудовлетворенным своим моральным состоянием и непрерывно стремиться к совершенству, достичь которого во всей полноте человек однако не способен.

Добродетельный человек, по Прайсу, подобен платоновскому образу государства. Это государство процветает, ибо одержало победу над всеми врагами и надежно защищено от любого вторжения, оно является местом свободы, справедливости и мира, каждый член этого государства поддерживает себя в надлежащем состоянии и честно выполняет надлежащий ему долг, в нем никогда не проявляются распри, а преобладает гармония и любовь, и все добровольно и с радостью подчинены одному мудрому законодателю⁵⁴.

* * *

В этике Прайса мораль предстает в двух формах — объективного, абсолютного, надличностного закона и моральной личности, обладающей всеми необходимыми качествами для того, чтобы в любых обстоятельствах неуклонно следовать добру. Прайс фактически признает, что ни одной из этих форм морали не достаточно, чтобы выразить ее существенные особенности. Понимание морали как абсолютного закона не содержит объяснения того, как этот моральный закон может быть воплощен в реальности. Именно на этот вопрос Прайс пытался ответить, обращаясь к понятию практической добродетели. Практическая добродетель как проекция морали на личность представляет собой совокупность качеств человека, необходимых и достаточных для того, чтобы он мог выступать в качестве морального субъекта — того, кто свободно и осознанно принимает решения относительно поступков в самых разнообразных обстоятельствах и берет на себя ответственность за их совершение.

⁵³ Price R. A Review on the Principal Questions in Morals... P. 222.

⁵⁴ См.: Ibid. P. 230.

М.Л. Ключова

Антропологическое учение Л.Н.Толстого: теоретические основания и практический смысл

Учение о человеке представляет собой одну из наиболее парадоксальных и наименее изученных составляющих творческого наследия Л.Н.Толстого. Современники мыслителя, нередко упрекавшие его в теоретической непоследовательности и излишнем максимализме, сами склонны были к крайним в своей полярности оценкам, когда речь шла о характере толстовской антропологии. Одни находили в ней «грех *гипертрофированного индивидуализма*», в то время как другие обнаруживали в ее основании «грех *утопления личности*» или стремление к ее «категорическому отвержению»¹. Отчасти подобное положение объясняется тем, что формирование антропологических представлений Толстого не носило систематического характера и не нашло концептуально целостного, аналитически последовательного и текстуально обобщенного выражения в рамках какого-либо отдельного религиозно-философского сочинения писателя. Однако, не будучи предметом специального исследования или целенаправленного интерпретирования в контексте той или иной религиозно-философской традиции, тема персональности неизменно находилась в фокусе напряженной нравственно-религиозной рефлексии Толстого-мыслителя и служила своего рода зеркалом его идейно-духовной эволюции.

¹ Ильин В.Н. Возвращение Льва Толстого в Церковь // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 358; Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 202.

Все определения человека, которые можно найти на страницах философских трактатов, дневников и писем Толстого, выявляют тенденцию к утверждению им в качестве доминирующего атрибута человеческой природы непрерывности ее становления. Хрестоматийной стала сформулированная Толстым в работе «Христианское учение» афористическая дефиниция человека, который не есть «ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, — духовное существо, рождающееся из животного»². В этой ключевой послылке зашифрован код, открывающий доступ к пониманию подлинного характера и смысла специфики антропологических представлений Толстого. Человек для него — существо с онтологически незавершенной природой, постоянно пребывающее в процессе изменения, но обнаруживающее себя в каждый конкретный его момент как нечто непреходящее, т.е. внепространственное и вневременное постоянство и целостность, не подверженные той тотальной «текучести», которая царит в эмпирическом мире. В противном случае, убежден Толстой, человек был бы лишен возможности не только сознавать свою субъектность и устанавливать факт своего существования, но и познавать что-либо вне пределов собственного «я». Каждый человек способен к этому лишь потому, что он в состоянии позиционировать себя в качестве отдельного от всего остального мира, неповторимого «я», которое «знаем мы... лучше всего того, что знаем», ибо вне его «мы ничего бы не знали, не было бы для нас ничего на свете, и нас самих бы не было»³.

Между тем самой насущной и, одновременно, наиболее сложной для человеческого сознания задачей является самоидентификация. В течение жизни каждый человек неизбежно претерпевает значительные психофизические трансформации, что, однако, не мешает ему на любом отрезке своего существования идентифицировать себя в качестве носителя одного и того же «непеременного “я”». Именно этот фундаментальный дуализм внешнего и внутреннего «я» как неизбежное противоре-

² Толстой Л. Н. Христианское учение // Толстой Л. Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 55.

³ Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 44–45.

чие «требований духа» с «требованиями тела» и служит, согласно Толстому, источником человеческого сознания. В его основании всегда лежит первичный факт несовершенства, установление которого становится точкой отсчета сознательного, т.е. собственно человеческого, существования. Сознание — это «взгляд на себя» или «созерцание созерцателя»⁴, следовательно, подчеркивает Толстой, оно всегда выступает атрибутом двойственного, онтологически незавершенного в своей природе существа, одновременно заключающего в себе свойства субъекта и объекта. Ввиду этого обладание сознанием оказывается для человека весьма сомнительной привилегией: он как и «все живое имеет сознание», в то время как «у совершенного существа не может быть сознания», ибо оно по определению исключает наличие вышестоящей инстанции наблюдателя⁵. В результате рождающееся на грани низшей животной стихийности и высшей духовной целесообразности бытия сознание человека само неизбежно оказывается предельно дуалистичным, расколотым на два уровня — низшее (телесное) и высшее (духовное) сознание. Первое есть «сознание своей отделенности от Всего», задающее понятия телесности, материи, движения, т.е. пространственно-временную матрицу бытия; второе — «сознание своей причастности ко Всему, сознание своей вневременности, внепространственности, своей духовности, сознание всемирности», которое «ничем не ограничено и всегда равно само себе»⁶. Их иерархия обусловлена тем, что низшее сознание всецело прозрачно для высшего, а потому полностью подчинено ему, в то время как содержание высшего сознания, которое обнаруживает себя как неизбежная эманация человеческого духа за пределы его телесного «я», не может быть выявлено и адекватно определено в пространстве ограниченного эмпирического опыта конкретного индивида.

Отсюда следует, что «у человека два сознания: своего ограниченного, заключенного в пределы “я” и своего неограниченного “я” ... Все мы живем в середине между двумя, все более и

⁴ Толстой Л.Н. *Философский дневник. 1901—1910.* М., 2003. С. 211, 267.

⁵ См.: Там же. С. 371, 343.

⁶ Там же. С. 84.

более освобождаясь от ограниченного и приближаясь к неограниченному, духовному»⁷, — констатирует Толстой. Подобная «срединность» человеческого сознания является свидетельством уходящего в бесконечность расширения духовного «я», ошибочно представляющегося ограниченному эгоцентризмом сознанию телесной личности трансцендированием в область абсолютного, в то время как для истинного «я» человека оно носит центростремительный характер. С учетом этого, естественное «движение жизни» совершенно по-разному раскрывается для человека, сознающего себя духовным существом, и для индивида, довольствующегося статусом телесной личности. Если первый по мере осознания неподвижности, неизменности того духовного начала, с которым он отождествляет подлинность своего «коренного я», обнаруживает это движение в освобождении себя из плена иллюзии природного детерминизма, то второй, напротив, лишен свободы, поскольку наряду со всем множеством окружающих его эмпирически постигаемых вещей всецело подчинен законам изменчивости, неумолимо влекущим его к смерти как к полному уничтожению.

Таким образом, полагает Толстой, если отдельное «я» — это «ограниченное сознание мира в пространстве и времени», т.е. тот эмпирический человек, который предстает как «отдельное изменяющееся существо», то его сущность представляет собой нечто неизменное, составляющее необходимый интегрирующий центр, который призван обеспечивать его самоотжественность в качестве духовно-телесного существа. Между тем, замечает мыслитель, человек не может обнаружить его, идя от себя, т.к. центр окружности не может лежать за ее пределами, значит, только движение к себе, самоуглубление или самопознание, может привести сознание к искомой точке отсчета истинного «я». Последовательность этапов на этом пути мыслитель определяет с предельной четкостью: «Прежде всего пробуждается в человеке сознание своей отделенности от всего остального, т.е. своего тела, потом сознание того, что отделено, т.е. своей души, — духовной основы жизни, и потом сознание того, отчего отделена эта духовная основа жизни, т.е. сознание

⁷ Толстой Л. Н. *Философский дневник. 1901–1910.* М., 2003. С. 185.

Бога»⁸. На первый взгляд может показаться, что тем самым Толстой невольно подменяет свою исходную двухуровневую структуру самосознания трехуровневой. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что «сознание Бога» как предельное расширение пространства человеческого сознания есть установление полного единения духовного «я» (души) со Всем и онтологического единства Всего, которое равносильно преодолению сознания, т.е. его окончательному растворению в безличности бесконечного универсума. Исходя из этого, сущностным свойством человеческого сознания Толстой считает его устремленность к безграничному расширению, в высшей точке которого оно неизбежно становится чистым созерцанием вне созерцателя, непрерывным потоком становления, в котором упраздняются любые проявления личного или индивидуального начала.

Следовательно, наиболее абсурдным как в экзистенциальном, так и в онтологическом плане способом самоидентификации является для человека отождествление себя, своей сущности с той эмпирически обнаруживаемой им «отдельной» реальностью, которая обычно и именуется у Толстого «личностью». В этом контексте понятие «личность» в его традиционном для философского и психологического дискурсов смысле не только не является категориальным ядром антропологических построений Толстого, но, напротив, имеет преимущественно негативный оттенок, оказываясь в неизменно жесткой текстуально-терминологической корреляции с концептом животности в рамках семантически устойчивой конструкции «животная личность». Последняя, как правило, выступает в значении «индивид», т.е. непосредственно указывает на факт пространственно-временной, эмпирически фиксируемой отделенности («отдельности») человека от мира и других существ, которые его окружают. Иначе говоря, «животная личность» есть не что иное, как самообман, рожденный внешним ощущением физической обособленности человека по отношению к другим предметам внешнего мира и поддерживаемый осознанием его безысходной замкнутости в пространственно-временных пределах, совпадающих с границами существования эмпирически обнаруживаемой ин-

⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 64.

дивидуальной телесности. Таким образом, утверждать, что «личность» и есть искомое определение человеческой сущности, значит, согласно Толстому, впадать в самое опасное и непростительное из всех свойственных человеческому сознанию заблуждений — «суеверие личности». «Человек — все и ничто, а он думает, что он — что-то. В этом вся ошибка — грех. От этого суеверие личности»⁹, являющее собой иллюзию ее онтологической реальности и антропологической самодостаточности. «Нет более распространенного суеверия, как то, что человек с его телом есть нечто реальное. Человек есть только центр сознания, воспринимающего впечатление»¹⁰, — категорично заключает Толстой. Тем самым, личностное начало он склонен рассматривать как источник и средоточие подавляющего большинства наиболее трагичных для человека ошибок, лишаящих его возможности адекватно идентифицировать свою подлинную сущность с тем вневременным и внепространственным абсолютным сознанием Всего, которое и составляет единственно прочный фундамент истинной жизни. «Сознание личности для человека — не жизнь, но тот предел, с которого начинается его жизнь», представляющая собой ни что иное, как «перенесение своего я из отделенного в нераздельное, всемирное...»¹¹. Это означает, что личность как эмпирическое «я» ослабляет и обедняет человека, неоправданно сужая его жизненный кругозор до рамок личного блага.

Между тем, подчеркивает Толстой, сама по себе «животная личность» не обладает способностью формулировать и «заявлять» какие-либо требования, в том числе и претензии на собственное, отдельное благо. Данную функцию может выполнять только разум или «разумное сознание». Последнее, однако, по природе своей неизбежно находится в оппозиции к «животной личности», заключая в себе онтологически противоположное ей универсально-надличностное начало, присутствующее в каждом человеке. Толстой объясняет это положение тем, что «в разумном сознании своем человек не видит даже никакого про-

⁹ Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 338.

¹⁰ Там же. С. 457.

¹¹ Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 463; Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 84.

исхождения себя, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них», в силу чего требования разума всегда универсальны, обоснованны и общеобязательны, ибо «разум и есть та единственная основа, которая соединяет всех нас, живущих, в одно»¹². Таким образом, «разумное сознание» выступает единым и единственным центром интеграции человека как «отделенного от всего, изменяющегося (расширяющегося) духовного существа»¹³ с тем, от чего он отделен границами своей эмпирической «животной личности». Более того, «разумное сознание включает в себя личность. Личность же не включает в себя разумное сознание. Личность есть свойство животного и человека, как животного. Разумное сознание есть свойство одного человека»¹⁴. Следовательно, именно «разумное сознание», постепенно подчиняя себе «животную личность», определяет подлинную сущность человека и границы его свободы. Тем самым человек в качестве «разумного центра, стремящегося к благу, т.е. вневременного и внепространственного существа»¹⁵ не только предельно дистанцируется Толстым от эмпирической личности со свойственным ей пониманием блага, но рассматривается им как единственная онтологически достоверная форма человеческого бытия. «Я», принявшее форму эмпирической личности, не есть человек в собственном смысле. Само по себе оно всего лишь иллюзия, «ничто», тень, отбрасываемая чем-то действительно существующим, «отражение» или «отношение», всецело детерминированное своим предметом. Исходя из этого, человек, замкнутый в своем ограниченном эмпирическом «я», онтологически невозможен. «Я есмь почти ничто, но я есмь по отношению Всего»¹⁶ — в этой лаконичной формуле содержится ключ к пониманию всех антропологических построений Толстого. Настоящее «я» и есть «Все», но только при условии отрицания личности и признания в себе «божественного начала, вечности, бесконечности».

¹² Толстой Л.Н. О жизни. С. 445–446, 449.

¹³ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 54.

¹⁴ Толстой Л.Н. О жизни. С. 462.

¹⁵ Там же. С. 455.

¹⁶ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 419.

В результате исходное экзистенциально обусловленное стремление Толстого придать максимальную онтологическую прочность ускользающему пространственно-временному существованию конкретного индивида оборачивается категорическим отказом от личности как таковой. «Истинная жизнь человека, проявляющаяся в отношении его разумного сознания к его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицание блага животной личности. Отрицание же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознание»¹⁷, — считает Толстой. Иначе говоря, для самого себя человек начинается с пробуждения в нем «разумного сознания», которое, категорически отрицая свою производность от эмпирического самосознания «животной личности», последовательно эмансипирует себя от нее, проводя жесткую демаркацию личного (ложного) и универсального (истинного) в человеке.

Данное разграничение обнаруживает себя в дихотомии стихийности экзистенциального индивидуализма и последовательности безличного рационалистического универсализма. Так, если непосредственно экзистенциальное утверждение жизни у Толстого всегда глубоко персонализировано, ибо, по его твердому убеждению, «жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности»¹⁸, то ее онтоэтическое оправдание требует обязательной унификации «разумного сознания» человека, т.е. приведения его в максимально полное соответствие с универсальной природой неизменно тождественного себе разума. Последний выступает у Толстого в роли общемировой безличной силы, призванной нивелировать любые проявления как гносеологического, так и этического индивидуализма. В подобном контексте толстовский «имперсонализм», традиционно трактуемый его критиками как предельное «уравнение всех и всего», оказывается главным и неизменным условием адекватного познания и духовно-нравственного преобразования жизни, поскольку позволяет обеспечить единство критериев ее моральной оценки. Эта акцентируемая Толстым всеобщность и сверхиндивидуальность

¹⁷ Толстой Л. Н. О жизни. С. 449.

¹⁸ Там же. С. 430.

разумного сознания делает его, как справедливо замечает В.В.Зеньковский, очень близким по своему содержанию и роли к понятию «трансцендентального субъекта» в немецкой классической философии (хотя, у Толстого оно, несомненно, значительно более этизировано, т.е. главным образом сориентировано на утверждение морального, а не гносеологического универсализма человеческой природы)¹⁹.

Напряженный драматизм противостоянию «животной личности» и «разумного сознания» придает также то немаловажное обстоятельство, что, постепенно вырастая в пределах «личности», «разумное сознание» подрывает сами ее основы, беспощадно дискредитируя все свойственные ей представления о благе. Это делает его реализацию невозможной, а дальнейшее продолжение личного существования — лишенным смысла. Однако, на самом деле, спровоцированное разумом мучительное состояние «раздвоения сознания», в основании которого лежит этически окрашенная дилемма личного (ложного) и общего (истинного) блага, является важнейшим признаком происходящего в человеке процесса его духовного рождения. Подобный процесс сопровождается неизбежным признанием абсурдности, открывающейся «разумному сознанию» альтернативы ввиду того, что она ставит человека перед необходимостью совершить экзистенциально невозможный для него выбор между отрицанием жизни ради самосохранения разума или самоотрицанием разума во имя продолжения жизни. Причиной отчаянной безысходности возникающего положения, полагает Толстой, становится «смещение личности, индивидуальности... с разумным сознанием», приводящее к ошибочной аналогии, в рамках которой вывод о невозможности жизни и блага для отдельной личности переносится разумом на жизнь в целом, что и приводит человека к абсурдности отрицания жизни. Устранение этого заблуждения позволяет «разумному сознанию» обнаружить, что эквивалентом истинного «я» в человеке

¹⁹ См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 202–203; *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 465; *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135.

служит «желание блага само в себе» или «желание блага всему существующему», которое предстает как источник жизни для всего существующего и осознается как божественное начало, проявляющее себя посредством Любви, ибо, как и гласит евангельская мудрость, «Бог есть любовь»²⁰.

Таким образом, делает вывод Толстой, «единственное спасение от отчаяния жизни – вынесение из себя своего “я”» или «признание других я – собою», освобождающее человеческое существо от «суеверия личности»²¹. В этом свете прямое отречение от собственного «я» (самоотречение) становится необходимым условием истинной жизни, гарантом достижимости подлинного блага и единственно возможным способом придания жизни формы бесконечно расширяющегося духовного сознания. Подобное «расширение сознания, или, точнее, уяснение духовного сознания, перенесение своего “я” в духовное сознание совершается, выражается любовью»²², – однозначно утверждает Толстой.

Однако требование «отречения от личности» сопряжено у него с некоторым противоречием, состоящим в обнаруживающейся контекстуальной неоднородности ее оценок. В одних случаях Толстой видит в «личности» необходимое средство, леса или исходный материал для построения подлинной сущности человека как разумного существа. «Животная личность, в которой застаёт себя человек, и которую он призван подчинять своему разумному сознанию, есть не преграда, но средство, ...орудие, которым он работает», следовательно, «требуется не отречение от личности, а подчинение ее разумному сознанию»²³. Вместе с тем Толстой нередко ставит саму возможность «истинной жизни» в прямую и предельно жесткую зависимость от способности человека к самоотречению, т.е. к максимально полному устранению «суеверия личности» из своего жизнепонимания. «Человек, отрекающийся от своей личности, – рассуждает Толстой, – могуществен, потому что личность скры-

²⁰ См.: Толстой Л.Н. О жизни. С. 462; Толстой Л.Н. Христианское учение // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 56–57.

²¹ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 44, 455.

²² Там же. С. 82–83.

²³ Толстой Л.Н. О жизни. С. 465, 473.

вала в нем Бога. Как скоро он откинул личность, действует в нем уже не он, а Бог», а значит, «чем больше отрекается человек от своего животного я, тем свободнее его жизнь, тем нужнее она другим людям и тем она радостнее для него самого»²⁴. Иными словами, «истинная жизнь» человека начинается там, где заканчивается его «личность». «Личность кончается, начинай жить всем...»²⁵, — призывает Толстой. При этом самоотречение как изживание в себе «животной личности» ни при каких условиях не может быть истолковано как необходимость или допустимость ее физического уничтожения.

В связи с этим следует особо подчеркнуть, что именно в самоотречении как устранении эгоцентризма эмпирической личности наиболее отчетливо проявляется специфика толстовской интерпретации любви. На фоне аксиоматического для мыслителя положения о том, что «настоящее и действительное я» человека есть его «особенное отношение к миру», становится ясно, что только любовь может придать этому отношению содержательное единство и универсальный характер, раскрывающий себя как «свойство больше или меньше любить одно и не любить другое» и этически конкретизируемый в «степени...любви к добру и ненависти к злу»²⁶.

Вместе с тем, составляя внутренний стержень человеческого «я», обеспечивающий непрерывность его «духовного сознания», именно универсальность любви как оборотная сторона всеобщности требований разума неизбежно разрушает его изнутри, растворяя в безличной бесконечности Абсолюта. В подобном максимально полном и последовательном преодолении «личности», отречении от нее, Толстой усматривает единственно возможный способ придать человеческой жизни абсолютный, не уничтожаемый смертью смысл, избежав при этом неприемлемого для себя выхода в сферу трансцендентного. Только таким путем человек в состоянии обрести вожаемое бессмертие. «Если есть бессмертие, то оно только в безличности»²⁷, — приходит к однозначному заключению Толстой.

²⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 372, 381.

²⁵ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 378.

²⁶ Толстой Л.Н. О жизни. С. 495–497.

²⁷ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 114.

Важно, однако, заметить, что трактуемое подобным образом бессмертие не имеет ничего общего с бесконечно продолжающимся после телесной смерти существованием души как отдельной духовной сущности и, тем более, с надеждой на воскресение человека во всей полноте и цельности его бытия. Подлинное бессмертие, утверждает Толстой, имманентно жизни в ее истинном измерении, т.е. в «безвременном моменте настоящего», где нет места проявлениям «личности», а есть только сама основа истинной жизни – универсально-безличное, непрерывное и бесконечное в своей расширяющейся проекции сознание Бога (Любви). Только оно способно избавить человека от мучительного страха смерти, который переживаемся им как экзистенциальная неспособность смириться с неминуемой перспективой утраты «личного сознания». «Страх смерти всегда происходит в людях оттого, что они страшатся потерять при плотской смерти свое особенное я», но разум «показывает несомненно, что жизнь эта началась не с рождением, а была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который, как конусообразный расширяющийся туннель, среди со всех сторон замыкающих его стен, открывает ему вдали несомненную неконечность жизни и ее блага»²⁸. Для «истинной жизни» нет пределов, а смерть и рождение – не более чем вехи на пути ее бесконечного расширения. «Истинная жизнь» не может ни зародиться, ни погибать для человека, отождествляющего свое «я» с духовным сознанием»; она вообще «не проходит во времени, а всегда есть в той безвременной точке, в которой прошедшее сходится с будущим и которую мы неправильно называем настоящим временем. В этой безвременной точке настоящего, и только в этой точке, человек свободен, и потому в настоящем, и только в настоящем, истинная жизнь человека»²⁹.

Смерть как онтологически противоположная жизни, включающая ее реальность, существует только для «личности», и потому, считает Толстой, «смерть уже тем хороша, что избавляет от своего я тех, кто понял всю узость, все несвободу этого связанного с я отделения от Всего»³⁰. Поэтому смерть – это

²⁸ Толстой Л.Н. О жизни. С. 493; Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 321.

²⁹ Там же.

³⁰ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 312.

внешне принудительное «освобождение от односторонности личности», неотвратно наступающее тех, кто вопреки всему пытается сохранить, «удержать» свою «личность», лишая себя, тем самым, возможности бесконечного продолжения жизни.

Вместе с тем некое подобие личного бессмертия для тех, кто признал своей сущностью универсальное духовное начало, Толстым все же не исключается, ибо если человеческое «я» всегда есть особое отношение к миру, то и после физической смерти своего носителя оно «действует так же или сильнее, чем до смерти, и действует как все истинно живое», в результате чего «всякий человек, исполнявший закон жизни, подчинивший свою животную личность разуму и проявивший силу любви, жил и живет после исчезновения своего плотского существования в других людях»³¹.

Подобную возможность обретения бессмертия Толстой напрямую связывает с тем, что истинное «я» есть единое во всех (во всем живом) духовное существо, олицетворяющее собой божественное начало или безраздельную полноту Всего. Это начало всецело духовно, надындивидуально, бесконечно и неподвижно, т.е. всегда равно само себе. Оно пребывает в вечно длящемся настоящем и неизменно «одно и то же ... не только во всех людях, но и во всем живом»³². Тем самым Толстой со всей свойственной ему беспощадной последовательностью и категоричностью отвергает любой индивидуализм по причине его исходной онтологической несостоятельности, в силу чего в качестве антитезы «личности» как дискретному «я» мыслитель выдвигает не ограниченную условность социальной солидарности и коллективизма, какие бы формы они ни принимали, а предельно всеобщую метафизическую категорию «Всего», за которой стоит интерпретируемая в пантеистическом ключе идея Бога как квинтэссенция абсолютной универсальности бытия. «Этим словом (индивидуализм. — М.К.), — рассуждает Толстой, — на интеллигентном жаргоне называется жизнь личности. И им кажется, что они открыли что-то новое, когда пришли к тому, что “индивидуализм” нехорошо, а хорошо социализм,

³¹ Толстой Л.Н. О жизни. С. 496, 502–503.

³² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 61–62.

коммуна, народ... Им и в голову не приходит то, что в противополжении личности, отделенного “я” от Всего и сознании этого Всего (Бога) вместе с “я”, что в этом вся суть и тайна жизни, тысячи лет тому назад созданная людьми, но только с той разницей, что они противуполагают личность какому-нибудь собранию людей, а в действительности она противуполагается Всему, т.е. Богу и всему человечеству, всему живущему, всему»³³.

Свое неожиданное, яркое и тематически богатое развитие данная установка получает в рамках предпринятой Толстым критики собственности на страницах его знаменитой работы «Так что же нам делать?». Ее содержание обычно интерпретируется в духе хрестоматийной апологии коллективистских ценностей, разворачивающейся на фоне обостренного неприятия мыслителем частной собственности в качестве главного источника общественного неравенства и основного условия отчуждения труда. Однако несмотря на то, что мыслитель действительно нередко апеллирует к аргументам подобного рода, усматривая в институте собственности, прежде всего, «средство пользования трудом других», толстовский критицизм отнюдь не исчерпывается прямолинейным обличением социальной несправедливости и эксплуатации, принимая в ряде фрагментов характер всеобъемлющей этико-онтологической дискредитации традиционного философско-правового понимания природы собственности вообще. В своей классической гегелевской трактовке, рассуждает Толстой, собственность как «что-то действительно принадлежащее человеку», т.е. «то, что всегда подчинено его воле», с необходимостью предполагает возможность господства отдельной человеческой воли над внешними по отношению к ней предметами и, потому есть не что иное, как производная личного сознания, которая получает дополнительное эмпирическое оформление в качестве исторически сложившегося способа проецирования личности за пределы ее непосредственной телесности в мир вещей, с целью придания им статуса реальности, всецело подконтрольной воле отдельного лица. Между тем противоречие данного определения, утверждает Толстой, состоит именно в том, что собственность как ове-

³³ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 401.

ществленный эквивалент личности не может простираться за пределы последней, т.е. за рамки индивидуальной человеческой телесности и элементарных «средств жизни», необходимых для поддержания ее физического существования и функционирования, ибо, как подсказывает здравый смысл, никогда внешние предметы «не будут подчиняться воле моей, как мое тело», которое «всегда подчиняется мне и связано с моим сознанием», в силу чего оно и есть «собственность моя истинная». Следовательно, столь дикое суеверие, как привычка считать «не свое тело своею собственностью», рожденное в недрах еще более глубокого заблуждения «низшего сознания» — «суеверия личности», представляет собой «фикцию, которая уничтожается действительностью», поскольку всецело принадлежит эмпирическому миру и лишена абсолютной реальности. Таким образом, только с учетом всех обнаружившихся исходных ограничений понятие собственности обретает свое конкретное содержание, которое весьма последовательно и подробно раскрывается Толстым как «то, что дано, принадлежит мне одному исключительно, то, с чем я могу сделать всегда все, что хочу, то, чего никто не может отнять у меня, что остается моим до конца моей жизни, и то, что я именно должен употреблять, увеличивать, улучшать. Такая собственность для каждого человека... есть только он сам»³⁴.

Вместе с тем смысл этого категорического вывода мыслителя выходит далеко за рамки критики института собственности как такового. Тезис о невозможности (мнимости) «собственности вне своего тела» служит тем искомым связующим звеном, которое прочно соединяет и взаимообуславливает две ключевые позиции толстовской этики: непротивленческую парадигму и идею личного совершенствования. Здесь следует учесть, что за внешней парадоксальностью логики индивидуального перфекционизма, апеллирующего к мотивам человеческого эгоизма во имя торжества универсально-альтруистических ценностей, скрывается принципиально иная телеология, в контексте которой «личность» для человека — не цель, а «средство, которым он до-

³⁴ См.: Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Не могу молчать. М., 1985. С. 312–317, 296–297.

стигает цели своего блага»; цели, выступающей как «идеал полного, бесконечного божеского совершенства»³⁵. В этом смысле толстовская концепция внутреннего самоусовершенствования человека есть стратегия духовно-нравственного преобразования и, в предельном итоге, преодоления личности за счет снятия ее эмпирической ограниченности в процессе перехода от низшего сознания отдельности телесного «я» к высшему сознанию всеобщего единства в Боге.

Именно в таком переходном состоянии перед человеком во всей своей остроте и неоднозначности встает вопрос о свободе воли, считает Толстой, объясняя это тем, что «по закону жизни всегда, переходя от низшего сознания к высшему, человек чувствует себя все более и более свободным», ибо «свобода есть освобождение от иллюзии, обмана личности»³⁶. Однако подобное освобождение не есть выход в сферу абсолютного произвола, оно представляет собой качественно новую форму зависимости — «смирение» человеческой воли как максимально полное подчинение ее высшей воле Бога вплоть до окончательного слияния с ней. В этой посылке Толстой находит ключ к пониманию подлинного характера человеческой истории как результата неизбежной эволюции религиозно-нравственного сознания («жизнепонимания») людей от «низшего» («языческого») к «высшему» («христианскому»). При этом, если первому типу строго соответствуют такие традиционные исторические формы социальной организации, как древнейшее (первобытное), т.е. «личное» или «животное», состояние дискретности и враждебности индивидов, а также «общественный» или «семейно-государственный» строй жизни, представляющий собой «расширение» предшествующего до пределов «некоторой совокупности личностей», то второй прямо ориентирован на идеально-внеисторическую форму организации человеческого общества — безусловное и всеобщее единение разумных существ в их служении Богу («Царство Божие на земле») ³⁷. В данной

³⁵ Толстой Л.Н. О жизни. С. 465; Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас... // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 251.

³⁶ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 123, 197.

³⁷ См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 117–119.

последовательности Толстым обнаруживается осевая иерархия степеней (способов понимания) человеческой свободы. «Человек, — разъясняет Толстой, — на низшей ступени покорен только себе, но не покорен людям и Богу, т.е. закону Всего. На более высокой он покорен людям (законам людским, подчиняя им свою волю), но не покорен Богу; на высшей он покорен Богу, подчиняя Его закону и свою волю, и требования людей. ...Смирение перед людьми — свойство низкое, потому что не покорен и себе и Богу. Смирение же перед Богом — высшее свойство, потому что, покоряясь Богу, стоишь выше требований своей личности и людей»³⁸. Таким образом, общественно-экономический прогресс из детерминирующей основы исторической реальности превращается Толстым в некое отражение видимых, фиксируемых в социокультурной действительности результатов процесса внутреннего самосовершенствования человека, подлинной целью которого является не умеренное ограничение естественного эгоизма личности мерами внешнего дисциплинирования, взаимного контрактного обязывания или прямого властного принуждения, а окончательное преодоление самого личностного начала в предельном масштабе нивелирующего все и вся коммунизма бытия.

В этой же плоскости лежит и глубинный, как правило, скрытый от поверхностно-стереотипного взгляда пласт толстовской аргументации абсолютной недопустимости насилия в качестве средства «устроения» жизни других людей, т.е. способа разрешения противоречий между ними и принципа организации их совместного бытия. Толстой склонен усматривать насилие в любом акте внешнего волевого воздействия на других, к которому обычно прибегают люди в случае отсутствия внутреннего согласия между ними. «Насиловать, — прямо говорит мыслитель, — значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие»³⁹. Следовательно, непосредственным источником насилия как экспансии одной воли в пространство другой, служит именно суеверие личности, кото-

³⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 124.

³⁹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас... С. 338.

рое декларирует автаркию отдельной воли, позволяющую ей выступать в качестве внешней по отношению к любой другой. Иными словами, насилие, согласно Толстому, всегда есть продукт ложной уверенности в том, что «одни люди могут силой заставлять других людей жить по своей воле»⁴⁰, т.е. обладают правом и возможностью узурпировать их свободную волю и, тем самым, устанавливая над ними свою власть. Однако обнаруженное и теоретически обоснованное Толстым отсутствие абсолютной реальности личности исключает и подлинное существование восходящих к ней отдельных, конкурирующих в своих властных амбициях волей, что, в свою очередь, позволяет признать насилие онтологически абсурдным казусом воли.

В данном контексте особую важность приобретает закономерный вывод о том, что воля Бога в этом ряду также не может выступать в роли внешней, т.е. подавляющей свободу иных волей, поскольку Бог не есть Личность (даже в абсолютном смысле), о чем, по убеждению Толстого, наиболее красноречиво свидетельствует вопиющая внутренняя противоречивость, безосновательность и бессмысленность учения о «лицах» Бога в официальном богословии. Формулируемое его представителями определение Бога как единого по существу и троичного в «лицах» не только нарушает элементарные требования логики, но и вступает в прямое догматическое противоречие с понятием «существа Божия» как духа, обладающего атрибутом беспредельности. Прямо уличая авторов многочисленных богословских трактатов в нарушении закона тождества, Толстой указывает на полное отсутствие в подобных текстах единой концепции употребления или хотя бы внешней дифференцированности таких терминов, как «persona», «лицо», «substantia» и «ипостасис». В результате Толстой приходит к выводу о том, что догмат троицы неразумен, ни на чем не основан и попросту бесполезен, ввиду чего любому здравомыслящему человеку очевидно, что Бог не есть «лицо» и, тем более, «лица», поскольку троекратное наделение Божества личным статусом с необходимостью предполагает теологически невозможное и логически недопустимое признание внутренней дискретности и ограниченности Божественной

⁴⁰ Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 200.

природы⁴¹. Бог — универсальное духовное начало и источник единой волевой интенции, следуя которой человек максимально свободно и адекватно осуществляет подлинные устремления собственной воли. «Нельзя сказать, чтобы служение Богу составляло назначение жизни, — рассуждает Толстой. — Назначение жизни человека всегда есть и будет его благо. Но так как Бог хотел дать благо людям, то люди, достигая своего блага, делают то, что хочет от них Бог, исполняют Его волю»⁴². Не в том, чего хочу я, как отдельная личность, а в том, чего хочет Бог, который и есть мое истинное «я», заключен, согласно Толстому, руководящий принцип всеобщего целеполагания. В его реализации человеческая воля обретает подлинную свободу и универсальный характер, а насилие оказывается не только этически неадекватным, но и онтологически абсурдным по причине отсутствия за пределами открывшегося «высшему духовному сознанию» континуума воли некой отдельной — «чужой» или внешней — воли, способной извне диктовать свои условия кому бы то ни было. Воля едина и во всем она обнаруживает лишь саму себя, неумолимо преодолевая ложную дискретность личного начала посредством бесконечного расширения человеческого сознания до масштабов предельной универсальности Всего или Бога.

В результате подобных рассуждений Толстой решительно переходит от традиционной констатации ограниченного присутствия в человеке высшего божественного начала в виде души к утверждению о том, что «душа не есть что-то ... божественное, а есть сам Бог» как «само в себе без ограничения то духовное начало, которое я сознаю своим “я” и которое признаю во всем живом»⁴³. Толстой, по сути, делает окончательный в своем логическом и антропологическом максимализме вывод из предложенного ренессансным пантеизмом определения человека, согласно которому «человек есть Бог, но не абсолютным образом» (Николай Кузанский), т.е. «малый Бог» или «подобие Божества» (Я.Бёме). Толстой снимает с этого тождества всякие ограничения, пря-

⁴¹ См.: Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992. Главы IV–VI.

⁴² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 460.

⁴³ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 492, 486.

мо утверждая, что человек — это не «второй» Бог или уменьшенная копия Божества для индивидуального пользования, а соразмерное масштабности Всего воплощение универсальной духовной безграничности и всеединства. Следовательно, «Бога, как личность, мы не можем знать» и, дабы обнаружить в себе Бога, т.е. установить, что «Он и я одно и то же», должны упразднить свою «отдельную личность», неповторимой индивидуальностью которой так привыкли дорожить: «Совсем отречься от себя — значит сделаться Богом»⁴⁴, — резюмирует Толстой.

Эта доминирующая имперсоналистическая интенция позволяет обнаружить в антропологических рассуждениях Толстого весьма широкий спектр чрезвычайно разноплановых религиозных и историко-философских влияний, в ряду которых, помимо мотивов христианизированного платонизма, средневекового христианского мистицизма, буддийского универсализма и ренессансного пантеизма, особое место занимают этико-философские идеи А. Шопенгауэра и И. Канта. Однако основная сложность оценки характера и степени предполагаемого влияния последних на формирование толстовского учения о человеке обусловлена тем, что ни концептуально, ни, тем более, терминологически зафиксировать результаты указанного влияния нельзя. Речь может идти только о выявлении некоторой контекстуальной общности размышлений этих знаковых представителей европейской философской культуры на тему соотношения эгоистического и универсального начал в природе человека. В связи с этим следует учесть, что пережитая Толстым глубокая и искренняя увлеченность идеями шопенгауэровского пессимизма не только не была равносильна интеллектуальной капитуляции русского мыслителя перед лицом подкупающего обаяния идей немецкого философа, но и завершилась сознательным и последовательным преодолением этого увлечения посредством обращения к нравственной философии Канта. Вместе с тем, обращение к этому сюжету, который, безусловно, может стать предметом вполне самостоятельного историко-философского исследования, вызвано тем, что он позволяет отчетливо увидеть главную коллизию толстовского имперсона-

⁴⁴ Толстой Л. Н. Философский дневник. С. 50, 494; *Он же*. Путь жизни. С. 380.

лизма: преодоление эмпирического эгоизма личности не предполагает отрицания автономии разума. По сути, толстовская формула преодоления личности только при поверхностном рассмотрении напоминает предложенный Шопенгауэром иррациональный путь преодоления эгоизма, сопряженный с неизбежностью «отрицания воли к жизни» и растворением «я» в безличной стихии «вечного исчезновения». Отречение от личности для Толстого — способ безусловного утверждения и предельного расширения той универсальной воли к жизни, за упразднение которой посредством достижения индивидом состояния «совершенного отсутствия желаний» с такой настойчивостью ратует немецкий мыслитель. Таким образом, толстовская модель имперсоналистической антропологии, в противовес как шопенгауэровской, так и исходной буддистской, стремится не к искоренению «хотения» как такового, а к его преобразению рационально обусловленной intersубъективностью универсальной воли. В подобном свете отнюдь не случайным выглядит то обстоятельство, что в итоге Толстой оказывает явное предпочтение кантовскому варианту рационального преодоления эгоизма через абсолютизацию всеобщего морального закона, делающего свободную волю доброй.

Исходя из этого, становится понятным, почему человек в своей подлинной качественности конструируется Толстым как сверхиндивидуальное духовное существо, универсальный статус которого обусловлен его рациональной природой. Именно разум («разумное сознание») призван вывести человека за пределы его телесного «я» и поставить на путь преодоления эгоизма как отречения от личности и обретения бесконечного бытия в Боге. Хотя в ряде случаев Толстой все же пытается заглянуть еще дальше, рассуждая о том, что, «идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать», ибо с этого момента его место должно занять «другое руководство»⁴⁵. Впрочем, эти статусные изменения неизбежно должны коснуться не только полномочий разума, но и самого концепта Бога...

⁴⁵ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия. С. 132; Л.Н. Толстой. Философский дневник. 1901–1910. С. 385.

Однако в целом итог антропологических размышлений Толстого вполне очевиден: только ценой утраты самой субъектности и идентичности отдельного «я» может быть достигнута та высшая онтологическая подлинность человеческого существования, которая является искомым эквивалентом бессмертия и получает у Толстого наименование «истинной жизни». Последняя есть «сознание заключенного в пределы и изменяющего эти пределы духовного (следовательно, не пространственного и не временного) существа», ибо «время и пространство — это раскрошение бесконечного для пользования им существами конечными»⁴⁶. Вместе с тем основной теоретический парадокс этого практически ориентированного учения Толстого об «истинной жизни» состоит в том, что, наделяя индивида онтологическим бесстрашием перед лицом смерти, оно лишает его возможности воспользоваться плодами своего приобретения. Подобно Эпикуру, утверждавшему, что человеку не дано встретиться со смертью в одной плоскости бытия, Толстой, по сути, говорит нам о том, что человеку никогда не удастся оказаться в одной реальности с вечностью, сохранив при этом возможность оценивать все преимущества своего положения, поскольку вечность неизбежно растворит человеческое существо в безразличной бесконечности и равнодушном величии Всего...

В этом заключен подлинно трагический пафос имперсоналистической антропологии Толстого, вызванной к жизни жаждой укоренения человеческой личности в вечности и вынужденной ради достижения поставленной цели отказать самой личности в праве на существование.

⁴⁶ Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 66–67; Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 321.

Т.А. Кузьмина

Экзистенциальная этика Н.А.Бердяева

Философы экзистенциальной ориентации, к сожалению, мало уделяли внимания этической проблематике. Ж.-П.Сартр, обещавший в свое время заняться специальным исследованием морали, так и не опубликовал ни одной работы по этике. «Тетради по морали», конечно же, недостаточны, чтобы представить этическую позицию Сартра в полном объеме: исследование этической проблематики было приостановлено на стадии отдельных заметок. Тем более важна книга Бердяева, специально посвященная этике.

Главная, на наш взгляд, заслуга Бердяева в этике – придание ей метафизико-онтологического статуса. Этика – не просто одна из философских дисциплин, а центр, смысл, основа философии как таковой, а нравственный опыт человека – его наивысшее проявление и богатство, путь к Истине, наконец.

Возможно, такое толкование покажется неоправданным расширением границ этики, чреватым, в конечном счете, размыванием ее границ. Но посмотрим, чем вызвано такое толкование.

В определенном смысле можно сказать, что Бердяев в новой познавательной, исторической и духовной ситуации решает задачу, которую в свое время поставил перед собой Кант (и в чем он сам, к слову, видел свою основную заслугу в этике) – освободить этику от натурализма. А это значило, что об этических вопросах нельзя рассуждать так, как мы рассуждаем о предметах физического мира (или вообще о том, что может быть представлено в виде

объекта). Однако кантовские усилия не были, к сожалению, ни адекватно оценены, ни продолжены этиками-профессионалами. Ситуация времён Бердяева даже ухудшается. Этика оказывается зависимой от ряда научных дисциплин — социологии, политической экономии, психологии и даже биологии. Этика при таком подходе перестаёт быть самостоятельным философским исследованием и по существу превращается в прикладную дисциплину. Поэтому борьба с «террором» научности (как синонима т.н. объективности) становится у Бердяева необходимым условием оригинальности и незаменимости этики как философской дисциплины. Тот же смысл имеет и борьба с «террором социальности», борьба не менее, а возможно, и более непримиримая. Тут радикализм Бердяева принимает порой самые крайние формы. Общество, как убежден он, не может выступать последней объясняющей и судящей инстанцией в вопросе о моральных ценностях. Мораль судит общество, а не общество — мораль. В противном случае мы получаем «самую чудовищную форму идолотворения»¹, которая имеет место у Дюркгейма, поставившего общество на место Бога.

Экзистенциальная философия, как русская, так и западная, была попыткой вернуть этической проблематике (как, впрочем, и вообще философии) самостоятельный и надлежащий ей «оригинальный» статус. Бердяев даже возвращает этическим понятиям классическое качество «чистоты» как свидетельство собственно философской позиции, не зависимой от любой внешней эмпирии. Этика, по мысли Бердяева, «должна раскрывать чистую (курсив мой. — Т.К.) совесть, не замутненную социальной обыденностью...»².

Но это и значит, что этика является *мета*-физической дисциплиной, утверждающей свой особый взгляд на мир, отличный от позиции как различных наук, так и от царящих в обществе нравов, навязываемых стереотипов и любых очевидностей «неотвратимых» обстоятельств.

А это значит также, что этика «объемлет все, что связано со свободой», «этика — это философия свободы»³. Бердяев относится к числу безусловных апологетов свободы. Здесь с ним

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 36.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 32, 34.

сравним, пожалуй, лишь Сартр (по мнению которого, человек даже «осужден быть свободным»⁴). Свобода, по Бердяеву, не просто условие нравственных актов, она составляет самую ткань человеческого бытия, она — подлинная стихия нравственно-духовного опыта.

Следует отметить, что Бердяев во многом тут опередил Сартра (бердяевские работы «Философия свободы» и «О назначении человека» вышли раньше основных сартровских работ). И интересно, что многие бердяевские формулировки иногда почти что повторены Сартром. Отмечая это, мы совсем не подозреваем какого бы то ни было плагиата. Такие совпадения лишь знак и следствие занятой мыслителями экзистенциальной позиции и ее последовательного удержания.

Однако опыт переживания сходной экзистенциально-мыслительной ситуации не гарантирует одинаковых фиксаций различных аспектов этого опыта. И дело здесь не столько в индивидуально-неповторимом характере экзистенциальных переживаний, сколько в том, что в него проникают не только непроясненные послышки и установки житейского опыта, но и другие, столь же внешние для этих переживаний соображения, в том числе и научные истины (вспомним хотя бы, что различение задач и природы чистого и практического разума у Канта было призвано определить специфику нравственности и независимости — автономности — ее долженствований от всех других требований). Опыт оказывается недостаточно «чистым», привходящие соображения блокируют экзистенциальные откровения и искажают их.

Поэтому философия, по Бердяеву, должна быть свободной деятельностью, не зависимой от любых «истин», выступающих в виде «внешних повелевающих сил»⁵. И хотя сам Бердяев — убежденный сторонник религиозного миропонимания, он провозглашает свободу философии и от теологии, которая должна исходить из принятых догматических посылок. Но если у философа есть религиозное откровение, он не может «не питаться им», оно становится его «внутренним фактом». И философия

⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953. С. 13.

⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 22.

тогда есть «свободная познавательная реакция человека на откровение»⁶. Самое главное здесь и одновременно самая большая трудность есть именно «свободная реакция», не замутненная гетерономными соображениями. Но, как правило, такую позицию выдержать очень непросто, ибо в отношении религиозного опыта, к сожалению, наиболее агрессивно действуют как раз такого рода стереотипы (гетерономные по своей сути), будь то установки определенным образом препарированного рационалистического ума или самые расхожие атеистические суеверия.

Экзистенциальный опыт, по Бердяеву, — это бытийный опыт, опыт откровения бытия, его мощи, силы, погружение в самую стихию бытия и «познание» ее. Такое познание — «внутреннее событие в бытии», непосредственно затрагивающее самого познающего, это всегда «что-то», а не «о чем-то», переживание «внутреннего родства со своим предметом»⁷. Это, наконец, приобщение познающего самой стихии бытия, «посвящение в тайну бытия», «проникновение в тайну бытия»⁸, истину бытия и жизнь в ней. Именно поэтому такое познание не может не влиять на человека. Нравственное познание «неизбежно стремится к нравственному улучшению бытия»⁹. Оно заряжает человека энергией и питает его нравственное творчество¹⁰.

Тут мы подходим к важнейшей и сложнейшей проблеме, которая приобрела особую остроту именно в экзистенциальной философии: как свобода и творчество соотносятся с моральными нормами и каково назначение последних?

Обычно экзистенциалистскую трактовку морали расценивают как антинормативистскую, чреватую релятивистскими и солипсистскими последствиями (ибо лишь человек — творец нравственных ценностей, и никакая норма не может отменить его свободу и творчество). Конечно, такая опасность существует. Но она не больше тех сбоев и ошибок, которые возможны

⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека.

⁷ Там же. С. 28, 21.

⁸ Там же. С. 22, 29.

⁹ Там же. С. 30.

¹⁰ Истинная этика, по убеждению Бердяева, всегда энергийна, она имеет дело «с реальными нравственными энергиями и с обладающими силой качествами» (Там же. С. 131, 32).

в любом исследовании. И стоит более пристально присмотреться к экзистенциалистским положениям, дабы не просмотреть действительно реальные и важные этические проблемы.

Сартр не очень сильно озабочен солипсистской опасностью (хотя сам солипсизм он не оправдывает). Для Бердяева же релятивизм и солипсизм — серьезная угроза нравственности, и он это специально отмечает. Такая опасность тем более серьезна, что она затрагивает сами глубинные основы человеческого существования (ибо этика — это онтология человеческого существования). Бердяев, как никто другой воспевающий человеческую свободу и творчество, решительно отвергающий нормативную и априорную этику, в то же время предостерегает: «не...впадать во внешний аномизм»¹¹.

Здесь его позиция существенно отличается от установки Сартра, для которого любая норма есть источник отчуждения и угнетения, а в итоге — посягательство на человеческую свободу. Бердяев же убежден, что без нормы человек существовать не может. Правда, он рассматривает этот вопрос скорее на правовой почве, нежели на моральной. Норма — это защита одного человека от любых посягательств другого. Какого другого? Любого, кто не считается с правами остальных людей (и потому и с нравственной точки зрения он не на высоте), кто живет не по требованию «чистой совести», а согласно своим эгоистическим запросам. Право и есть, прежде всего, защита от такого «другого», и нельзя ждать, пока люди достигнут соответствующего, требуемого нравственностью, уровня. И потому для всякого человека неустраним следующий императив: развивать в себе «чистую совесть», бороться, как еще выражается Бердяев, за «первородность»¹² нравственных актов, не допускать гетерономности моральных оценок (и в этом только смысле защищать автономность нравственной позиции).

Что касается морали, то роль закона и фиксированных норм здесь весьма ограничена. Сведение же морали только к ее нормативной части, по Бердяеву, есть неоправданное сужение ее границ, ограничение свободы и творчества, а в итоге и искажение самой природы нравственности.

¹¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 97.

¹² Там же. С. 151.

Основной аргумент подобной антинормативистской позиции можно было бы сформулировать следующим образом. «Первородные» нравственные акты, которые признаются собственно моральными, адекватными сути нравственности, представляют собой непосредственные проявления самого глубинного бытия, его стихии и мощи, проявления, еще не прошедшие через рационализацию и, добавим, социализацию, и потому еще не ставшие «иными» по отношению к самим себе, т.е. еще не «отчужденные» (Сартр) и не «объективированные» (Бердяев). Поэтому по-настоящему свободный акт, в том числе и моральный, в котором не присутствуют «объективированные» мотивы, наиболее адекватен моральной ситуации. Мораль в этом смысле — это борьба за первородность самого человека, его высшее достоинство и назначение. Книга Бердяева, посвященная этике, неслучайно поэтому названа «*О назначении человека*».

Этика, таким образом, это учение не о том, чтобы «не красть платков из карманов»¹³ (хотя красть и не нужно, и эта норма должна выполняться¹⁴), а о том, как высвободить и расчистить в человеке творческий источник его деяний, активизировать способность к подобающему — духовно-нравственному — поведению и суждению, соответствующим человеческому назначению¹⁵.

В чем же это назначение, если освободить это слово от всех пафосных обертонов?

И в этом вопросе кардинально расходятся Сартр и Бердяев, хотя оба они высоко оценивают человека. Человеческое бытие — тяжелая ноша, но человек несет ее, не может не нести, должен нести — таково убеждение, разделяемое, пожалуй, всеми философами-экзистенциалистами (человек — это «мужество быть»), как определяет его Г.Марсель). Однако, если Сартр и

¹³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 96.

¹⁴ «Нормативизм законнической этики, — пишет Бердяев, — применим лишь к очень грубым элементарным случаям — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям...» (Там же).

¹⁵ Для Сартра, как мы видели, мораль — это борьба с неизбежным в истории отчуждением; по Бердяеву — стремление войти в духовный мир и восприятие откровений «первожизни», не замутненных социальной обыденностью; для Канта — это немотивированный феноменальным миром ответ на «небесный голос»; по Хайдеггеру — ответ на зов бытия.

возводит человека до положения «недостающего Бога»¹⁶, ему важнее сохранение «человеческой ситуации» без Бога, и, в конечном счете, замещение Бога человеком. Человек становится ответственным за себя, за другого, за мир, даже за бытие (ибо лишь благодаря человеку «имеется», но не создается в креационистском смысле, и мир, и бытие¹⁷). Эта тотальная ответственность — следствие человеческой свободы. Цель человека — быть свободным, целью же свободы является сама свобода. Это тяжкое бремя. Но таково человеческое бытие. И человек должен хранить свой специфический способ бытия, что и выделяет его из всего остального сущего. Это, пожалуй, единственный способ долженствования, который допускает Сартр. Все другие формы должного суть для него посягательства на свободу, отрицание самого смысла человеческого поступка и, наконец, ценности личности как таковой.

Многое тут справедливо. Но имплицитно присутствующий в этих рассуждениях феномен должного, как бы ни пытался Сартр устранить его, требует прояснения. Долг для Сартра — всегда есть нечто внешнее и потому навязанное человеку. Бердяев также обращает специальное внимание на то, что все императивы, в том числе и сугубо моральные, должны рождаться из индивидуального внутреннего опыта человека, только в этом случае они являются подлинно «первородными» и адекватными ситуации, и при этом не ограничивающими человеческую свободу и ответственность. Значит все дело в понимании природы этих «первородных» актов.

Обратимся к сартровскому пониманию «конкретной морали», которую он противопоставляет нормативистской этике. Последняя означает «делать необходимое», каждый раз иное, в различных ситуациях, и только тогда мораль эффективна. Его пример «дать воды страждущему» — необходимое действие, а не следствие какого-то априорно существующего добра или долга (последние в таком случае выступали бы, и в этом Сартр прав, как нечто внешнее). В том, что нет априорного добра или долга, с ним согласился бы и Бердяев. Но от долга, пусть и не априорного, а «конкретного», если можно так выразиться, мы все-таки не ушли. Ведь дать воды надо! Или можно и не дать? И почему «дать воды» означает более эффективное конкретное

действие, чем не дать? А если от феномена должного уйти не получается, то не получится и отмахнуться от вопроса, каково его происхождение, природа, исток.

Здесь мы не можем обойтись без кантовского понимания человека как двуминого существа, которое всецело принимает и Бердяев (но не приемлет Сартр). Кант считал, что «моральный закон — во мне», т.е. он не внешен человеку как моральному существу, а напротив, составляет саму его суть. Но выполнение морального закона в то же время не является простым, «автоматическим» проявлением этой сути, а есть неустрашимый долг человека, предполагающий не просто свободу поступка, но и определенное усилие по его выполнению. Потому что должное — это особый вид законов, определяющих нефеноменальные проявления человеческого бытия. Моральные повеления исходят не из эмпирической феноменальной сферы (здесь лишь необходимости, срабатывающие автоматически), а из иного, сверхчувственного нефеноменального мира (и поэтому предполагают свободу и индивидуальное усилие).

Концепция «двух миров» не только проясняет феномен должного (а в итоге и мораль в целом), но и феномен личности. Апелляция к сверхчувственному миру дает возможность — и единственную — представить человека не как природное только, но и как духовное существо, как личность. Уже Кант утверждал нефеноменальные основания личностного бытия. Всякий персонализм имеет религиозные корни. В противном случае мы имеем дело лишь с той или иной степенью индивидуации. В природе ведь тоже нет абсолютно тождественных особей. Другими словами, индивидуация, неповторимость индивидуального существования еще не есть специфический признак человека, а индивидуализм как философская позиция — это, в конечном счете, умаление человеческого достоинства, которое он (индивидуализм) претенциозно пытался утвердить. Только трактовка человека как духовного существа обеспечивает качественную характеристику индивидуума, т.е. не как части не-

¹⁶ *Sartre J.-P. L'être et le néant. P., 1943. P. 717; Cahiers pour une morale. P., 1983. P. 510.*

¹⁷ *Sartre J.-P. Cahiers... P. 511, 514.*

кой совокупности (в строгом смысле слова нельзя даже сказать «части целого», ибо последнее, в сущности понимается не качество, а как количество, как бы ни было оно организовано), но как истинной целостности, микрокосма, обладающего внутренне-бытийным, а не социологизированным, «объективированным», т.е. внешне организованным единством. И только потому, что личность обладает бытийно-качественным существованием, она в состоянии совершать свободные, творческие и ответственные поступки и суждения, отвечающие его общему назначению и являющиеся в то же время наиболее адекватными конкретной ситуации. А это и будет, пользуясь сатровским выражением, наиболее «эффективное» действие.

Концепция «двух миров» в трактовке Н.Бердяева дает возможность выявить недостатки традиционного учения о свободе воли. Он справедливо указывает на то, что это учение вовсе не утверждает свободу человека. Свобода допускается лишь в педагогических и юридических целях, т.е. только для того, чтобы можно было на кого списать содеянное и с кого спросить за него. И действительно, человек тут вовсе не является полностью правомочным субъектом, автором действия, а только объектом оценки, а по сути осуждения. И это верно. Дрессировщик, например, наказывает животное, если оно не выполняет требуемого, не считая при этом его сознательным существом, ответственным за свои поступки. Бердяев (как и многие другие мыслители, разделяющие посылки экзистенциальной философии) справедливо видит основной недостаток традиционного учения о свободе воли именно в непонимании всей глубины и серьезности признания свободы. Свобода – это не только и не столько возможность выбора. Последняя чаще всего предполагает выбор из уже имеющейся альтернативы, из уже наличествующих способов разрешения ситуации, их фактической данности. Свобода же в понимании Бердяева означает, прежде всего, реализацию еще не существующего, утверждение «нового» добра.

Это добро «ново» потому, что для него нет еще нормы, а в конечном счете, и не может быть нормы. Оно сотворено в определенной конкретной ситуации данным конкретным человеком (и в этом смысле мораль действительно всегда конкретна). Но это новое добро опознается именно как добро другими

людьми и опознается не в результате сопоставления с общими представлениями о добре, а потому, что человек обладает изначальной способностью распознавать добро и зло, потому, что бытийный опыт добра другого человека созвучен его внутреннему ощущению правды содеянного. И если нет никакого заранее определенного и данного общего представления о добре как таковом, на основании которого (по закону дедукции) совершаются отдельные поступки (постулат т.н. априорной этики, против которой выступает — и вполне оправданно — Бердяев), то существует все же изначальное знание о добре и зле, без которого нет и человеческого бытия.

В этом смысле это знание «до-опытно», т.е. оно не приобретается в ходе жизни, не создается¹⁸ человеком, а всегда в нем есть¹⁹ (другое дело, что оно может быть замутненным, искаженным гетерономными соображениями и т.п.), это, по определению В.Розанова, «метафизическая (до рождения) опытность»²⁰, присущая человеку как существу умопостигаемому, духовному. И только поэтому «новое» добро опознается как добро, т.е. при-

¹⁸ Поэтому мораль, по сути дела, нельзя создать, придумать, ввести и т.п. Мораль, короче говоря, откровенна. Другой вопрос, как она открывается человеку. Но ясно одно: мораль как откровение сути человеческого бытия означает ее несозданность. Мораль и не результат умственной конструкции и не плод каких бы то ни было реформаторских усилий, она — вообще не человеческий продукт. Человек лишь в специфических переживаниях и особом виде познания «узнает» мораль как свою суть. Это знание может впоследствии расширяться, углубляться, уточняться, но не создаваться как некий результат мыслительной деятельности. Человек с самого начала «дан» вместе с моралью. В этом смысле она не просто неотделима от его бытия, она есть это бытие (если, конечно, бытие понимается не объективистски-натуралистично, а экзистенциально).

¹⁹ «Бытие познаваемо только потому, что человек обладает в себе бытием», — писал о. Г.Флоровский в связи с анализом творчества В.Эрна, высоко оценивая его онтологическую проблематику. И далее цитирует самого Эрна: «Истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место истине», и добавляет от себя: — «или человеку самому есть место в истине» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Р., 1988. С. 489). Перефразируя слова Флоровского и Эрна, можно сказать, что человек морален потому, что в человеке есть место морали, а в морали есть место человеку.

²⁰ Розанов В. Уединенное. М., 1991. С. 66.

обретает статус универсальности. Так возникает у Бердяева понятие конкретной универсальности²¹ (которое затем мы встретим и у Сартра).

Таким образом, только на почве экзистенциального опыта и возможно соединение личностно-неповторимого и общезначимого. Последнее в этом случае определяется в отличие от обыденного социологизированного общего как универсальное, дабы избежать нежелательных отождествлений. Всякое экзистенциальное событие уникально, составляя основу личного опыта, но оно универсально не только в смысле отличительного свойства человека как такового, но и как сама возможность откровения бытия. Бытие может быть дано человеку только в неповторимом личностном опыте, ибо само бытие личностно (а общее всегда — отвлечение от индивидуального, оно есть как раз результат его упразднения). Добро доступно человеку потому, что в самом человеке есть место добру и знанию о добре, а «новое» добро возможно потому, что в самом человеке есть способность к новизне и свободному творчеству, творчеству себя и мира.

Это творчество не имеет каких-либо определенных устойчивых критериев оценки. Поэтому Бердяев неоднократно говорит о «дерзновении» в нравственном творчестве и о необходимом здесь «бесстрашии». Единственная возможность не впасть в пагубное своеволие и полный анонизм — постоянная работа над очищением совести, редукция всех социально-научных, культурных, психологических, одним словом, объектных, характеристик. А это, воспользуемся опять выражением о. Г.Флоровского, означает, в конечном счете, восхождение «к полноте своего умопостигаемого существа». «Так вводится, — продолжает он, — момент подвига и подвижничества в самое познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни»²². Все сказан-

²¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 186.

²² Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 489. Можно сказать, что «вынесение за скобки» и «редукция» всех объектных характеристик человека есть в некотором смысле философский аналог религиозной аскетики, специально и более глубоко разрабатываемой в христианстве (укажем на такие мысли темы как борьба со страстями, лестница восхождения по пути духовного совершенствования, умение «различать духов» и т.п.).

ное полностью применимо и к этическому познанию (вспомним, что, по Бердяеву, нравственный опыт составляет важнейшую часть духовного опыта человека).

Вернемся к «конкретному универсальному». Как мы видели, и Бердяев, и Сартр усматривают в последнем основной феномен истинной морали. Но если Бердяев (и другие экзистенциальные мыслители религиозного толка) говорит о восхождении к «полноте своего умопостигаемого существа» (что, в сущности, и означает религиозно-духовный опыт человека), то Сартр как раз и отрицает это умопостигаемое измерение жизни. Для него всякая апелляция к умопостигаемому миру есть посягательство на самостоятельность человека, его возможности, свободу, есть, наконец, нечто «внешнее» и потому чуждое и даже враждебное собственно человеческой реальности. В итоге человеческое оказывается «слишком человеческим», а трансцендирование, как основной признак существования, или превосхождение данной наличной ситуации, лишь впадением в другую, по сути ничем не отличающуюся от предыдущей, ситуацию, что и резюмируется Сартром как «пустая страсть».

Конечно, Сартр прав в том, что невозможно определить предмет трансцендирования (ни потому, что превосхождение, выход за свои пределы есть не единичный акт, а постоянная забота человека, ни потому, что о человеческом бытии в принципе невозможно говорить в объектных категориях). Задачей, смыслом трансцендирования не может быть ни идеал, ни программа, ни какая бы то ни было цель вообще (Бердяев высказывается более радикально: даже добро не может быть целью морали и человеческой жизни в целом²³). Ибо и идеал, и программа, и цель, помимо своей идеологической ангажированности (в этой ипостаси их довольно легко опознать, подвергнуть критике и отвергнуть, речь идет в данном случае не об этом), суть лишь определенные объективации и случайные конкретизации человеческих возможностей (по продуктам трансцендирования нельзя адекватно судить о самом трансцендировании, как о творце нельзя судить по совокупности его произведений, автор всегда больше, чем любой продукт его

²³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 101, 214.

творчества). Речь, в конечном счете, идет о попытке определить человеческую реальность в ее «чистоте» (Кант сказал бы в ее «формальности», т.е. в ее независимости от всякого эмпирического наполнения), как таковую.

Вопрос, стало быть, о том, является ли умопостигаемое измерение человеческого бытия «внешним», а значит, неадекватным, его определением или, напротив, представляет собой характеристику его сути? Что, далее, дает нам в теоретическом плане его введение в анализ человеческого существования, и какие будут потери, если от него отказаться?

Нам представляется, что сартровская позиция непоследовательна. Не в том смысле, что он противоречит себе в формально логическом смысле, а в том, что не доводит в ряде весьма важных случаев рассуждения до конца и уклоняется, таким образом, от ответа на многие принципиальные вопросы. На один из них мы уже указывали. Это вопрос о должном. Откуда исходит и на чем основывается «эффективное» моральное действие «дать воды страждущему»? Сартр на него не отвечает. Кантовский же ответ таков: моральный закон (а его природа умопостигаемая) не вне меня, он — во мне. И в то же время он «объективен», т.е. не создан и не придуман человеком, а составляет само существо человека. И потому он неотвратим, неуничтожим и обязателен (и это положение никак не колеблют случаи его нарушения, как не отменяется закон тяготения, если мы, не считаясь с ним, не ставим, например, чашку на стол, и она падает).

Отождествляя моральный закон и природу человека, Кант тем самым не натурализует сам этот закон. И прежде всего потому, что он предполагает свободу человека, как при его выполнении, так и при его нарушении. Кроме того, Кант нигде не определяет моральный закон содержательно. Моральный закон — *форма*, структурирующая человеческое бытие. Даже различные формулировки категорического императива как попытки конкретизировать моральный закон не теряют своей «формальности» именно в силу того, что в них нет ничего эмпирического, а следовательно, они также умопостигаемы, как и сам моральный закон (ясно, что требование относиться к человеку как цели, а не средству совсем не обусловлено эмпирической, например социальной, необходимостью). Что же каса-

ется общезначимости, которая якобы отменяет личностный характер решения и индивидуальную ответственность, в чем многие обвиняют Канта (вспомним иронию Сартра по поводу выражения «я только выполнил свой долг», в котором, как ему кажется, упразднена значимость человека), то она вовсе не предполагает шаблона «делай как все». Общезначимость у Канта не социологизированное общее, хотя бы потому, что максима, которая должна лечь в основу всеобщего законодательства, имеет свой исток не в феноменальном, а умопостигаемом мире.

Термином «общезначимость» Кант хотел обозначить соответствие действий человека его же собственной природе, которая в данном случае понимается не антропологически (что было бы разновидностью натуралистической трактовки), а метафизически (а отсюда и мораль обосновывается не физической, антропологической, природой человека, а «другой», умопостигаемой). Возможно, что термин «общезначимость» не совсем удачен²⁴, порождая ненужные здесь социологические ассоциации. Но и термин «универсальное», введенный для отличия от масовидного «общего», не гарантирует от такой опасности. К сожалению, такова судьба почти всех философских понятий, опасность натуралистического их толкования постоянна и реальна. Следовательно, надо следовать не букве, а духу и сути учения.

А суть в данном случае состоит в том, чтобы четко развести «внешнее», объективированное, опредмеченное, прошедшее через социальное и культурное сито (и ставшее анонимным и чуждым) и экзистенциально-онтологическое, «первородное», «оригинальное» (по терминологии Бердяева). Первому в таком случае присваивается статус «общего» (в любой форме – соци-

²⁴ И все же кантовская позиция уязвима здесь для критики. Во-первых, она все же не допускала поступка, который невозможен «для всех», т.е. неповторимо индивидуального. Во-вторых, хотя исток нравственного поступка и находится в нефеноменальной сфере, оценка его моральности, т.е. качества, зависит в сущности от феноменального, если можно так выразиться, количественного по своему характеру признания всеми реальными, эмпирическими индивидами, что в сущности противоречит его же ноуменальной аргументации. Кроме того, оценка как бы предваряет сам поступок, а следовательно, она приводит извне и извне определяет его. Получается та самая гетерогенность, которую сам же Кант категорически отвергал.

ально-культурной, физической, психологической, антропологической и т.п.), а второму — «универсального», характеризующего человеческое как таковое помимо любых его объективаций и предметной выраженности. Понятно, что универсальное не есть результат отвлечения от индивидуальных особенностей (так можно получить лишь «общее»), это особая *качественная* определенность бытия, не поддающаяся сравнению, усреднению, обобщению, отвлечению и т.п. Универсальное, следовательно, — неотменяемая личностная экзистенциально-бытийная характеристика человека.

Выше уже указывалось, что бытийный опыт всегда лично-индивидуален. О бытии, экзистенции и различных экзистенциальных состояниях нельзя узнать из «общего», из понятия, идеи и т.п. по определенным правилам дедукции, а только лично пережив и испытав. Или, как выражается Бердяев, бытие открывается нам в «оригинальных» нравственных состояниях и актах «чистой совести», незамутненной социальной обыденностью. И тогда мы имеем дело не с антропологически (или каким-либо иным научным способом) толкуемой природой (именно здесь уместен тезис Сартра: у человека нет природы), по которой мы все одинаковы, а с «человеческой ситуацией», где все предстает как моя личная неустранимая задача и задание, уклонение от которой чревато потерей «лица» и превращением его в простой предмет мира. Итак, личная задача и задание — знак «универсального» (и одновременно человеческого бытия в его «чистоте»).

Вернемся к уже затрагиваемому выше вопросу о теоретической значимости т.н. «умопостигаемого измерения», но уже в несколько ином аспекте. Речь пойдет о том, является ли понятие умопостигаемого мира конструктом, создаваемым и вводимым в целях определенного упорядочивания защищаемых положений и придания им статуса правомочности (наподобие того, как вводится в классической философии понятие «божественного интеллекта» и идеального объекта для обоснования возможности познания), или оно (хотя и предполагается необходимым, как, скажем, у Канта, для обоснования свободы) все же отражает нечто реальное, а значит, и не конструируемое?

Напомним, что Сартр, различая два вида бытия — бытие-в-себе и бытие-для-себя, — отмечает, что эта расколотость бытия требует (со стороны бытия-для-себя) синтеза, который находит свое выражение в понятии Бога. Но это понятие, по Сартру, противоречиво, поскольку чревато исчезновением человека: стремясь быть Богом, человек теряет самого себя. Отсюда своеобразный стоицизм сартровского экзистенциализма: стать Богом невозможно, но невозможно и отказаться от этого стремления (ведь это фундаментальный проект человека). И пусть это «пустая страсть», но без нее нет человека. Как не вспомнить здесь и Камю, также считавшего, что бесполезный «сизифов труд» (аналог по сути сартровской «пустой страсти») все же должен выполняться человеком, хотя бы из-за презрения к собственной судьбе. Мотивация, может быть, и эффектная, но не очень убедительная.

Отметим в то же время еще одно важное, наш взгляд, обстоятельство. Сартр рассматривает мораль в определенной перспективе, что и придает ей смысл (а в итоге и всему человеческому бытию), а именно: человек сохраняет свое собственно человеческое лицо только потому, что он стремится к бытию, превосходящему его собственное. Причина — человек осознает недостаточность своего бытия. Отсюда, собственно, и само «фундаментальное» стремление к восполнению человеческого существования, к синтезу, который означает по сути, как фактически признает и Сартр, не что иное, как божественное бытие. Но это, с его точки зрения, невозможно.

В *особой перспективе* рассматривает мораль и человека и Н.Бердяев (и здесь первенство принадлежит ему же), что значительно расширило горизонт философии морали, этика не только обогатилась новыми проблемами, но и получила возможность заполнить те лакуны, которые имели место в предшествующих концепциях.

Чтобы определить суть бердяевской позиции по данному вопросу, обратимся для начала к проблеме различения добра и зла. Она по праву признается одной из важнейших в этике. И самой, пожалуй, распространенной является точка зрения коррелятивности добра и зла, т.е. убеждения, что одно не существует без другого и что если мы уничтожим полностью зло, то

уничтожим тем самым и добро. Поэтому претензия на полное искоренение зла есть в конечном счете увеличение зла, а не добра. Зло, другими словами, неискоренимо. Почему? Потому что человек — существо ограниченное, конечное, ему не все под силу, он — не Бог и т.п. Но в таком случае конечность человека как сущностное определение его природы снимает всю остроту существования зла. Человеческую природу не изменить. Можно лишь уменьшить сумму страданий и увеличить удовольствие, улучшить свое сегодняшнее состояние, смягчить нравы, соответствующим образом устроить общество и т.п. (отсюда весь многочисленный набор этических теорий от гедонизма до различных форм утилитаризма и социальной этики), хотя и с обязательным предупреждением от наиболее трезвых и реалистичных мыслителей, что зло нельзя уничтожить, не уничтожив того, во имя чего предпринималась сама борьба. Но в таком случае со всей серьезностью встает вопрос — существует ли *императивность* борьбы со злом и если да, то из чего она исходит. Обрисованная выше позиция не отвечает на этот вопрос. Следовательно, нужно иное представление о человеческой природе, дающее возможность понять суть данного феномена. Таков еще один ответ на вопрос, поставленный выше: что дает нам введение в наше рассуждение о морали представления о «двумирности» человеческого бытия.

Различение добра и зла — потому важнейший вопрос этической теории, что оно, это различие, есть конститутивный элемент человека, его специфический признак. Бердяев с этим согласен, но его занимает и другой, не менее важный вопрос: каков смысл этого различения, как оно возникло и является ли оно «последней» истиной о человеческом бытии. В самом деле, если принять извечность различения, то неискоренимо и вечно зло. При таком выводе борьба со злом — не более чем все та же «пустая страсть», о которой говорил Сартр (что в целом вполне логично в рамках его концепции). Но ясно, что при таком положении вещей теряет всю свою «мобилизующую» роль требование борьбы со злом, как, впрочем, становится ненужным всякий идеал (как можно завлечь человека чем-то заведомо неисполнимым?), любое стремление к совершенствованию, улучшению и пр. Понять причину и смысл различения добра и зла значит пролить свет и на «судьбу» этого различения, его исход.

Здесь Бердяев, по видимости, оставляет философский язык и переходит на религиозный. Точнее было бы сказать — на язык религиозного мифа. Казалось бы, что такой шаг для философа непозволителен. Но как возможно еще говорить о «последних вещах», если не на языке символов?

Вспомним, что экзистенциальная философия отказалась от казалось бы устоявшегося понятийного языка и заговорила о «заботе», «страхе», «нехватке» и т.п., заменив понятия «экзистенциалами», метафорами-образами, засекающими нечто, указывающими, намекающими, но никак не определяющими в строгом смысле того, о чем говорится. Бердяев, таким образом, не изменяет природе философского языка (по крайней мере когда речь идет об экзистенциально-бытийных феноменах). В его учении разговор на языке религиозного мифа не просто остается на почве специфического философского символизма, но и позволяет указать на «последние вещи», о которых не говорит традиционная этика и в которых находят свое разрешение и завершение многие ее проблемы. И пусть решение этих проблем не окончательное (подобное требование было бы сродни недопустимому волюнтаристскому закрытию истории), но они начинают вырисовываться в новой *перспективе*, которая только и делает осмысленными и содержательными человеческие деяния (иначе «пустая страсть» останется извечным несмываемым клеймом человеческой жизни).

Наши понятия добра и зла — символичны, и символичны они в том смысле, что в пределе описывают нечто непредметное, необъективируемое. Нет такого «предмета», указав на который можно было бы сказать — это добро. Добро, таким образом, входит в группу таких терминов-наименований (но не понятий в строгом смысле слова) как экзистенция, сознание (в определенном ракурсе), бытие, свобода и т.п. Но за этим символическим языком скрывается специфическая, хоть и необъективируемая, но реальность (символ по природе своей всегда указывает на нечто стоящее за ним). И пусть она видится как бы «сквозь тусклое стекло», но это не отменяет и не может отменить несомненности самой этой реальности. В этом случае мы и вправе говорить о *реализме*, истинном реализме, по Бердяеву, поскольку истинный реализм знает и учитывает все опасности

натурализма (и потому может его избежать). Философию и этику, как убежден Бердяев, и должно интересовать именно добро как реальность (добро как таковое, если использовать традиционный язык), а не различные *представления* о добре и зле. Бердяев тут абсолютно прав, ибо эти представления с успехом могут изучаться и психологией, и социологией, и этнологией или еще какой-то дисциплиной, а у философии другие задачи, (онтологические, метафизические), которые не только не могут быть решены указанными науками, но даже и не могут быть ими поставлены.

Итак, откуда взялась эта пресловутая коррелятивность добра и зла, что она означает и вечна ли она и что такое, наконец, само это различие добра и зла?

Но для начала заметим, что стремление к совершенствованию, в какой бы форме оно ни выступало, основано на некотором, хотя и не рационализуемом, но от этого не менее бесспорном, знании об истинной природе человеческого бытия. Человек не может не стремиться к идеальному состоянию и в то же время не может его достигнуть. По сути все сколько-нибудь серьезные этические теории это отмечают. Получается парадоксальная вещь: без морали нет человека, но сама мораль невыполнима. Возникает вполне законный вопрос — почему? Есть два ответа (если, конечно, этот вопрос ставится, ведь зачастую он даже и не возникает): человек — ограниченное существо и человек — существо греховное. Эти ответы, несмотря на внешнее сходство, принципиально различны.

Выше было замечено, что представление о человеке как существе просто ограниченном по сути снимает всю остроту проблемы зла, ибо против природы бунтовать бессмысленно, и потому-то зло и неискоренимо, надо даже по соображениям благоразумия остановить тех, кто вознамерится искоренить зло насовсем, ибо тогда пропадет и добро. Но тут же возникает вопрос, откуда само зло, что оно такое? Из ограниченности никак не возникает зло как таковое (скажем, человек не может достать с неба звезды, повелевать законами природы, да мало ли чего человек не может, но ведь это не расценивается как зло). И вполне последовательны в рамках принятых посылок были те, кто решил: человек по природе добр (последовательны, но

наивны, Кант назвал это «добродушным предположением моралистов от Сенеки до Руссо»²⁵), а зло — лишь результат плохой наследственности, воспитания, неблагоприятной социальной среды, всего чего угодно, но только не свободного волеизъявления самого человека, его субъективной максимы, как бы сказал тот же Кант. Ведь только в случае «свободного произвола» поступок, подчеркнем, любой поступок, в том числе и злой, может быть вменен человеку²⁶.

Мы, таким образом, снова возвращаемся к вопросу о свободе, который, как мы видим, возникает при обсуждении *всех* этических проблем. Это кардинальный вопрос философии в целом, его тем более нельзя обойти при обсуждении экзистенциальных тем. Понятны поэтому заявления экзистенциальных философов о том, что предшествующая философия не оценила должным образом всей значимости проблемы свободы. Свобода задействована в каждом человеческом поступке (без свободы нельзя даже, как сказал один из философов-экзистенциалистов, принять ванну). Но это значит в то же время, что человек несет ответственность за всякий свой поступок, а в итоге и за весь мир. А как же, спросят апологеты научности, обстоит дело с объективными законами общества, как их совместить со свободой? Здесь не место обсуждать природу социальных законов. Укажем лишь на то, что во всех общественных явлениях задействован человек, а стало быть, и неотменяемая его свобода, и позиции социальных субъектов, их свободное волеизъявление (можно сказать — их выбор) в конечном итоге и определяют характер общества и... его «законов» (по большому счету социальные законы — это лишь определенные следствия наших поступков, избранных позиций). В противном случае теряет смысл всякая социальная деятельность — политическая, социальная, экономическая и т.д.

Вышесказанное имеет прямое отношение к обозначенной выше проблеме различения добра и зла. Ясно, что она не может быть решена без ссылок на свободу.

²⁵ Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 21.

²⁶ Там же. С. 26.

Кант в свое время показал, что задача утвердить свободу, понять ее исток и возможность решается только благодаря «превосходному открытию» «двумирности» человека, подвластности его бытия двум мирам — феноменальному и умопостигаемому. Последний и есть исток свободы (равно как и морального закона). Но другой апологет свободы — Сартр отбрасывает все ссылки на умопостигаемое основание свободы. И мы видели, что следствием этого шага стала необъяснимость феномена должного.

Теперь можно отметить и другое следствие: в сартровской концепции, в сущности, нет места для проблемы зла, как, впрочем, и добра. Фактически все, что делает человек, рассматривается вне этого различения. Так же обстоит дело и с истиной: все, что человек выберет, то и будет истиной. Утверждается только, что человек ответствен за все, что сделал или выбрал (в итоге это одно и то же). Ибо нет мерил, по которому мы можем оценивать человеческие деяния (и потому есть истины, но нет Истины). Может статься, что люди выберут фашизм (хотя сам Сартр лично его не принимает), и тогда на время это станет человеческой истиной. Но и списывать последствия такого выбора будет не на кого.

Ясно, что выбор (а это всегда *свободный* выбор) есть то, что невозможно исключить из рассмотрения человеческих деяний. И это последнее, на что мы указываем. Ибо если многое и можно объяснить в поступке того или иного человека, то сам выбор необъясним. Выбор, повторяем, есть последнее, но, добавим, и решающее основание поступка. Возникает вопрос, возможна ли в таком случае оценка выбора? По Сартру — нет, человек в своем свободном выборе неподсуден, нет никакого общего мерил поступков.

В рамках сартровских установок это вполне логично. Так, мерил, или критерием оценки не может быть общество, поскольку экзистенциалистская позиция в силу феноменологической редукции выносит требования общества за скобки. (И это верно. Бердяев эту позицию выражает намного проще: не общество судит человека, а человек — общество). Не может быть основанием оценки и человеческая природа, в которой нет ничего предзаданного (человек, по Сартру, не есть нечто от века данное, он всякий раз изобретается, делается). Социологизм

справедливо отвергается, ибо остается на поверхности, не затрагивая основного — свободы. Но и сартровская позиция, несмотря на всю ее изощренность (и во многих отношениях справедливость), остается, если можно так выразиться, одномерной и недоговоренной. Совсем не в том смысле, что она не отличалась в некую законченную систему (против системы выступает и Бердяев), наподобие, скажем, гегелевской. Речь о другом. Срезание умопостигаемого «этажа» человеческой жизни превращает существование в нескончаемую цепь равно значимых поступков, другими словами, суету «пустой страсти» (так, по Сартру, поведение пьяницы и деятельность лидера народов равнозначны по своему смыслу).

Согласно сартровской концепции, человек движим восполнением «нехватки» своего бытия. Само стремление к исполнению «фундаментального проекта» преследует цель стать единственным и абсолютным автором своего способа существования, т.е. стать неограниченно свободным, свобода — это цель сама по себе, целью свободы является сама свобода. А сама свобода «свободна» от любых ее содержаний. Другими словами, свобода рассматривается вне контекста проблематики добра и зла. То же самое можно сказать и об ответственности, неразрывно сопряженной со свободой. Человек что-то выбрал, т.е. совершил акт свободы, и этот выбор неподсуден, только последствия есть то, за что человек ответствен, но ответственность не критерий и не оценка. Любая ценность, являющаяся результатом выбора, ценна и оправдана в силу самого выбора. Нет критерия оценки различных ценностей.

Сартр прав в одном (и этим фактически обуславливается его позиция): экзистенциальная позиция не затрагивается никакими, идущими извне оценками. Все идущее извне, в первую очередь от общества, есть сфера объектного, отчужденного и потому неаутентичного существования. Неаутентичное не может судить аутентичное.

В этом с ним согласился бы и Бердяев, для которого тема объективации всегда была одной из центральных. Именно сфера объективации искажает истинную перспективу жизни, именно она навязывает человеку неподлинное, обезличенное и несвободное существование. Поэтому философия должна уметь

различать экзистенциальное и объективированное, как должна уметь и защищать первое от посягательств второго (противостоять его «террору».)

Но для Бердяева, в отличие от Сартра, экзистенциальное не есть некая лишь заботящаяся о себе самой свобода. Оно с самого начала несет в себе определенное знание о себе, оно наделено в первую очередь моральным измерением (так, по Канту, свобода отнюдь не предшествует моральному закону, моральный закон есть первое, что от нас требуется выполнять, хотя и свободно). Экзистенциальное – во мне, это самое потаенное и самое личное, но одновременно и нечто, что превосходит меня самого. Экзистенциальное – это умопостигаемое во мне, это то, что есть я сам, но и одновременно нечто, что превосходит меня, то, что больше меня в любой момент жизни и что, в конечном итоге, призывает (а не принуждает!) меня соответствовать этому большему.

Можно, следовательно, сказать, что умопостигаемое не есть нечто извне навязываемое человеку (и отменяющее, как думает Сартр, свободу), а само человеческое бытие в его истинной, или как бы выразился сам Сартр, аутентичной, форме. И человек знает об этой особенности своего бытия и знание этого конституирует человеческое бытие как таковое. Отголоски этого есть и в самой сартровской концепции: человеческое бытие и сознание, как он выражается, даны разом, нельзя говорить, что сначала бытие, а потом сознание. Это можно было бы выразить так: человеческое бытие таково, что оно знает, что оно такое. И потому только, что оно знает, что оно такое, оно и может быть таким, каким оно есть.

В очередной раз мы вправе констатировать: отказ от умопостигаемого измерения человеческой жизни, обусловленное неверной его трактовкой как чего-то внешнего и чуждого человеческому бытию, что и имеет место в сартровской философии, приводит не только к стиранию всей остроты проблемы зла, но фактически к снятию и самого различения добра и зла.

Но можно прибавить и следующее: подрывается и вся значимость и серьезность проблемы свободы, на что претендовал Сартр, подвергая критике (во многом справедливой) предшествующие концепции свободы. Свобода – тяжкое бремя, часто

повторяет Сартр, трудно быть творцом самого себя, как и трудно держать на своих плечах всю тяжесть мира (ведь каждый поступок есть выбор определенного образа мира), потому-то многие от нее отказываются. Но как было отмечено, выбор неподсуден, его единственным основанием является лишь мое желание, да и отвечать не перед кем и не перед чем: морального закона ведь нет. «Тяжкая ноша» оборачивается чередой ничем не обоснованных выборов, да и сама ответственность, в сущности, есть лишь расплата, не предполагающая ни вины (в том случае, например, когда мы уронили по неосторожности чашку), ни судьи, даже внутреннего, в форме, скажем, самооценки, не говоря уже о совести, ибо совесть предполагает все же знание о чем-то, чем нельзя пренебречь (тем же умопостигаемым во мне, моральным законом). У Сартра человеческое бытие начинается как бы с чистого листа. И хотя возникнув, оно знает, *что* оно делает (и поэтому неправомочны никакие ссылки на внешние обстоятельства), но нет никакого основания, почему оно это делает, и нет никакой причины, которая бы «оправдала» человеческий выбор.

Поэтому отдавая должное сартровским изысканиям человеческого бытия и морали, нельзя не констатировать серьезных сбоев как теоретического, так и практического характера, обусловленных непониманием всей многозначности и важности проблемы, которую мы обозначали то как проблему умопостигаемого, то как вопрос двумирности человека, тесно увязывая все это с утверждением обязательного знания человека о самом себе.

Напомним, что вышесказанное касается тезиса о человеке как существе ограниченном и того, как этот тезис сказывается на трактовке проблемы различения добра и зла. Посмотрим теперь, что стоит за пониманием человека как существа греховного.

Считается, и это в большинстве случаев верно, что грех — сугубо религиозное понятие. И он напрямую, во всяком случае в христианстве, увязывается с человеческой свободой, вернее с неправильным употреблением свободы, а точнее — с ее злоупотреблением. Христианский миф о грехопадении говорит о нежелании первых людей жить по божественным законам, о противлении божественной воле и о человеческом своеволии, т.е. о стремлении жить не по божественной, а по своей мерке и воле

(хотя уже тут возникает вопрос — по своей ли? Но оставим пока этот вопрос в стороне). С самого начала существования человека свобода поставлена, таким образом, в центр его бытия. Свободное следование воле Бога у первых людей и затем столь же свободное отпадение от нее — таков исток и смысл христианского мифа (вопрос об искусителе — это, скорее, вопрос об оценке деяния самого искусителя, чем об оправдании людей или смягчении их вины. Кроме того, свобода была и у павшего ангела. Так что мы опять возвращаемся к свободе, как началу начал и точке отсчета при постановке вопроса о человеке). Как видим, радикализм в трактовке свободы в христианской религии не меньший, чем в самых смелых философских концепциях. И понятие греха — это то, за что человек несет персональную (а не родовую) ответственность²⁷.

Николай Бердяев поэтому и считал христианство религией свободы, а свою позицию последовательно христианской (и несправедливы те исследователи, которые отказывали ей в таком качестве и даже рассматривали его трактовку свободы как опасный революционаризм).

В христианстве, по Бердяеву, как нигде высоко оценивается человек. Об этом, вопреки расхожему и широко распространенному мнению, говорит и сам миф о грехопадении. Да, человек пал, но он «пал с высоты». Воспоминание об этой высоте, другими словами, знание своей истинной сущности, знание, которое, как мы все время подчеркиваем, и заставляет его совершенствоваться, улучшать мир и творить новое добро. Грех, стало быть, это не только глубокое осознание вины (причем личной), но и понимание того, что наши неблагоприятные действия не есть просто проступки, которые по снисходительству могут быть прощены сердобольными близкими. Они так или

²⁷ Кьеркегор специально рассматривает этот вопрос именно под углом зрения свободы и персональной ответственности. Грех не может оцениваться как некое простое наследие проступка первочеловека. Или Адам есть такой же человек, как и все следующие за ним его потомки, т.е. они образуют один род, и тогда его грех не отличается от наших грехов (поэтому если хочешь понять грех Адама, посмотри на свой собственный), или же Адам не стоит в одном ряду с остальными людьми, и тогда его грех не может иметь к нам никакого отношения.

иначе соотносены с той целостностью, которая не когда-то однажды (во времена Адама) была утрачена, а мы теперь страдаем от последствий этого нарушения, но та, которая нарушается *всякий раз*, когда человек поступает вопреки «райскому» зову божественного совершенства (т.е. вопреки своей же собственной сущности). Целостность, полнота, совершенство, райское состояние — все это наименования безусловного, не отменяемого никем, закона человеческой жизни, т.е. абсолютного. А абсолютное, как сказал Кьеркегор, всегда современно (т.е. оно ни в прошлом, ни в будущем, а *всякий раз сейчас*).

Отсюда — высочайшая ответственность человека (он действительно несет на своих плечах всю тяжесть мира), но и сильнейший стимул и долг самосовершенствования, т.е. стремления к восстановлению целостности и полноты существования. Именно полнота жизни может рассматриваться как истинная цель и нравственный императив, по Бердяеву²⁸. Почему не добро, например?

Потому что представление о добре рождается тогда, когда мир уже вошло зло (в этом смысле можно говорить о коррелятивности добра и зла, но конкретизируя, что это значит, т.е. вводя понятие греха). Различение добра и зла возникло тогда, когда случился распад целостности и произошло умаление полноты («онтологическое повреждение»²⁹, по выражению Бердяева). Добро, стало быть, имеет «плохое происхождение»³⁰, и потому само возникновение добра и зла является «страшной трагедией»³¹. Следовательно, само различение добра и зла — это не первое начало человеческой жизни и не сущностная ее характеристика, а следствие некоего события, а именно распада целостности жизни, т.е. грехопадения. Наше добро, таким образом, «падшее» добро. И потому конечной целью должно быть не добро в его корреляции со злом, что означало бы увековечивание павшего состояния, а *сверхдобро* (и, добавляет Бердяев, красота как символ осуществленной совершенной гармонии³²).

²⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 131.

²⁹ Там же. С. 85.

³⁰ Там же. С. 135.

³¹ Там же. С. 144.

³² Бердяев приводит далее слова Платона: красота — это великолепие добра (Там же. С. 131).

Но это не значит, что надо отказаться от различения добра и зла³³. Бердяев формулирует один из многих отмеченных им парадоксов нравственной жизни: «Плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло...»³⁴. Собственно, сам парадокс есть следствие грехопадения, и вся наша жизнь, в том числе и нравственная, парадоксальна (поэтому понимание парадокса есть понимание человеческого бытия в целом).

Поэтому парадокс не есть некая ошибка ума, которую можно было бы исправить чисто логическим интеллектуальным способом. К этому можно прибавить, что парадокс не есть также некоторый недостаток, сбой естественного течения жизни, исправляемый определенными мерами социального реформирования, системой образования и воспитания или каким-либо иными методами социально-культурной политики. Парадокс лежит в онтологической плоскости, поэтому-то он и не затрагивается никакими «объективированными» средствами и способами решения проблем (т.е. средствами, позаимствованными из «падшей» жизни). Парадокс отсылает нас к самым глубинным основам нашего бытия — к волею и свободе. И если грехопадение (нарушение целостности и полноты) есть результат свободы, то только свободное (и, понятно, сознательное, т.е. прошедшее через покаяние-метанойю) деяние может открыть путь к... К чему? К истинному преобразованию нашего мира. Понятно, что в данном случае, речь может идти только о радикальном изменении греховного мира (а не о его улучшении, как бы ни было оно глубоко и серьезно). Религиозная мысль говорит здесь о *преображении* в отличие от любых, повторяем, форм улучшения социально-культурной жизни.

³³ Нельзя не отметить, что так называемую коррелятивность рассматривают обычно только с одной стороны: если мы уничтожим зло, то мы уничтожим и добро. Интересно было бы посмотреть, возможно ли противоположное утверждение: если мы уничтожим добро, уничтожится ли зло? Во всяком случае добро само по себе не в силах победить зло, победить зло может только сверхдобро. Но разговор о сверхдобре возможен только на религиозной почве. Секулярная мысль остается в рамках двусмысленной, как мы видим, коррелятивности добра и зла.

³⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 48.

Итак, все начинается и кончается свободой. Глубинные основания жизни, к которым только и применимо определение — «духовные», предполагают, не могут не предполагать свободы. Отсюда бердяевское понимание духа: дух есть свобода. Только свершившееся в духе, т.е. в свободе, может иметь отношение к онтологическому акту (преображению мира). Но отсюда же принципиальное значение приобретает качественная определенность духа. Бердяев не раз повторяет: важно — «какого духа человек». Что имеется в виду?

Но сначала отметим еще одно положение в бердяевской концепции свободы, часто критикуемое и отвергаемое теми, кто в целом положительно оценивает его философию. Речь идет о так называемой несотворенной меонической свободе. Позиция Бердяева здесь действительно оригинальна (хотя и не без известного влияния немецкой мистики) и, на первый взгляд, отлична от традиционного христианского учения. Согласно последнему, Бог сотворил человека свободным. Свобода, получается, есть не только божественный дар человеку, она сама есть творение Бога. Позиция Бердяева другая. Свобода не сотворена, она, по его мнению, предшествует творению. Но попытаемся понять основания такого бердяевского утверждения и не будем спешить сталкивать его с устоявшимися (хотя и не прямо догматическими) положениями христианства.

Принимая христианское учение о творении мира из ничего, Бердяев пытается понять смысл этого ничто. Ничто (греческий меон), по его мнению, предшествует творению как нечто бездонное, безосновное и неопределенное, получающее бытие (т.е. определенность) только благодаря божественному акту творения. (Аналогично и человеческий творческий акт есть создание из ничего небывшего ранее.) Но безосновность, абсолютная непредопределенность и есть обозначения свободы. Свобода, по Бердяеву, в этом смысле небытийственна и добытийственна³⁵. Над ней невластен даже Бог (именно за это

³⁵ Здесь необходимо сделать некоторые уточнения относительно употребления термина бытие. В текстах Бердяева в отдельных случаях не указывается различие между бытием предметным и непредметным. Когда Бердяев говорит о том, что свобода — до бытия, то он хочет подчеркнуть, что она отлична от некоторого «нечто», что как-то уже проявилось или во-

в первую очередь критикуют Бердяева некоторые христианские теологи³⁶). Бог лишь дает бытие, творит его из ничего. В каждом творческом акте уже есть свобода, как есть и само ничто, меон. Ничто, как это следует из Бердяева, это хаос, т.е. сама непредзаданность как таковая. Меоническая свобода и есть такая непредзаданность, чистая *потенциальность*. Тем самым Бердяев, радикализуя понятие свободы, повышает, насколько это можно, значимость свободного акта.

Своим положением о несотворенности свободы Бердяев намеревается решить и еще одно затруднение христианства. Если свобода сотворена, то Бог полностью ответствен за зло в созданном Им мире. Только признав свободу несотворенной и добытийной, можно снять с Бога ответственность за зло в нашем мире. Присутствие несотворенной меонической свободы в человеческом бытии окрашивает его в трагические тона. Нельзя уничтожить зла, не уничтожив свободы³⁷. Поэтому дело не ограничивается только злоупотреблением свободой. Свобода в определенном смысле есть рок, постоянно преследующий человека³⁸. Одному человеку не под силу справиться с меонической свободой. Необходима божественная помощь. Благодать и есть та божественная «энергия», которая, не насилуя свободного акта человека, дает ему силы для осуществления подобающего поступка³⁹

³⁵ плотилось (и о чем можно, хотя и с обязательными уточнениями, говорить объектным языком). Но тогда это означает, что свобода не сотворена, она есть «всегда», она до акта творения и она из «меона», еще не проявившегося хаоса, который может быть упорядочен... опять-таки свободным актом. (И таким первым актом и было миротворение.) Так мы оказываемся в круге, который есть не ошибка в рассуждении, а есть свойство экзистенциального (а значит, бытийного) мышления: поскольку бытие не является объектом, а следовательно, не поддается определению, оно может ссылаться только на само себя.

³⁶ Но и в обоих случаях, трактуется ли свобода как сотворенная или несотворенная, остается общим и несомненным одно: Бог не может (и не хочет) уничтожить или ограничить человеческую свободу, ибо в этом случае была бы подорвана сама основа человеческого бытия. К Богу приходят только свободно. И только свободный поступок духовно ценен. Такова природа духовной жизни.

³⁷ Бердяев Н. О назначении человека. С. 42.

³⁸ Там же. С. 38, 44.

³⁹ Поэтому главный вопрос философии свободы, по Бердяеву, не о необходимости и свободе, а о свободе и благодати (Там же. С. 83).

(Бог и человек как бы соработники в борьбе со злом, вернее в борьбе за его преображение. Таков один из мотивов концепции богочеловечества в русской философии, которую Бердяев ставил очень высоко).

Свобода неуничтожима. Она присутствует как в «добром», так и «злом» поступке. Вот почему так существенно важно, как было уже отмечено, «какого духа человек», ибо от направленности духа зависит, во что выльется меоническая свобода. Человек, следовательно, не может выйти из ситуации свободы. Он, и тут уместно выражение Сартра, «осужден быть свободным».

Но в отличие от сартровской, бердяевская концепция предполагает свободу не только как свою «форму» (в кантовском смысле) и условие, но и ее «качественную» характеристику («какой дух»). «Качественность» свободы означает в этом случае подчинение, но свободное, высшему — *божественному* — закону. Божественность закона означает не только его категоричность, но и качественность. Не всякий свободный акт, только потому, что он свободный, равен по своему качеству другому (вспомним призыв ап. Павла различать духов). И именно поэтому бессмысленен всякий анонизм. Бессмысленно всякое действие, не совершенное во имя чего-то⁴⁰. Это не означает, что тем самым в мораль вводится гетерогенность, что она определяется извне, поскольку решающим всегда остается «волевое избрание» (Бердяев), свободный выбор «определяющего основания» (Кант). Другими словами, качественность поступка зависит от того, исходит ли он из «уважения к моральному закону» или же он движим какими-либо другими мотивами (психологической склонностью, выгодой и т.п., но в конечном итоге феноменальными, неморальными соображениями⁴¹). Ссылки

⁴⁰ Бердяев прямо заявляет, что «свободы воли как *liberum arbitrium indifferentiae* не существует» (Там же. С. 81).

⁴¹ В христианской мысли эта ситуация обостряется тем, что основной акцент делается не на эмпирические мотивы (феноменальную сферу), а на духовные побуждения (от Бога они или нет, божественного они происхождения или люциферического). Конечно, многие мотивы, исходящие из феноменального мира, могут быть морально нейтральными. Но они таковы только до той поры, пока их не начинают рассматривать как единственные основания деятельности.

на незнание, неосведомленность, недопонимание такой ситуации серьезными этиками не принимаются в данном случае во внимание как смягчающее или оправдывающее обстоятельство. Все эти в общем-то житейские соображения не имеют значения при оценке морального действия. Здесь позиции Канта и современных экзистенциальных философов совпадают.

Получается, что человек всегда знает, как поступить, и в то же время это знание не оформлено в виде четкого предписания на манер некоторой инструкции (именно в последнем случае была бы введена гетерогенность как внешнее повеление). Это знание всегда упирается в *тайну*, не разрешимую окончательно. Тайна свободы, тайна выбора всегда есть предел высказываний (к такого рода знанию применимо знаменитое определение *docta ignorantia*). «Вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации, о которой возможен лишь символ и миф»⁴². Но символ и миф, не являясь «объективным» знанием, все же говорят о чем-то реальном, и не просто реальном, но о наиболее существенном, о главном: о рае и его потере, о цельности, полноте и гармонии, когда-то нарушенных и потому чаемых и возможных и т.п. Для современного секулярного сознания это представляется не более чем фантазиями и грезами. Но приглядимся еще раз к моральному поступку. Какова его цель, зачем он совершается, во имя чего, наконец?

Всякий нравственный акт исходит по сути из желания утвердить то, чего не достает в действительности, он как бы восполняет отсутствие или нарушение некоторого истинного состояния. Отсюда и ощущение долга как чего-то неотменяемого и категоричного. В противном случае лишается смысла мораль, а все человеческое поведение начинает трактоваться лишь как набор целесообразно-утилитарных действий. Моральное сознание никогда не удовлетворяется наличным состоянием вещей, оно устремлено за него, оно всегда трансцензус и всегда устремлено к «иному», мораль в конечном счете «не от мира сего». Великий моралист Кант недаром охарактеризовал мораль как «ответ на небесный голос», как умопостигаемое *in concreto*⁴³.

⁴² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 38.

⁴³ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 353, 378.

Кантовскую позицию разделяет и Бердяев. Но как и во многом другом, он идет дальше.

Если всякий нравственный поступок (как и любой духовный акт) имеет своим «мотивом» свободное следование феноменальным (умопостижимым, ноуменальным высшим, вечным, божественным) законам, то он тем самым утверждает реальность и правоту «иного» мира, а значит, по Бердяеву, по сути означает *конец* этого мира⁴⁴. Поэтому всякое такое действие *эсхатологично* по своей природе. И этика (как и метафизика) в таком случае не может не быть эсхатологичной. А предшествующие этические учения, не ставившие эсхатологическую проблему, либо не придававшие ей надлежащего значения, не понимали в должной мере и самой морали.

Эсхатологизм рассматривается Бердяевым двояко: как перспектива каждого поступка и как перспектива историческая.

В первом случае мы имеем дело с индивидуальным действием, в котором «завершается» или приводится к конечному смыслу всякий нравственно-духовный акт. Так, «творчество Бетховена должно было бы привести к тому, чтобы весь мир зазвучал, как симфония»⁴⁵. Но значение морального (свободного, творческого и т.п.) поступка не сводится только к этому. По Бердяеву, в каждом таком акте предугадывается «новый мир», т.е. он нацелен не просто на изменение «старого мира», что относилось бы лишь к улучшению феноменального мира, или сферы объективации, и никак, следовательно, не затрагивало бы действительно значимого (сущностного) изменения мира. Речь идет, как выражается Бердяев, о предуготовлении или «упреждении преобразования мира»⁴⁶, ибо только «в актах, исходящих из... ноуменальной сущности», человек и «может изменять этот мир»⁴⁷.

Во втором случае речь идет об эсхатологии применительно к истории. Этот мир объективации, отчуждения, несвободы, деперсонализации, поругания добра и т.п. (где, по образному

⁴⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 254.

⁴⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 252.

⁴⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 277.

выражению Бердяева, «феномен задавил нумен»⁴⁸) должен быть кончен. Нравственное сознание не может смириться с увековечиванием такого мира. «Конец истории есть не только истинна религиозного откровения, но и нравственный постулат экзистенциальной философии»⁴⁹.

Но в обоих случаях (говорим ли мы об отдельном поступке, в котором преодолевается наличный мир и утверждается правда «иного» мира, и мы в какой-то миг становимся причастными вечности, или о конце истории, когда «времени больше не будет») речь у Бердяева идет не об уничтожении нашего мира, а о его *преображении* (термин сугубо религиозный, не принимаемый и не понимаемый секулярной мыслью). «Конец есть событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени»⁵⁰. А раз так, то конец истории обязательно предполагает революцию духа. «Настоящая революция есть конец объективации как этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального»⁵¹. Ложное направление тут — совершенно утопическая попытка построения идеального совершенного общества, т.е. стремление устроиться в феноменальном мире, минуя именно «революцию духа», т.е. «революцию нуменов» и ее экзистенциальную природу.

Бердяев по праву считал себя религиозным (христианским) философом. Саму религию он понимал как выражение экзистенциально-духовного опыта. «Религия — говорит он, — имеет прежде всего экзистенциальный характер, она вкоренена в духе, она есть соприкосновение с первореальностями»⁵². И все вопросы он рассматривал и решал в экзистенциально-духовном ключе. Будучи религиозным философом, он, конечно же, не мог обойти вопрос о Царстве Божием как конечном уповании всякого христианина. Как понятно из вышесказанного, Царство Божие рассматривается им в эсхатологической перспективе в ее двойном значении — индивидуально-личном и универсально-

⁴⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 262.

⁴⁹ Там же. С. 236.

⁵⁰ Там же. С. 285.

⁵¹ Там же. С. 271.

⁵² Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 389.

историческом⁵³. Соединение этих двух аспектов эсхатологии, говорит Бердяев, чрезвычайно трудно. В традиционной теологии утверждается разрешение индивидуальной человеческой судьбы лишь после смерти, в то же время судьба всего человечества и мира разрешается в конце времен. «Между двумя перспективами образуется пустое место». Но моя судьба, утверждает философ, не может быть изолирована от судьбы всего мира, моя личная неудача неизбежно означает неудачу мира, а «мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня»⁵⁴.

Отсюда такая важность исторического времени, возможности в его пределах человеческой активности и ее значимости для вечности. В противном случае мы должны согласиться с «бесприбыльностью» (термин самого Бердяева) исторического процесса, т.е. его фактической бессмысленностью⁵⁵ (вспомним «пустую страсть»), с чем нравственное сознание не может примириться. Но это означает, что истинный эсхатологизм предполагает человеческое творчество, в котором предуготовливается Царство Божие как в отдельном творческом акте, так и в совокупной «прибыльной» деятельности всего человечества. И если в земном плане невозможно осуществление совершенного общества, как невозможно и уничтожение (в физическом смысле) земного бытия (и то и другое есть иллюзия и утопия, ибо нельзя устроиться в этом мире, не основываясь на требованиях «иного»), то, строго говоря, по Бердяеву, «единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье»⁵⁶, которое создается уже здесь в каждом свободном творческом, бытийно-экзистенциальном акте (ибо только в нем человек соприкасается с животворящими «первореальностями» и так осуществляется выход за пределы этого мира и утверждается «иной», преображенный).

Так в единое целое увязывается духовное, экзистенциальное, свободное, творческое, эсхатологическое, религиозное. Все это по сути одно, но рассматриваемое с различных точек зрения. Эти результаты бердяевского анализа трудно переоценить.

⁵³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 277.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 243.

⁵⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 271.

Они имеют огромное значение как в общетеоретическом плане, так и для более углубленной и корректной трактовки значимости христианского учения (и вообще духовного опыта) для философского исследования.

Эсхатологическая перспектива дает возможность не только понять конечный смысл нравственной жизни (что, впрочем, верно и для человеческой деятельности в целом), но и открывает возможность заглянуть «по ту сторону» нашего мира. Что дает такая возможность? Эсхатология, говорит Бердяев, отбрасывает обратный свет⁵⁷ на те вопросы, которыми занимается философия и этика. Другими словами, выяснив смысл (эсхатологический в данном случае) морали, следует под этим углом зрения еще раз попытаться оценить многие, казалось бы уже незыблемые, постулаты этики. О некоторых мы уже упоминали. В частности, о краеугольном значении разграничения добра и зла и коррелятивности этих понятий.

Несмотря на необходимость различения добра и зла, само это различие, как мы видели, «плохого» происхождения, оно связано со специфическим дуализмом человеческого бытия. Всякий моральный акт (как то: выполнение долга, самосовершенствование, выдвижение идеала и т.п.) есть по сути стремление восстановить нарушенную целостность человеческой жизни. Наше посюстороннее добро не может быть конечной целью, высшим оправданием может выступать только нечто, стоящее «по ту сторону» нашего добра (и соответственно нашего разграничения добра и зла). Бердяев называет это «сверхдоброе», т.е. таким положением вещей, когда будет преодолено наше, «плохое» по своему истоку и генезису, добро (а также соответствующее ему понимание добра и зла), а следовательно, исчезнет и сама пресловутая коррелятивность добра и зла. Это означает, что «сверхдоброе» не будет соответствовать зло (и даже некое сверхзло), но будет утверждаться все же высшая положительная ценность. В обозначение этой ценности — сверхдобра — входит «добро», но потому только, что в земном добре смутно угадывается нечто истинное (наше истинное бытие) как высший смысл наших упований.

⁵⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

Итак, прорыв «по ту сторону» добра и зла не означает уничтожения морали как таковой (ибо действительно различение добра и зла является ее основой), а есть попытка посмотреть в «обратном» свете, отбрасываемом эсхатологией, не только на генезис добра и зла, но и на исход этого различения. Для Бердяева в этом смысле евангельская мораль (основанная не на законе и фиксированной норме, а на милости, любви, творении нового добра и т.п.) есть не просто более высокая по сравнению со светской моралью (хотя вопрос, есть ли это мораль⁵⁸), уже и не мораль в привычном, нормативистском, смысле. Ее перспективы и более высокие и более широкие, открывающие гораздо большие возможности для углубления как морального сознания, так и этической мысли. Она отваживается на постановку тем, о которых традиционная этика не имеет ни потребности, ни возможности говорить. Речь идет о т.н. «последних вещах».

Под «последними вещами» Бердяев понимает высшую метафизическую озабоченность человека конечным смыслом своей жизни, смертью и бессмертием, высшим воплощением своих упований и отпадением от своего назначения, т.е. раем и адом, если говорить на языке мифа, или всем тем, что прорывается «по ту сторону» нашей эмпирической жизни, если использовать более нейтральную философскую, но столь же символично-метафорическую, терминологию (и в том и в другом случае это будет непредметный и необъективирующий язык). Все это темы эсхатологической этики, темы, которые, по Бердяеву, практически не ставились в предшествующей философии.

⁵⁸ В строгом смысле слова светской морали по сути не существует, мораль — одна, и она религиозного происхождения. Светская культура не предложила ни одной сколько-нибудь новой нравственной максимы (строго говоря, создать моральную норму вообще нельзя. Можно создавать «новое» добро, как выражается Бердяев, но это всегда будет экзистенциально-индивидуальное творчество, не связанное с предложением «новых скрижалей»). О светской морали можно в какой-то мере условно говорить лишь как о сложившихся в том или ином обществе нравах, стереотипах, навыках, распространенных оценках и т.д., т.е. о социальной морали, действительно отражающей социальное бытие, но никак не имеющей автономного нравственного источника. К тому же сами обычаи всегда подлежат более «высокому» суду морали как таковой (показательный пример тут отношение к дуэли).

фии морали (за исключением отдельных случаев, например в древнегреческой мысли, а если и ставились, то спорадически и, как правило, не глубоко). Между тем «последние вещи» и есть заключительная («завершительная» по Бердяеву) часть этики. И одна из причин этой специфической незавершенности — недопонимание экзистенциальной проблематики и вытекающая отсюда неадекватная трактовка бытия человека, его свободы, духовного, личностного, творческого характера существования.

Разговор о «последних вещах», стало быть, должен вестись на экзистенциальном (духовном) уровне. Так смерть, а соответственно, и бессмертие, рассматривается не как биологическое явление, а как событие духовное, что только и дает возможность поставить и обнажить вопрос о смысле жизни. Смерть, даже взятая в биологическом смысле, отсылает нас к вопросу о том, почему жизнь заканчивается и почему люди, несмотря ни на что, хотят бессмертия. Какого бессмертия? Биологическая бесконечность жизни (а это по сути есть дурная бесконечность) делает ее бессмысленной, ибо как бы закрепляет и увековечивает ее дление, ничего не меняя в ней существенно. С другой стороны, смерть переживается как нечто нежелательное, как зло. Все это делает смерть «таинственным фактом»⁵⁹ нашей жизни и подвигает человека к пониманию конца как некоего (эсхатологического) завершения, за которым может и должно что-то открываться, некое «иное» существование. Смерть, пишет Бердяев, есть не только тленность (а значит, и бессмысленность также) нашей жизни, но и «знак, идущий из глубины, указующий на существование высшего смысла жизни»⁶⁰.

Смысл, таким образом, не находится в пределах временно-го существования, он вне него, в вечности. Жизнь с этой точки зрения «есть непрерывное умирание, изживание конца во всем, постоянный суд вечности над временем»⁶¹. В «высочайших своих достижениях этика есть в большей степени этика смерти, чем этика жизни», и потому можно сказать, что «смысл нравствен-

⁵⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 216.

⁶⁰ Там же. С. 217.

⁶¹ Там же. С. 218–219.

ного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы поставить человека на высоту восприятия смерти, привести его к должному отношению к смерти». Роль философии здесь велика. Бердяев согласен с Платоном в том, что философия есть упражнение в смерти, беда только в том, что философия сама по себе не знает, «как нужно умереть и как победить смерть»⁶². Ответ, по его глубокому убеждению, дает христианство.

Время и вечность, мир расколотый и мир вневременный разделены бездной. Ее нельзя преодолеть неким поступательным восхождением к «вершине». Тут возможен лишь скачок, переход в иное состояние. С христианской точки зрения победить смерть (как и зло вообще) можно только на путях *преображения* мира, *теозиса*, обожения. Но это дело не просто человеческое, а богочеловеческое. И только в этом случае действительно «кончается» и завершается мир. Так у Бердяева философия органично сочленяется с теологией, можно даже сказать, перефразируя его самого, что теология в известном отношении есть «завершительная часть» философии (во всяком случае здесь показывается возможность и действенность философии *религиозной*).

Для эсхатологического сознания конец как завершение исторического процесса означает в конечном счете возвращение к утерянному райскому состоянию. Однако это не есть простое восстановление того рая, который был до грехопадения. История, коротко говоря, была не лишней. В ней не просто не угас богоподобный образ человека, но и была своя «прибыль». Главное, чем можно измерять значимость истории, состоит в том, что была испытана человеческая свобода. Да и высший смысл грехопадения, состоит, по Бердяеву, именно в испытании свободы. В своем историческом бытии, в живом опыте, человек опробовал, что дает свобода, какие последствия из нее вытекают, как человеческое действие соединяется с божественным, в чем «качественность» свободы, как она сочленяется с истиной, каково назначение человека и т.п. вопросы (которыми и занята по преимуществу экзистенциальная философия и которые, по убеждению философа, только с ее позиции можно адекватно ставить, и

⁶² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 217.

как следствие появляется возможность получать адекватные же на них ответы. Поэтому «экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия...»⁶³).

Бердяеву важно подчеркнуть, что рай, к которому стремится человек после грехопадения, не тождествен раю до грехопадения. В него войдут все творческие достижения истории, ибо всякий духовный, свободный акт есть творчество, он инициируется вечностью и «работает» на вечность. Всякий творческий акт есть, по Бердяеву, прорыв вечности во временной мир. И если бы все человеческие деяния были творческими, то это означало бы наступление такого состояния, при котором, и тут Бердяев использует евангельское выражение, «времени больше не будет». Рай поэтому вовсе не есть бездеятельное состояние. И если творчество свидетельствует о божественной по сути способности человека, то оно не может там не продолжиться, но и, как предполагается, только и раскроется по-настоящему⁶⁴.

Имеет ли отношение все сказанное Бердяевым о рае к теперешней жизни, не есть ли это лишь перепевы того, что называется идеалом, а даже, может быть, просто красивой мечтой, относительно которой вопрос об их осуществимости просто не ставится? Конечно, и в таком своем качестве и идеалы и мечты небесполезны. Само сравнение с ними реального положения вещей заставляет людей критически относиться к своей жизни. Но и мечта, и идеал в конечном счете остаются в пределах феноменального мира, стремление их осуществить ограничены рамками социального реформирования и социальной этики. Бердяев же стремится вести разговор на уровне экзистенциально-духовном, умопостигаемом, ноуменальном, а следовательно...сверхсоциальном и, как это ни странно звучит, сверхморальном.

⁶³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 208.

⁶⁴ Попутно следует сказать и еще об одном недоразумении, бытующем как среди атеистов, так иногда и среди самих христиан. Райское состояние толкуется как покой, причем покой скучный, где нет жизни с ее движениями страстей, борьбой, эмоциями, интересами и т.п. Для атеиста это основание отбросить вообще все разговоры о рае как о чем-то, чего человек никогда не захочет. Для верующего это опасение утратить свое конкретное своеобразие. Экзистенциальная философия показывает, что опасения эти не оправданы: в райском состоянии отмирают «феноменальные качества» (в том числе и психофизические) и уступают место конкретно-личностным, экзистенциальным, творческим и свободным.

Для Бердяева евангельская мораль, как говорилось выше, уже не мораль в привычном смысле слова. Для нее различие добра и зла, сколь бы ни было оно важно, не является решающим. Цель ее — сверхдобро, или, если переходить на христианский язык, Царство Божие, а оно — «не от мира сего». «Ищите прежде всего Царства Божиего, и остальное приложится вам». Этот призыв Христа, по Бердяеву, произвел поистине революционное изменение в нравственном сознании.

«Неотмирность» евангельской морали приводит ее в конфронтацию с миром. «Произошла самая радикальная переоценка ценностей, какую только знает мир. Все делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир»⁶⁵. Так мир принужден не только отказаться от зла, но и пересмотреть свое понимание добра (вспомним, что эпиграфом к работе Бердяева являются слова Н.Гоголя: «Грусть от того, что не видишь добра в добре»). В «нашем» добре слишком много от злого: суд вместо милости, оправдание себя и суровое осуждение других, мстительное стремление обязательного наказания злых, оттеснение их в другой мир, наконец, идея ада как вечных мук. Для мира остаются непонятными и считаются неисполнимыми такие важные для христианства призывы, как — не противься злу насильем, любите врагов ваших, не заботьтесь о дне завтрашнем, оставьте отца и мать и следуйте за мной и т.п. А заповеди блаженства, прямо противоположные миру: блаженны нищие духом, кроткие, плачущие, милостивые, гонимые за правду, чистые сердцем? Все эти «добродетели» почти не вписываются в мирские представления. Что же говорить о том, что «мытари и блудницы первыми войдут в Царство Божие» и что «последние станут первыми»? («Никогда никакая этика, — замечает по этому поводу Бердяев, — не становилась на сторону мытарей и блудниц, грешных и неправедных»⁶⁶.)

Христианство принесло с собой совершенно иное отношение к злу и злым. Станется не задача уничтожения зла и злых, ибо это неприемлемо с нравственной точки зрения, а задача их преображения. Одновременно и добро должно «распясть себя»⁶⁷,

⁶⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 115–116.

⁶⁶ Там же. С. 107.

⁶⁷ Там же. С. 248.

сводя тем самым на нет последствия своего «дурного происхождения», и стать «не от мира сего», сверхдоброе. Этого не может сделать закон и любая нормативистская этика. Это вообще не в человеческих силах. Это возможно лишь при действии благодати (вспомним опять-таки, что христианская этика есть этика богочеловеческая, теоандрическая, т.е. соединяющая в себе человеческую свободу и божественную благодать). Сверхдобро (добро потустороннее, райское) – «не оценивающее и не судящее, а изливающее свет»⁶⁸, добро благодатной силы.

Поскольку евангельская мораль, по Бердяеву, есть мораль свободы и благодатной силы, она и в состоянии прервать нить, соединяющую человека с его прошлым (кармой), искупить грехи. А это значит, что «Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души»⁶⁹.

Дохристианская и нехристианская этика только судила, она, по слову Бердяева, знала «только чистилище»⁷⁰, но не знала рая. Это значит, что ее нормы, законы, ее добро были бесильны победить зло, она не выводила человека за пределы земного феноменального мира, не имела верной мотивации и перспективы. Она, иными словами, оставалась (за редкими исключениями) почти всецело посюсторонней. Этика «по ту сторону» предполагает не отказ от посюсторонней морали, а ее радикальную переоценку, конкретные примеры которой приводились выше. Эта переоценка необходима в силу самой логики и природы нравственного сознания. Бердяевскую позицию можно поэтому в целом охарактеризовать следующим образом: христианская мораль есть «завершительная часть» нравственного развития человека.

⁶⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

⁶⁹ Там же. С. 116.

⁷⁰ Там же. С. 250.

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

О.П. Зубец

Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали¹

То, что не является рабским,
непроизносимо.

Батай

В философско-этической и историко-культурологической литературе вполне очевидно присутствует понятие «аристократической морали», являющееся предметом обсуждения, главным образом, в контексте описания различных ценностных систем. Благодаря Ф.Ницше (и в некоторой степени О.Шпенглеру, чьи идеи о двух сословиях не породили соизмеримую с ницшевской идейную волну) понятие аристократической морали стало не описательным, а теоретическим понятием, необходимым для раскрытия как содержательных, так и функциональных — причем сущностных — процессов нравственности. Тем не менее исследование аристократической морали приводит к вопросу о том, насколько описываемое явление может быть отнесено именно к сфере морали, и далее — в случае отрицательного ответа, — в чем ценностная ограниченность применяемого в данном случае понимания морали (ибо за каждым теоретическим определением в области этики скрывается некоторая конкретная историческая ценностная подоплека). Данная статья посвящена рассмотрению не аристократической морали, а скорее — аристократического в морали, т.е. такому расширенному пониманию последней, которое бы включало в себя аристократизм во всей его функциональной и содержательной полноте, в частности — с аристократическим исключением взаимности и равенства (известных в качестве фундаментальных оснований морали).

¹ Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 05-03-03434а.

В одном из обширных исследований взаимности она определяется через понятие благодарности, которое отчленяет взаимность (*reciprocity*) от других форм обмена². Но следует отметить, что сама благодарность в качестве своей предпосылки имеет наличие взаимности отношений, причем такой взаимности, которая предполагает некоторую степень равенства, нахождения приблизительно на одном уровне. Между Богом и его творением существует взаимность, но нет одноуровневости, а потому благодарность творения к Творцу не сопровождается благодарностью Творца по отношению к творению — ибо это было бы некоторой патологической благодарностью к самому себе. Можно допустить следующее возражение: речь изначально идет о человеческих отношениях — о субъектах, уравненных своей человеческой природой — и о фундаментальных основаниях человеческого сообщества. Тогда следует задаться вопросом — нет ли в этих основаниях того, что можно было бы определить как принципиальную неуравненность (не в смысле разнобразия человеческих лиц и характеров) людей: нет ли в системе их отношений таких, которые бы были именно в первую очередь и принципиально неравными, невзаимными.

Допущение сосуществования (в разных, в том числе и не гармоничных формах) в одном явлении исключительно противоположных оснований и проявлений обнаруживается через двойственность смыслов, существенных для данного явления понятий. Эта двойственность может обнаруживаться как в противоречивости обыденного употребления или в столкновении ценностных суждений, так и в теоретических дискуссиях. К такого рода двойственным понятиям мы отнесли ранее гордость. К ним же относится и Дар.

Щедрость и дарение являются центральными ценностными понятиями аристократизма, который одновременно может восприниматься и как нечто исключительно внеморальное, и в то же время — как позитивный идеал. Правда, внеморальным он представляется нововременному этику, оперирующему

² Вот это определение: взаимность — это «обмен, осознаваемый как осуществление благодарственных, ответных добровольных действий» (*Gill Ch., Postlethwaite N., Seaford R. (eds). Reciprocity in Ancient Greece. Oxford, 1998. P. 20.*

(пусть даже и вынужденно) исключительно понятиями, рожденными в ином ценностном тигле (мещанства, склонного к уму рабства у Ницше, священничества у О.Шпенглера³), а позитивным он представляется вне этого контекста, а потому, соответственно, и лишенным понятийности, немым.

Двойственность смыслов, обнаруживаемая в представлении о дарении, есть не результат разных исследовательских подходов, а проявление раздвоенности самого субъекта дара, если рассматривать его в качестве субъекта ценностного сознания. Это проявление столкновения периферийного и центрального в ценностном сознании. Если в периферийности взаимность действительно является фундаментальным принципом не просто отношений с миром, но и обнаружения себя в нем, то в центральности взаимность обнаруживается не просто как нечто вторичное, но как принципиально невозможное: взаимность, тем более взаимность как воспроизведение равенства Меня и Другого, возможна здесь не более, чем в отношениях Всего и Ничто, Творца и Творения. Разве существует моральное вне исключительности моего присутствия? Для аристократического сознания — нет.

Известно, что дарение является фундаментальным для аристократизма в качестве способа выстраивания социальных отношений в античности и Средневековье, с одной стороны, а с другой — подаренность служит главным основанием аристократически ценного в противовес приобретаемому каким-либо иным образом — в результате труда, в первую очередь. То есть подлинно ценным может быть лишь подаренное, в первую очередь — самим рождением и принадлежностью к роду и родовой истории. В этом смысле охотничий трофей и турнирный приз есть также своего рода дары, которых может и не быть — и охота и турнир не утратят при этом своего смысла — в отличие от труда, который обесмысливается, самоуничтожается при отсутствии продукта. Трофей есть лишь дар самому себе, неотчуждаемый от дарителя, — но никак не продукт труда, отчуждаемый от деятеля.

³ Так у О.Шпенглера: «Знать живет в мире фактов, священник — в мире истин; первая — знаток, второй — познаватель, одна — деятель, другой — мыслитель» (*Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 2. М., 1998. С. 349).

Исторически дар, описанный Марселем Моссом в качестве целостного (тотального) социального явления первобытного общества, утрачивая свою целостность и синкретичную полноту, становится в Средневековье одним из доминирующих типов аристократического отношения к миру. В сознании Нового времени он превращается в полуэтикетную форму повседневных отношений, с одной стороны, а с другой — посредством христианской терминологии — становится некоей всеобщей характеристикой отношения Мира—Бога к человеку, которому по природе или по божеской благодати даровано — что ставит перед ним нелегкую задачу отнестись к данному дарению должным образом. Философия в своем интересе к дару прошла путь от нравственных поучений и рекомендаций к попыткам построить этику на основе этого понятия (таковы, например, попытки Сартра и Деррида). Иными словами, у данной темы есть история, есть философское внимание, есть банальная представленность в повседневном опыте — в общем, есть многое для того, чтобы обратиться к ней с намерением выявить скрытую полярность ценностных смыслов, заложенных в понятии Дара.

Согласно известному антропологу Марселю Моссу (чья работа «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах»⁴ породила почти вековую дискуссию), в первобытных обществах существуют материальные и моральные (оставим в данном случае в стороне вопрос о неразвитости, несформированности морали — просто сам Мосс использует данное слово) отношения, сочетающие в себе бескорыстность и обязательность. Заметим мимоходом, что подобное сочетание есть наиболее простое и очевидное, т.к. наличие корысти, интереса уводит обязательность на задний план, деактуализирует ее. Подобные отношения наиболее ярко выражены в таком явлении, как потлач: системе взаимообмена дарами (порой связанного с буйством, излишествами, антагонизмами). Первобытное сообщество основано на взаимодействии людей, в том числе на их взаимопомощи, которая рассматривается как своего рода получение в долг и оплата его. Иными словами, включенность

⁴ Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

в общественную жизнь воплощается в совокупности возможностей и обязанностей. Потлач несет в себе зародыши всего ценностно-нормативного многообразия социальной жизни: он является религиозным, мифологическим и шаманистским, экономическим, социально-морфологическим, эстетическим, юридическим феноменом. В нем — через слияние обязанностей давать, получать и возмещать — укореняется императивность, причем императивность, связанная с практикой и идеей обмена. Конечно, антропологи различают экономический обмен и символический обмен⁵, но сама идея взаимобмена в обоих случаях является фундаментальной. (Хотя М.Энафф и замечает, что дарение лежит в основе «без-ценного»: красоты, таланта и т.п. — т.е. предельно ценного и одновременно не имеющего обменной ценности.)

В потлаче Мосс обнаруживает зарождение двух явлений и понятий — кредита, рассрочки и понятия чести: важнейших для экономических и моральных отношений. Существование в мире сделанных подарков и ответных подарков становится, на его взгляд, исходным в ценностно-нормативной истории человечества.

В отношениях дарения воспроизводятся представления о времени — о возможности развести во времени разные, хотя и предполагающие друг друга, моменты человеческих взаимоотношений, идет ли речь об обмене вещами или помощью. Отношения между людьми, таким образом, развиваются в качестве не только непосредственных, но и опосредованных временем (которое может выходить за пределы длительности человеческой жизни), в экономической терминологии — кредитных. Посредством дара время становится условием человеческой взаимности. (Но именно устранение времени посредством дара станет сущностной особенностью последнего в рассмотрении Ж.Деррида).

Те формы, в которых в отношении дарения включаются представления о чести, заслуживают особенного внимания — с ними связано дарение в качестве разрушения, а разрушение —

⁵ См., например, интервью Марсея Энаффа // <http://www.acapod.ru/562.html>

в качестве формы овладения миром и людьми. В некоторых видах потлача от человека требуется истратить все, что у него есть, и ничего не оставлять себе. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Владения теряют в потлаче, как теряют на войне, в игре, на скачках, в борьбе. В ряде случаев их даже не дарят и возмещают, а просто разрушают, не стремясь создавать даже видимость желания получить что-либо обратно. Сжигают целые ящики рыбьего жира (candlefish) или китового жира, сжигают дома и огромное множество одеял, разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоемы, чтобы подавить, унижить соперника. Таким образом обеспечивают продвижение по социальной лестнице не только самого себя, но также и своей семьи. Объектом презрения становятся те, кто печется о собственной прибыли, непосредственной выгоде — интересно, что их называют, наряду с другими нелюбимыми прозвищами, «малыми вождями». Быть малым человеком — значит выпасть из великой системы взаимодействия человеческих родов. Впоследствии у целого ряда мыслителей (у Конфуция, Аристотеля) малый человек будет противостоять аристократическому идеалу.

Понятие чести, по Моссу, способно производить настоящие опустошения. О вожде говорится, что он «проглотил племена», которым он раздал свои богатства; его «тошнит от ответственности» и т.д. Дарение, часто неотличимое от разрушения, выступает здесь как особый способ присвоения мира, и вовсе не через потребление или использование его — как это происходит у малого человека, жадно поедающего пищу на празднике, тогда как знатный отстраняется от нее. Знатному человеку от мира ничего не нужно — лишь он сам может дать ему: так уже в потлаче намечается особое выделение дарующего и через дар овладевающего миром. В чем основания этого овладения?

Дарение выступает как акт своеобразного устранения вещественности мира, его утилитарных смыслов, его рыночных оценок. Вещественное выражение дара вторично его символическому, его связи с личностью дарующего. Связь эта совершенно иного рода, чем связь человека с продуктом его труда, в котором личность изничтожается, деиндивидуализируется, даже если речь идет о творческом труде интеллектуала, который

выставляет свое творение на всеобщую оценку, понимание, интерпретацию и т.п. Дар может нести на себе печать активности дарующего, а может быть совершенно случайным предметом. То есть связь дара с дарующим иная — она непосредственно коренится в самом акте дарения и она не опосредована вещественными качествами дара. Подобно тому, как неотчуждаемо символическое проявление героического, неотчуждаем трофей на стене замка или поедаемый за трапезой олень (в отличие от сопутствующего ему хлеба), также неотчуждаем и подарок, смысл и ценность которого заключается лишь в подаренности, а не в утилитарной предметности. В этом смысле тайна дара, его смысл заключается не в веществе подарка. Неотчуждаемость и деструкция вещественности выступают единым основанием дарения.

Дар — понятие, обостряющее противостояние ценностных систем аристократизма и мещанства: для одной — лишь дарованное (родовая история, генеалогическое древо, земли, замки) имеет подлинное значение и лишь дарованное определяет ценность личности (даже как бы личные заслуги есть лишь дар рода), для другой — подлинной значимостью обладает лишь приобретенное, созданное собственными усилиями. Гениальность — нечто данное, подаренное ни за что. С ней не слишком успешно соперничает идея удачного распоряжения собственным талантом. Но разве дар дается для чего-то? Если дар накладывает обязательства — то какова их природа? Является ли это обязательство ответного и соразмерного или превосходящего дара, подобного потлачу? Или это обязательство быть гордым по праву? Или сам феномен дарения заключается в игнорировании, устранении точки зрения, взгляда принимающего дар? Тогда дарение есть лишь проецирование Я в никуда или в мир, который является лишь тем же миром Я?

Очевидно, что само использование дара принявшим его не имеет отношения к сущности дарения. Возможное уничтожение его никак не противоречит ситуации дарения, не обесмысливает ее. Возможно и совместное уничтожение — съедание, сжигание — подаренного. Это нечто, выходящее за рамки дара. Точнее — уничтожение дара принимающим его находится вне самой ситуации дарения, в то время как для дарящего разрушение, уничтожение есть качество самого дарения.

Очевидным является принципиальное неравенство участников дарения, т.е. дарящий и принимающий совершенно несоизмеримы в ценностном отношении — второго вообще может не быть, он может быть никак не явленным виртуально, воображаемым, не явившимся и т.д. Дар — это деяние дарящего, обращенное в никуда, проявление права человека на избыток, на неутилитарность, на абсолютное отторжение, тождественное присвоению мира.

Иными словами, уже в первобытном обществе, в синкретичном дарении воплощается некая двойственность. С одной стороны, речь идет о заложенном в нем взаимоотношении дарящего и дарящего, о взаимности и взаимосвязи обязанности дарить и обязанности принимать дар с последующим долгом возвратного, ответного дара. Но, с другой стороны, в дарении обнаруживается фундаментальное ценностное игнорирование, устранение как самого дара в его предметности, так и принимающего его. Данная амбивалентность, принадлежность дара как бы двум мирам — миру взаимности и обмена и миру единственности и отсутствия взаимности и цепи обмена — становится предметом дискуссии как в антропологической, так и в философской литературе. Допущение аристократического в морали предполагает отдельное обращение к идеям устранения взаимности в даре.

Сартр: Дар — присвоение через разрушение

Ж.-П.Сартр неоднократно обращался к понятиям дара и щедрости, связывая с ними возможность построения экзистенциальной этики, но каждый раз приходил к разочарованию, вновь и вновь обнаруживая в дарении постоянную амбивалентность, двусмысленность и ценностную нестабильность — сочетание щедрости и агрессивности, созидания и разрушения. Впрочем, еще одной причиной отказа от дара в качестве основания этики была связь дарения с избытком, относительным изобилием, что не соответствовало сартровскому замыслу, основывавшемуся на понятии скудости, нехватки как фундаментального феномена человеческого существования, и на рассмотрении человеческого выбора как осуществляемого в «поле скудости».

В «Критике диалектического разума» он определяет дар как некую материальную жертву, цель которой поставить абсолютного Другого в положение обязанности. Хотя в другой работе дарение выступает как необходимая форма существования субъективности — в паре «получать — дарить» и в соответствующих им формах сверхсуществования: познании и любви: «Субъективность получает посредством интеллекта, сверхсуществуя в познании, а отдает, дарует через волю, сверхсуществуя в любви»⁶. Тем не менее, обращаясь к работе Моссэ в «Бытии и ничто», Сартр, в первую очередь, выделяет понимание дара как формы разрушения, связывающей Другого. Интересно его небольшое размышление о разрушении как присвоении: «Объект является моим, так как именно я его использую; мое изнашивание есть обратная сторона моей жизни»⁷. Он приводит пример с человеком, считавшим элегантным носить немного поношенную одежду: новое ужасало его, ибо было ничье. Действительно, новое, еще не несущее на себе тех следов разрушения, которые мы привносим в мир, обозначая свое присутствие в нем, является нам как чуждое, нам не принадлежащее. Присваивание мира, включение его в себя выражается в разрушении — в выцарапывании своего имени — через изнашивание, протирание, отпечатывание нашего тела, манеры двигаться и жить, говорить и т.д.⁸. Именно полуразрушенный мир становится нашим. Мы даруем ему себя, разрушая собой. И сами становимся собой, лишь разрушаясь. Дарение-разрушение, в этом смысле, есть именно присвоение мира через внесение в него себя.

Но дарение как уничтожение есть присвоение и в ином смысле — как способ сделать нечто существующим лишь посредством меня. «Отдавая объект, я разрушаю его так же, как и уничтожая. Я подавляю в нем качество быть моим, которое глубоко конституировало его в его бытии; я устранию его из моего

⁶ См. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 242.

⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 596.

⁸ Конечно, пример всегда чреват неуместностью, тем не менее в сноске напомним об аристократическом пристрастии к поношенным пиджакам и старомодным машинам, к вещам, в протертостях и царапинах воплощающих нашу личность.

поля зрения, я конституирую его (по отношению к моему столу, моей комнате) отсутствующим; я буду сохранять у него только призрачное и прозрачное бытие прошлых объектов, поскольку я являюсь тем, посредством кого предметы продолжают почетное существование после их уничтожения. Таким образом, щедрость является прежде всего функцией разрушительной. Страсть к тому, чтобы отдавать, охватывающая в определенные моменты некоторых людей, является прежде всего страстью к разрушению. При установке на одержимость она равнозначна “любви”, сопровождающей разрушение предметов. Но эта страсть к разрушению, лежащая в основе щедрости, есть не что иное, как страсть к обладанию. Во всем том, что я оставляю, что я отдаю, я наслаждаюсь в высшей степени тем, что я дарю; дар является наслаждением острым и кратким, почти сексуальным; отдавать — значит, владея, наслаждаться объектом, который отдаешь, это контакт разрушающе-присваивающий. Но в то же время дар околдовывает того, кому дарят; он обязан его воссоздать, поддерживать в бытии непрерывным созиданием того моего, чего я больше не хочу, чем я только что владел до его уничтожения и что в конечном счете остается только образом. Отдать — значит закобалить. Эта сторона дара нас здесь не интересует, поскольку она касается главным образом наших отношений с другим. Мы хотели бы отметить только, что щедрость не является нередуцируемой; давать — значит присваивать себе через разрушение, используя его, чтобы закобалить другого. Следовательно, щедрость является чувством, структурированным существованием другого, и отмечается предпочтением присвоения через разрушение. Этим самым она ведет нас к ничто еще более, чем к в-себе (речь идет о ничто в-себе, которое, очевидно, является само в-себе, но которое, как ничто, может символизировать бытие, являющееся своим собственным ничто). Если, таким образом, экзистенциальный психоанализ встречает проявление щедрости у субъекта, то он должен найти далее его первоначальный проект и спросить, почему субъект выбрал присвоение через разрушение, а не через созидание. Ответ на этот вопрос откроет первоначальное отношение к бытию, которое конституирует исследуемую личность»⁹.

⁹ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 596–597.

Пытаясь найти начало, объединяющее двоих, Сартр отказывается от дара, предпочитая ему ситуацию, воспроизводимую в боксе — когда единство двоих обеспечивается присутствием третьего, с одной стороны, и постоянной ротацией, когда каждый становится по очереди этим третьим, привносящим всеобщность. Именно этот третий и способен проконтролировать эквивалентность даров (ударов?). (То есть осуществить то, что у Леви-Стросса обеспечивается безличностной и аисторичной структурой.) Ведь постоянное возрастание ответного долга (дара) и приводит к катаклизмам, частично воспроизводимым в потлаче, когда сообщество уже не может справиться с нарастающим валом взаимных обязанностей и долгов. Но, таким образом, Сартр предлагает лишь модель обмена, а не дарения¹⁰.

Впрочем, он вновь возвращается к дару в критической биографии Жана Жене и вновь не может не увидеть в даре отсутствие взаимности — но теперь в этом воплощается позиция абсолютной независимости, средневековая аристократическая устремленность к разрушению собственности (в буржуазном смысле, как основанной на обмене). Для Сартра Жене является воплощением аристократического этоса, в котором художник и преступник воссоединяются в презрении к капитализму и системе обмена. Дар не просто выступает моссовским прародителем обменных отношений, но становится вызовом индивиду системе обмена и всеобщей взаимности, отрицанием другого и мира в качестве соразмерных дарящему. Дар является вызывающим отрицанием мира еще и в силу того, что лишаясь материального, человек демонстрирует и утверждает свое духовное превосходство, свой моральный статус как личности. В этом смысле «проигрывающий выигрывает».

Дар как Яд?

Уже Марсель Мосс замечает, что слово, обозначающее в английском дар (gift), в немецком языке оборачивается ядом (die Gift). Ядовитое самоуничтожение дарения стало предме-

¹⁰ См.: *Smith D.* Between the Devil and the Good Lord: Sartre and the Gift // *Journal: Sartre Studies International.* 2002. Vol. 8. Issue: 1.

том исследования Жака Деррида. Он критически отнесся к общей идее дара у Марселя Мосса, построив собственную концепцию на абсолютной несовместимости дара с отношениями обмена и взаимных обязанностей. В то же время он ставит задачу создания «этики» дара¹¹.

Дар — это яд? Действительно, в этом явлении заложена некая разлагающая, самоуничтожающая сила. Уже самое общее описание дара разоблачает его как саморазрушающее: «Эти условия возможности дара, а именно («кто»-либо «что»-либо «кому»-либо другому дарит) означают одновременно условия невозможности дара. [...] эти условия возможности приводят [produire] к аннулированию, уничтожению, разрушению дара»¹², т.к. дар есть то, что не входит в циркулирующие структуры обмена и экономии, не соответствует эквиваленту: дар — ответный дар. Даже если ответного дара нет, он все равно возникает в виде «символического эквивалента» и порождается цепь взаимобмена, уничтожающую дарение.

Если А дарит нечто (В) некоторому С, то вместо того, что бы лишиться, он приобретает, тогда как С, вместо того, чтобы приобрести, оказывается в долгу. А обретает собственную щедрость, даже если его дарение остается для всех тайной. Кроме того, как замечает Деррида, благодарность невозможна в рамках дара, т.к. она разрушает его, предполагает возможность эквивалента, пусть даже словесного, и превращает дар в спираль экономического взаимобмена. Таким образом, дар сам себя ограничивает. Как преодолеть это закругление, заспираливание дара и сделать его возможным? Деррида предлагает лишить дар какой-либо феноменальности, проявления. Чистый дар — это такой дар, когда дарящий не знает о том, что он дарит, что он есть дарящий, и не гордится собственной щедростью, а принимающий также не знает о подаренном и потому не погружается в долговые узы благодарности. Дар есть радикальное забывание. Это дарение без дара возможно лишь, когда оно осуществляется ниже уровня осознан-

¹¹ Впервые Ж.Деррида обращается к теме дара в работе «Фальшивые деньги. Время дает». Этике дара посвящен текст «Дарить смерть», но эта тема возникает и во многих других работах.

¹² *Derrida J.: Donner le temps 1: La fausse monnaie*. Paris, 1991. P. 22 (Цит. по: Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 137).

ной интенциональности, намерения — в анонимном до-субъектном субстрате, лежащем под поверхностью вещей. Дар вызывает к такому отдаванию, которое не хочет ответной благодарности, никакого обмена, который жаждет забвения самого факта дарения. Но это невозможно: и дар есть лишь иное слово для невозможного, и именно поэтому мы так любим его, помещая его по ту сторону любого желания.

Человек, таким образом, оказывается растянутым между двумя полюсами: дара с одной стороны и экономики, реального взаимообмена, сферы знания, философии, науки, измерений и соизмерений — с другой. Мораль и есть это зависание между двумя полюсами: невозможностью дара — т.е. невозможностью вырваться из спирали взаимности — и возможностью многообразных взаимных отношений. Дар невозможен, но мы дарим, подобно тому как совершаем поступки, обреченные не быть поступками. В морали всегда есть некоторый остаток или, вернее, глубинный слой, невыражаемый в традиционной морально-этической терминологии и в рационально-логических воспроизводствах взаимообменных отношений. Моральный субъект есть именно такой, который не соглашается на сведение себя к рациональным этическим формулировкам. Он всегда допускает в себе способность к невозможному, жажду его, тоску по нему. В даре человек несводим к узаконенному миру помысленных отношений. Даруя, он прерывает цепь взаимности — забывая о даре, он вырывает себя из этой цепи.

Дар соотносится со справедливостью, которая столь же невозможна. Не случайно, аристократ воспринимает себя в качестве основы справедливости, носителя ее, но не стремится осуществлять суд и закон. Так же и его способ отношения с миром есть дарение при категорическом уходе от обменных отношений (например — дарение бытия через наименование: дающий имя совершенно при этом не нуждается в обосновании, объяснении, рациональном рассуждении, ориентированных на обмен — хотя бы и обмен знаниями).

Подобно Сартру Деррида пытается найти след этического в даре (возможно, такое повторяющееся стремление имеет под собой простое ценностное основание — желание построить мораль на бескорыстии). Реконструируя идею французского

философа, Штегмайер пишет: «Дар в этическом смысле был бы тем, что дается другому, при том, что не ожидается ни встречного дара, ни возмрата, никакой взаимности или какой-то иной формы благодарности и признания, ибо в чистом даре даритель забывается, теряется в бесконечном самозабывающем благе. При этом открывается новый парадокс: если дар, которым гордится дающий, осознающий его цену, уже не является более таковым, то дар, который не осознается дающим и который случаен, также не является им»¹³.

Проблема усугубляется еще и тем, что дар дается, как это без устали повторяет Деррида, в тесном игровом пространстве между невозможным и мыслимым и реализуется только как след забвения. Он почитается этически как высокая жертва (сопоставимая с принесением в жертву самого дарителя), и именно как жертва, с одной стороны, в смерти Сократа, с другой — Христа, он утверждается в качестве горизонта европейского этического мышления¹⁴. «Такую жертву, такой дар невозможно требовать от каждого. Традиционная этика обеспокоена тем, чтобы умерить и уменьшить этическое так, чтобы его исполнения можно было требовать как от одного, так, в равной мере, и от другого — словом, от каждого. Отсюда возникли проекты морали, основанные на взаимности. Принципом признания при этом выступает золотое правило: как ты мне, так и я тебе.

И все же мораль, основанная на взаимности, есть утверждение взаимного пользования, предполагающее экономию. Мораль становится тем, чем она не хочет быть по своему собственному разумению, то есть экономической моралью, а этическое становится разновидностью просто логического, которому оно соответствует в своей универсальности. По ту сторону универсальности, взаимности, обмена, экономии, где этическое не принадлежит принципу разума, где оно не имеет границ и меры, где его нельзя оценить и вычислить в его вкладах и затратах, где дающий может израсходовать себя до “абсолютной диссеминации”,

¹³ Штегмайер В. Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова. СПб., 1999. С. 85–86.

¹⁴ См.: Там же.

дар оказывается в высшей степени спорным, ибо он отрывается от блага, которое кажется необходимым основанием этического и разумным масштабом для различия добра и зла¹⁵.

Дарение есть нечто столь исключительное, что не допускает множественности субъектов — единственность выступает для него наиболее адекватной формой. В этой ситуации этическое размышление может пойти по пути исключения дарения из своей сферы (также как и исключения аристократизма) или вульгаризации дарения (и аристократизма). Но это противоречило бы некоторой данности морального сознания, для которого дарение выступает очевидной ценностью. Возможно и иное направление теоретизирования, допускающее устранение взаимности и множественности моральных субъектов, рассматривающее дар как проявление этого скрытого, непроговоренного в понятиях устранения. Попытки построить этику на основе дара — свидетельство этого.

Таким образом, проблема дара заставляет поставить вопрос, является ли мораль, основанная на взаимности — причем взаимности, понимаемой как отношение между людьми, — единственно существующей, или — что для философии было бы корректнее — единственно возможной? Или возможно явление, одновременно относящееся к области морали и не основанное на взаимности, не нуждающееся в ней и не воспроизводящее ее. В сущности, речь идет об обосновании самой возможности аристократической морали. Но можно ли обосновывать ее, исходя из ценностей совершенно и принципиально противостоящей ей системы ценностей? Это звучит абсурдно, но именно это чаще всего и предлагается в качестве всеразрушающего аргумента. Трудность состоит еще и в том, что аристократический способ ценностного бытия никак не предполагает рационального обоснования или аргументации. Он довольствуется наименованием (и присвоением, и освоением через наименование) мира, но не объяснением и обоснованием. Таким образом, оказывается, что поставленная задача внутренне противосто-

¹⁵ Штегмайер В. Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова. СПб., 1999. С. 85–86.

речива — предстоит или обосновывать возможность аристократической морали через апелляцию к некоторым формам аргументации, зародившимся в катастрофически чуждой аристократизму духовной среде, или обнаруживать следы аристократического в антиаристократическом ценностном пространстве, отражающем его через отрицание, с одной стороны, а с другой — всегда сохраняющем более или менее скрытое стремление мещанина — во дворянство, периферии — к центру, и посредством этого стремления также позволяющее обнаруживать нечто существенное для понимания аристократизма.

Преодоление ситуации, описанной Деррида, заложено в несовместимости ценностных миров дарующего и принимающего дар: в мире дарующего нет принимающего дар с его бременем благодарности и ответного дара: Дар обращен в никуда, в неопределимое — для него качественно определенным является лишь сам дарующий. Для принимающего дар приходит ниоткуда, это дар свыше, адекватный и соизмеримый ответ на который принципиально невозможен, но возможно лишь чувство неполноценности от этой невозможности. Дар возможен в прерывности ценностных полей и их непрозрачности друг для друга.

Дар как проявление аристократического в морали

Обращение к аристократизму в контексте данного рассмотрения не означает описания сословия в полноте его исторических обличий. Речь идет об аристократизме как некотором содержательном, функционально своеобразном ценностном явлении, т.е. о явленности его нашему сознанию через содержание ценностей. Это и определяет возможность частично проигнорировать историческую функцию средневекового дарения как формы воспроизводства вассальных отношений, а вести речь о том, как представлен дар внутри аристократического сознания и вне его. При этом обнаруживается принципиальное несовпадение социальной функции дарения, ориентированной на взаимность прав и обязанностей людей, включенных в систему обмена, с невозможностью включить последнюю в ценностный образ дара (о чем и говорит Деррида).

Для аристократизма как ценностного явления не столь важно, что получено или совершено, как то, кем и каким образом. Не столь важна победа, сколь достоинство и мужество. Дар — это именно достойный способ обретения мира и себя, своего места в нем. Дар — то, что противостоит презренной торговле, идее возможности эквивалентного обмена между людьми и вытекающих отсюда обязанностей. Например, в Средние века дарение лежало в основе коллекционирования произведений искусства, когда бескорыстный дар с обеих сторон был связан с возможностью сохранить честь. Возможно замечание, что в реальности за этим скрывался обычный обмен, но для понимания истории ценностей и ценностного смысла события важно лишь то, что именно форма дара считалась единственно достойной. Как пишет один автор в 1621 г. о дарении — оно для тех, кто не хочет быть превзойденным в вежливости, хотя под вежливостью, в данном случае, понимается, скорее, достоинство¹⁶. В том же веке за свой портрет Чарльз I лично подарил Бернини бриллиантовое кольцо. (Это было время рефеодализации в Италии, когда возвышение аристократизма стало формой всеобщей негативной реакции на развитие капитализма.) Как отмечает Женевьева Варвик, кроме обычного перехода некоторой вещи из рук в руки в случае дарения, в этой эстетизированной форме обмена воспроизводится еще нечто нематериальное — престиж, власть, честь. Дар стал своеобразным способом осуществить обмен, отграничив себя от торговца. Не презренный труд последнего, а благородная щедрость позволяла осуществить обмен, приобрести нечто для себя. Конечно, в данном случае, дар выступает своего рода ценностной уловкой, способом присваивать, избегая обменных форм.

Функционально-социологическое видение дара раскрывает его как способ выстраивания человеческих связей, основанных на взаимности¹⁷. В аристократическом сознании дарение дей-

¹⁶ Warwick G. Gift Exchange and Art Collecting: Padre Sebastiano Resta's Drawing Albums // The Art Bulletin. 1997. Vol. 79. Issue: 4. P. 630.

¹⁷ Так, Мария Хейм указывает на выстраивание с помощью дара своеобразных таксономий: если в брахманизме это в первую очередь социальные структуры, то в джайнизме и буддизме речь идет о непосредственных межличностных отношениях. Но в любом случае, через материальное упорядочивание мира посредством дара устанавливаются религиозные, моральные и иные связи (*Heim M. Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dana*. N. Y., 2004. P. 112).

ствительно выступает как форма устройства мира и, одновременно, как основание возникновения всего подлинно ценного — дело не только в «незаработанности» его, но еще и в том, что ценное проистекает из свободного акта дарения и от избытка любого рода, от способности человека незаинтересованно и индивидуально приносить нечто в мир не через опредмечивание себя, не через столь критикуемый Ханной Арендт продукт, а совсем иным способом. Ведь предмет дара может быть чем-то совершенно случайным — мимоходом сорванный цветок. Человек не отчуждает себя в даре, т.к. он не столько отдает, сколько распространяет себя на мир, присваивает его. Но через дар осуществляется такое устройство мира, которое вовсе не предполагает взаимности, но, скорее, исключает ее.

Не только в философии Деррида, но и в этнографической литературе, посвященной дару, используется понятие чистого дара — «pure gift» или свободного «free gift», т.е. такого дара, который не выстраивает социальные отношения и вообще не порождает взаимных отношений¹⁸. (Малиновский сначала использует это понятие, а затем отказывается от него.) Идея чистого дара чаще всего встречается в исследованиях восточных культур. Так, у Джонатана Парри, исследовавшего индийские деревни, дар (dan, dana) приносит принимающему его несчастье, моральное и физическое разложение.

Джеймс Лейдлоу отмечает, что в практике одаривания милостыней в индийской деревне и лингвистически и всеми возможными способами делается все, чтобы скрыть, внутренне подорвать факт дарения. Дающий избегает слова «давать», заменяя его неким подобием слова «наполнять». Самим обращением с даваемой пищей делается все, чтобы дар исчез — т.е. чтобы реализовалась идея Деррида об исчезновении дара — он деперсонализируется, теряя всякую связь с дарующим. В исследуемой Лейдлоу практике принимающий дар освобожден от какой-либо ответной обязанности или благодарности — дарение, таким образом, лишено качества взаимности, взаимообратности. Но (что выпадает из идеи чистоты дара у Деррида)

¹⁸ См.: Laidlaw J. A Free Gift Makes No Friends // J. of the Royal Anthropological Institute. 2000. Vol. 6. Issue: 4. P. 617.

дающий дар, тем не менее, приобретает нечто не вещественное, а связанное с его кармой. Он совершает похвальное деяние, последствия которого могут проявиться в будущей жизни. Но для такого позитивного следствия принципиальное значение имеет именно отсутствие взаимности, ответной благодарности. Иными словами, действие имеет моральный смысл, если оно направлено в никуда, связано с отсутствием какого-либо второго субъекта. Иначе оно превращается в обычное отношение давания-получения, обмена. Впрочем, дар должен совершаться без желания, ибо — совершенно в соответствии с идеей Деррида — любое самоодобрение обесценивает и разрушает дар, является ответом извне.

Возникает вопрос, как вообще тогда возможен дар? Или иначе — не является ли это стремление дара элиминировать из сферы поступков какую-либо взаимность, ответственность — наиболее существенным моментом? Не является ли дар особым способом утверждения собственного неизбывного морального одиночества? Своей способности быть одним и создавать мир вне потребности и возможности оценивать свои действия?

В любом случае, хорошая карма исходит не от принимающего дара — он в этом не участвует.

В чем основа подлинного дара — об этом размышляли в джайнизме, в результате чего была предложена классификация даров, расположенных по мере снижения их ценности, вплоть до того, что последний тип дара является грехом:

- 1) *abhay dan* — дар из бесстрашия (!);
- 2) *supatra dan* — дар достойному¹⁹;
- 3) *anukampa dan* — дар из сострадания;
- 4) *ucit dan* — дар из чувства долга;
- 5) *kirti dan* — дар ради славы²⁰.

Подлинным даром считается дар, совершенный из бесстрашия! Оставив в стороне идею преодоления страха смерти в джайнизме (а у Деррида идет речь о даре смерти!), заметим, что

¹⁹ Если Деррида считает приостановку течения времени необходимым условием чистого дара, то два первых типа в предложенном перечне соответствуют этому условию, т.к. связаны с прерыванием цикла смерти и рождения и противостоят отношениям повседневного обмена.

²⁰ *Ibid.* P. 622.

аристократическое бесстрашие (основа мужества) является чуть ли не онтологическим условием бытия в центре, на вершине, в точке подлинности и свершенности бытия (для Шпенглера аристократизм связан именно с осуществленностью, с бытийственностью). Дарить — значит собственной волей, способностью, деянием прервать цепь человеческих взаимосвязей, остаться наедине с безответным миром, и более того — прервать течение времени: никакой отсроченной благодарности, никакого московского морального кредита. Пьер Бурдьё, не соглашаясь с антирыночным, антипротестанским пониманием дара, вводит понятие символического капитала — как того, что приобретает дарящий. Это, с одной стороны, его статус, а с другой — обязанности должников, получающих дар. Но и он, как и другие сторонники разоблачения дара через выявление в нем экономического интереса, признают тот факт, что иудейская, греческая и римская цивилизации первыми провели четкое различие между услугами и обязательствами, в основе которых лежит отсутствие свободы, — и даром. Двойственность — вот обвинение, вменяемое дару теми, кто рассматривает его с социально-экономической точки зрения. Эта двойственность просматривается уже в античных философских описаниях дарения. В качестве примера можно привести Сенеку с его *De beneficiis*: «Ошибается, кто думает, будто нет ничего легче, чем дарить: это дело чрезвычайно трудное, если распределять со смыслом, а не разбрасывать как придется, повинувшись первому побуждению. Вот человек, которому я обязан, а этому возвращаю долг; этому я приду на помощь, а того пожалею; вот достойный человек, которого надо поддержать, чтобы бедность не сбила его с пути или не задавила совсем; этим я не дам, несмотря на их нужду, потому что если и дам, нужда их не уменьшится; кому-то я сам предложу, кому-то даже буду вносить насильно. В таком деле нельзя допускать небрежности: подарки — лучшее помещение денег. “Как? Неужто ты, философ, даришь для того, чтобы получить доход?” Во всяком случае, для того, чтобы не понести убытки. Подарки следует вкладывать туда, откуда можно ждать возмещения, но не нужно его требовать. Мы помещаем наши благодеяния, как глубоко зарытый клад: без нужды ты не станешь его выкапывать»

вать. Сам дом богатого человека — обширное поле для благотворительной деятельности. Щедрость называется у нас “свободностью” — “liberalitas” — не потому, что должна быть обращена только на свободных, а потому, что ее источник — свободный дух. Кто скажет, что щедрость следует проявлять лишь к одетым в тогу? Природа велит мне приносить пользу людям, независимо от того, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники, отпущенные по закону или по дружбе, — какая разница? Где есть человек, там есть место благодетелю. Так что можно упражняться в щедрости и раздавать деньги, не переступая собственного порога. Щедрость мудреца никогда не обращается на недостойных и подлых, но зато и не иссякает и, встретив достойного, изливается всякий раз, как из рога изобилия» (О блаженной жизни. XXIV, 1–3). С одной стороны, нежелательно дарить недостойному, но с другой — ответ получающего дар безразличен. Значит, недостойность его коренится где-то вне самого дара и, в сущности, безразлична для него.

Двойственность дара очевидна лишь взвизающему на него изнутри периферийной, мешанской морали, для которой равенство и взаимодействие с другим является фундаментом. Самоуничтожение дара, в таком случае, видится как невозможность приближения к центру, как своеобразное ослепление, безнадежность воплощения идеального, разрушающегося во всякой подобной попытке. Дар невозможен как взаимность, поэтому он невозможен вообще, т.к. вне взаимности нет периферийного сознания, нет морали. Но тем не менее дар существует во всей своей двойственности — как способность делать дары, осознавая их невозможность, заворачивая их в красивые обертки, пряча и маскируя их от одариваемого и от самого себя.

Мосс выделяет противоречивую двойственность дара, устанавливающего, с одной стороны, отношения солидарности, а с другой — отношения превосходства, ибо принимающий дар попадает во временную — до возвращения дара — или окончательную зависимость. Но и отношения солидарности и отношения зависимости в ценностном отношении принадлежат периферийному сознанию, выражающему равенство и солидар-

ность людей, равноудаленных от центра, и их взаимозависимость как проявление зависимости их ценностного сознания, самооценки, самоосуществления от других, от успешности судьбы всех форм опредмечивания себя в продуктах деятельности. Для периферийного человека ответный дар является обязательным еще и потому, что он также является формой его объективации, явленности миру. Дар становится основанием оценки человека, частью его портрета, тем, как человек представлен миру, а значит, дар превращается в нечто более значительное, в нечто определяющее²¹. Для аристократического ценностного сознания пространственно развернутый мир не является основанием собственной значимости, а потому дар всегда односторонен и не допускает ответственности. Это своего рода дар самому себе — а в этом случае дар не может быть ответным, невозможна взаимность, так как каждое следующее дарение осуществляется в прежней направленности. Взгляд из центра и есть взгляд дарения — он сам есть дар миру и овладение этим миром, присвоение его. Возможно, в этом заключается сущность дарения, несаморазрушающийся дар оказывается возможным лишь в аристократизме.

В антропологических концепциях предлагается понятие опосредованной (*generalised, indirect*) взаимности (например, у Леви-Стросса), когда цепочка дарений рано или поздно замыкается и человек получает ответный дар. Аналогичная идея воспроизводится в понимании морали, приносящей плоды бескорыстию — но не сразу, а опосредованно, через благоустройство самого человеческого общежития. В данном случае моральный мотив, никак не предполагающий непосредственной выгоды, как бы игнорирующий ее, на самом деле скрывает

²¹ Своеобразным подтверждением этого может служить выделение Морисом Годелье двух типов дара — в первом подаренное возвращается дарителю в том же вещественно эквивалентном виде, что воспроизводит и подтверждает солидарность и равенство, или родство, членов сообщества (таким даром, например, служит женщина). Но второй тип дара в принципе не допускает эквивалентного возврата и устанавливает отношения зависимости и превосходства. Важно, что в этом случае сама вещественность, «объем» подаренного определяет характер устанавливаемых отношений. А дар выступает своего рода продуктом деятельности, товаром.

ет все ту же идею возвращения дара — в форме спасения души, преодоления отчуждения или регулятивного обеспечения человеческого сожителства. Обоснование собственного действия в данном случае лежит в сфере взаимности, хотя и кредитобразной, отсроченной и, с необходимостью, идеальной по форме. Аристократическое дарение есть обращенность в никуда, когда никакой цепи нет, нет возвращения, нет эха. В этом смысле нет и разницы между непосредственным благодарственным даром и отсроченным или отдаленным. Единственное основание его — в самом факте его совершения, что не допускает никаких переосмыслений и переоценок, зависящих от последствий, результатов, хода истории и тому подобного. В этом смысле дар есть деяние, полностью данное, выраженное собой, абсолютное: не нуждающееся ни в чем ином для полноты своего осуществления (например, в адекватном, достойном получателе дара, в соответствии нормам, смысловым контекстам и т.п.) А это и есть та форма, в которой ценность пребывает в архетипе центра. Это и есть то, что у Шпенглера называется аристократическими нравами.

Центральная роль дара и щедрости (как обеспечивающих установление и воспроизводство социальных связей согласно антропологии и истории) в аристократическом сознании вполне понятна и объяснима, т.к. именно первобытный вождь и средневековый владетель замка выстраивают и обеспечивают собой связи внутри некоторого человеческого сообщества. И тем не менее, когда речь идет не о социальной функции, а о представленности в ценностном сознании, дарение становится принципиально иным — оно так же есть форма обустройства мира, но на основе отсутствия взаимности, полной ценностной исключительности дарящего. Без этого субъект аристократизма утратил бы свое центральное место, оказался бы одним из других, связанных сетью отношений дарения и благодарности. Его единственность, воплощающая единственность истории его рода, распалась бы на множественность человеческих историй, сливающихся в безликую историю человечества. Разрыв между социальными функциями и ценностным сознанием, в данном случае, выступает как необходимость, ответ на потребность

остаться в центре, на вершине, в том единственном месте, в котором человек выступает как источник всего, что включается в ценностный мир²².

Дар как историческая реалья способен устанавливать социальные связи, воспроизводить их, символизировать их. Кроме того, дарение может выступать в качестве личност образующей силы (посредством выражения и формирования социального статуса) — ты есть то, что ты даришь и что ты получаешь в качестве дара²³. Но особое значение дарения в данном случае определяется не его сущностью, не его спецификой, а его местом в системе первобытных практик. При уменьшении его общей роли в общественной жизни дар утрачивает и те характеристики, о которых ведут речь, в данном случае, антропологи. Но остается дар как форма проявления ценностности человеческого бытия, т.е., в сущности, как определение человека в качестве источника бытия, автора, щедрость которого есть не плоская антижадность, антибережливость. Это щедрость как принцип прихода в мир, обнаружения себя в нем в качестве центра, вершины, мощного потока бытия. Центр всегда единственен, подобно единственности родовой истории, которая не должна распасться на множество и затеряться в генеалогических хитросплетениях. И именно единственность, столь явственно данная в даре, является основанием возможности морального субъекта. Тот факт, что мое действие порождает в мире некоторые изменения, называемые результатом, не означает, что я совершаю это действие ради этого результата, не означает, во всяком случае, того, что я всегда действую ради него, учитывая мир в качестве партнера-противника в игре, отбивающего мяч лишь в частично предсказуемом или непредсказуемом направлении. Наличие мира, факт возвращения мяча не означа-

²² Вот по телевизору показывают концерт еще юного Кисина в лондонском Альберт-холле. Огромное закругленное пространство, заполненное людьми, а в центре — он. Невозможно знать, почему, ради чего он играет, а они улыбаются, утирают слезы, ликут в аплодисментах. Есть лишь одна очевидность: эта фигура в центре, задающая своим присутствием, своим существованием именно в центре смысл всему происходящему, делающая его оформленной реальностью. Это и есть то присутствие, которое лежит в основе дара и проявляется посредством него.

²³ См.: Reciprocity in Ancient Greece. P. 30.

ет, что я поступаю ради результата, чтобы дать миру возможность продемонстрировать свои таланты, чтобы реализовать правила и т.п. По наличию результатов, последствий, ответов невозможно сделать вывод о «почему» поступка. Нахождение в центре есть снятие этого вопроса, есть предшествование ему. Сам вопрос о цели поступка есть устранение из него действующего субъекта, смещение его на периферию. Аристократический поступок есть порождение самой возможности говорить о цели, мотиве, последствиях, смысле — т.е. о морали. И именно в этом смысле он есть изначально дарение. Но при таком понимании поступка устраняется основание его многообразия — и поступок становится единственным — это есть само пребывание в центре, которое, аналогично первобытному архетипу, есть неразличенность должного и сущего, есть бытийственность ценности, есть начало, которому ничто не предшествует в должностовательном смысле.

Именно неотчуждаемость дара от дарящего, невозможность ответного дара или передаривания есть проявление того, что дарение исключает равную взаимность, и является формой присвоения и созидания мира как неотчуждаемого себя. Это и уникальная форма конституирования субъекта не через ответы Другого, не через внешние оценки результатов (неизбежно отчужденных) его поступков и продуктов его деятельности, а независимо от них. Это не устранение взаимности, а изначальное исключение ее посредством дарения и порождение условий морали, исключающей отношения обмена и опосредованного уравнивания. Дарение есть наиболее адекватный способ присвоения или ценностного обустройства мира человеком центра.

Подобно тому, как Деррида говорит о возможности понимания в молитве божественности Бога как дара или желания дарить, можно говорить об аристократичности в морали как о даре и способности дарить вне взаимности — быть в мире морали не в силу наличия других, а только в силу и исходя из своего изначально присутствия, подобного божественному. Во всяком случае, проблема дара заставляет увидеть непроговоренное, понятийно малодоступное основание морали, в самом общем виде скрывающееся за представлением об аристократичности. То ос-

нование, которое позволяет человеку заявлять себя в поступках, осуществляемых в том мире, которому еще только предстоит быть ценностно освоенным и игнорирование возможных ответов которого (устранение взаимности) только и позволяет поступать. Сталкиваясь с дилеммой: сделать мир своим Я посредством дара (и устранения взаимности через дар) или вступить в неизбежные отношения взаимного обмена, отнесясь к нему, как к Другому, человек очень по-человечески объединяет в себе оба пути, практикуя как бы невозможное: свое присутствие и в центре и на периферии.

А.В. Смирнов

«Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты

Цель этой публикации — наметить общий контур проблематики добра и зла в классической арабо-мусульманской культуре. Здесь не может идти речь о том, чтобы сколько-нибудь удовлетворительно исчерпать эти вопросы, ни даже о том, чтобы дать адекватное представление о масштабах, глубине и разнообразии их постановки. Моя задача гораздо скромнее: намером, пунктиром обозначить области, в которых эта проблематика возникала и разрабатывалась, назвать лишь некоторые имена мыслителей первого ряда, высказывавшихся по данной проблематике.

Однако ограничиться этим было бы недостаточно. Необходимо, на мой взгляд, указать также на логику выстраивания проблематики добра и зла в арабо-мусульманской культуре, на те «силовые линии», которыми это поле конституировано. Эта задача еще менее, чем первая, могла быть сполна решена здесь. Однако для меня было важно самим подбором материала зафиксировать следующее положение: арабо-мусульманская мысль не расколота, как это часто представляют, на две несообщающиеся части, «традиционную» и «философскую», где первая опирается исключительно на авторитет, а вторая — на разум и достижения античности. Философия в арабо-мусульманской культуре отнюдь не своди-

лась к усвоению античности, а отношение между ранней философской мыслью в исламе и формировавшейся доктриной было весьма интригующим¹.

В этой публикации представлены авторитетные и философские тексты, в нее не включены доктринальные сочинения. Конечно, это — существенный пробел, который предстоит восполнять в будущем. Его наличие вызвано соображениями объема и частично компенсировано тем, что некоторое представление о доктринальной разработке понятий блага и зла в суннитском исламе дают комментарии к хадисам.

Исламское вероучение наделяет человека высоким положением в мироздании, определяя его статус как «преемника» (*халифа*) Бога на земле. Человек взял на себя ответственность за то, чтобы распоряжаться всей землей и, более того, всем мирозданием к своей пользе. Эта деятельность должна быть выстроена на началах разума и имеет целью максимизацию блага (как индивидуального, так и всеобщего) и минимизацию зла.

Отношения между Богом и человеком рассматриваются в исламе как отношения между «Господином» и «рабом». Основное действие, к которому призван «раб» (*'abd*), — «поклонение» (*'ibāda*). Поклонение может быть действительным, только будучи собственным, а не вынужденным действием: необходимость искреннего и твердого, автономно формируемого и удерживаемого «намерения» (*ниййа*) составляет неперемнное условие любого действия.

Акцент на «поклонении» определяет тот факт, что понятия блага и зла трактуются в исламе прежде всего как благо и зло конкретного поступка. Действия оцениваются, согласно ислам-

¹ Как анализ доктринального текста может открыть следы такого взаимодействия доктрины и философии, насколько неоднозначно то, что называют «исламским вероучением», насколько этот феномен многослоен, насколько серьезная подготовка требуется любому верующему для понимания даже основных положений доктрины и насколько, следовательно, существенный разрыв имеется между массовым и элитарным, теоретическим сознанием в вопросах вероучения, я стремился показать в своем переводе и анализе основополагающего доктринального текста ханафитов: *Смирнов А.В.* Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере «ал-Фихх ал-'акбар» Абу Ханифы) // Вестн. РГГУ. Вып. 4. М., 2000. С. 52–86.

ской этике, в соответствии с намерением совершающего их человека, а наилучшее намерение — это намерение поклоняться Богу, что безусловно обеспечивает человеку счастье в мирской и потусторонней жизни.

Каким должно быть подлинное поклонение Богу? Как человек идет к благу, как может избежать зла? Кто несет ответственность за совершаемый им выбор? Эти вопросы в значительной мере явились движущим импульсом исламской религиозной мысли. Отклики на них просматриваются также в мысли основных представителей классического, средневекового периода развития арабской философии. В предлагаемых отрывках из авторитетных текстов исламской традиции, а также философских произведений арабо-мусульманских мыслителей заметна эволюция понимания блага, которое тем не менее не отклоняется от общего основного стержня. Понятия блага и зла почти нигде не переходят пределов их сугубо этической или даже морализаторской трактовки. Исключением является тенденция к онтологизации блага, наиболее выраженная у Ибн Сйны, как и у других представителей арабского перипатетизма, что связано в первую очередь с неоплатоническим влиянием.

Авторитетные тексты

Коран

Согласно мусульманскому вероучению, Коран и сунна — два главных источника, которыми мусульманин должен руководствоваться в повседневной жизни. Они служат основой как для мусульманских ученых, специализирующихся в области вероучения и права, так и для рядовых верующих, которым задают ориентиры практически во всех областях жизни. Не составляет исключения и вопрос о добре и зле. Я предлагаю вниманию читателей некоторые аяты, которые отражают наиболее характерные черты коранического понимания того, что такое благо и зло, что значит для человека творить благо или зло, какова моральная ответственность человека. Все аяты приводятся в переводе Г.С.Саблукова и сопровождаются моими краткими комментариями.

Согласно Корану, Бог является единственным источником блага и зла. «Если Бог пошлет тебе какое либо бедствие, то Он только один может и избавить от него; и если пошлет тебе какое благо, то потому, что Он всемогущ» [6:17 (17)]. «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» [3:26 (25)].

Коран утверждает безусловный императив благих дел. «У каждого есть предличная сторона: к ней он обращает *себя во время молитвы*. Поэтому стремитесь друг перед другом к добрым делам; где бы вы ни были, Бог будет со всеми вами. Подлинно Бог всемогущ» [2:148 (143)]. Благочестие — лучшее украшение человека: «Сыны Адама! Мы вам доставляем одежду для прикрытия наготы вашей и красивые наряды; но одежда благочестия — она самый лучший *наряд*. Это знамения Божии: может быть, вы размыслите» [7:26 (25)]. Благие дела оказываются лучшими в глазах Бога: «Бог возвеличит тех, которые идут по прямому пути: за шествие по прямому пути, за постоянно добрые дела от Господа твоего будет самая лучшая награда, самое лучшее воздаяние» [19:76 (78–79)].

Этот императив получает свое разъяснение прежде всего в толковании блага как религиозного послушания. Благом является верить в посланника истины от Бога: «Люди! этот пророк принес уже к вам истину от Господа вашего, потому веруйте ко благу вашему; но если останетесь неверными, то... действительно во власти Бога небесное и земное; Бог — знающий, мудр» [4:170 (168)]. Благом является предписанное Законом, хотя это может не нравиться людям: «Вам предписана война, и она вам крайне отвратительна. Но, может быть, вы чувствуете отвращение от того, что добро для вас» [2:216 (212)]; «Верующие! вам не позволяют брать наследство у жен против их воли, и также препятствовать им получить часть, какую вы предоставили им, разве только они сделают явно какое гнусное дело. Обходитесь с ними благопристойно; если вы тяготитесь ими... может быть, вы тяготитесь тем, в чем Бог поставил великое благо» [4:19 (23)].

Поэтому благо представляет собой соблюдение Закона. Оно может принимать вид ритуальных действий: «Торжественный праздник — в известные месяцы. Кто поставил себе в обязан-

ность совершить праздник во время их, тому во время празднования не совокупляться с женой, не делать законопреступного, не ссориться. Что доброго сделаете, то знать будет Бог. Берите с собой путевых запасов; но самый лучший путевой запас есть благочестие. Бойтесь Меня, рассудительные!» [2:197 (193)]. Среди них первое место занимает молитва: «Верующие! совершайте молитвенные наклонения и преклонения: служите Господу вашему и делайте доброе; может быть, будете счастливы» [22:77 (76)]; «Верующие, да не озабочивают вас ни имущество ваше, ни дети ваши, до того, чтобы забывать воспоминание о Боге! те, которые будут поступать так, будут несчастны» [62:9 (9)]; «Совершайте молитву, давайте очистительную милостыню: что доброго предварительно сделаете вы для душ ваших, найдете то у Бога; потому что Бог видит, что делаете вы» [2:110 (104)]. Оно может принимать вид активных социальных действий: «Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божиим, жертвуя вашим имуществом и вашими душами: это лучшая для вас торговля, если понимаете» [61:11 (11)]. Наконец, вид моральных максим — «не злословь», «прости совершенное зло»: «Бог не любит того, что разглашают о худом по одной лишь охоте говорить, разве только кто будет несправедливо притеснен: Бог — слышащий, знающий. Рассказываете ли вы о добром, скрываете ли то, извиняете ли худое, Бог — извиняющий, мощный» [4:148–149 (147–148)].

В Коране есть аяты, как будто отдающие предпочтение толкованию блага как блага будущей жизни в противопоставлении мирскому: «Здесьняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?» [6:32 (32)]. Однако безусловно более характерным является понимание блага как равно земного и потустороннего: «А тем, которые были богобоязливы, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здесьней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отрадно жилище благочестивых!» [16:30 (32)]. Поэтому внимание к правильному устройству сугубо здесьней, материальной жизни также является безусловным благом: «И к Мадиянитянам [послал] брата их, Шогайба. Он сказал: народ мой! поклоняйтесь Богу: кроме Его у вас нет дру-

гого Бога; от Господа вашего пришло к вам ясное указание: соблюдайте верность в мере и весе; не вредите людям убавлением принадлежащего им; не распространяйте расстройств по земле после того, как она приведена в благоустройство. Это послужит к вашему благу, если вы будете верующими» [7:85 (83)]. В некоторых случаях, таких как призыв к пожертвованиям на нужды бедных членов общины, заметно понимание того, что материальное и нематериальное виды блага взаимно обуславливают одно другое: «Спрашивают тебя: на кого делают они пожертвования? Скажи: добро, каким они жертвуют, *идет* на родителей, ближних, сирот, бедных, путешественников. Что доброго ни сделаете, Бог то знает» [2:215 (211)]; «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные. Какое бы пожертвование ни пожертвовали вы, и какой бы обет ни обещали вы, — Бог знает их; но за нечестивых нет заступников. Если вы открыто будете творить их и отдавать их бедным, то это будет еще лучше для вас: загладит вам ваши злые дела. Бог ведает, как что делаете вы. Не на тебе лежит обязанность руководить их, Бог руководит, кого хочет. Что ни жертвуете вы из добра вашего, *жертвуете* то для себя самих, как скоро жертвуете только потому, что ищете лица Божия. Что ни пожертвуете из добра вашего, вам сполна будет заплачено за то, и вы обижены не будете. — *Пожертвования* для бедных, которые терпят нужду на пути Божиим; они не могут вести промыслов на земле; незнающий почтет их, по скромности их, богатыми; ты узнаешь их по их признакам: они не просят докучливо. Что пожертвуете из добра вашего, Бог то знает» [2:269–272 (272–274)].

Поэтому императив благих поступков подкрепляется многократными указаниями на то, что добро выгодно человеку, поскольку непременно будет вознаграждено без остатка: «Какое добро ни сделают они, не останутся невознагражденными за него: Бог знает боящихся Его» [3:115 (111)]. Добрые дела накапливаются ко благу совершающего их и обеспечивают воздаяние в день воскресения, которого в таком случае можно ждать без боязни: «Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет добро за них: они в тот день будут безопасны от страха» [27:89 (91)]. Не только совершенное добро, но и зло будет

явлено человеку без остатка: «Будет день, в который каждая душа найдет представленным пред ней то, что сделала она доброго и что сделала злого, пожелает, чтобы явилось великое расстояние между ею и оным. Бог благоволительно предостерегает вас; Бог благ к рабам своим» [3:30 (28)]; «В тот день люди рассеянными толпами пойдут, чтобы увидеть дела свои. Тогда и тот, кто сделал добра весом на одну пылинку, увидит его; и тот, кто сделал зла весом на одну пылинку, увидит его» [99:6–8 (6–8)]. В немалой мере призыв к Богу строится на утверждении о том, что именно Бог способен обеспечить людям благо и простить их грехи: «Они сказали: не поставим мы тебя выше тех ясных знамений, какие пришли к нам; выше Того, кто сотворил нас. Исполни, что хочешь исполнить: ты можешь исполнить только то, что относится к сей дольней жизни. Истинно мы уверовали в Господа нашего, для того, чтобы Он простил нам согрешения, и то волхвование, какое сделать ты принудил нас. Бог есть и благий и пребывающий» [20:73 (75)]; «Одолжайте Бога хорошим одолжением. Какое добро ни предпошлете вы для себя, у Бога найдете его: Он сам — добро и величайшая награда. Просите у Бога прощения себе: истинно, Бог — прощающий, милосерд» [73:20 (20)].

Поскольку Бог — единственный источник блага, человек не может добыть себе счастье вне связи с Богом. Более того, он не способен и понять, в чем подлинное благо и подлинное зло, а потому нуждается в наставлении и руководстве. «Скажи: я не в силах распорядить для себя ни полезным, ни вредным, если не хочет того Бог. Если бы я был хорошо знающим тайное, я бы обогатился всяким добром, и никакое зло не коснулось бы меня: я только обличитель и благовеститель для людей верующих» [7:188 (188)].

Сам по себе человек в силу своей природы скорее склонен к злу: «Человек просит себе зла так же, как просит себе добра: человек тороплив» [17:11 (12)]; «Если бы Бог ускорил для этих людей наступление зла соответственно тому, как желают они ускорить наступление добра, то для них уже кончился бы определенный им срок жизни: нечающих сретить Нас Мы оставляем, при их упорстве, скитаться исступленными» [10:11 (12)]. Это — следствие его торопливости, нежелания видеть отдален-

ные последствия своих поступков, а также недостатка терпения: «Человек не тяготится молитвой, прося блага себе; но если его коснется зло, он уже безнадежен, отчаян» [41:49 (49)].

И тем не менее Бог испытывает и искушает людей добром и злом: «Каждый человек вкусит смерть. Мы испытываем вас, искушая злом и добром: вы возвратитесь к Нам» [21:35 (36)]. Избрание блага, прямо сопряженного с правильным исповеданием, доставляет человеку совершенство: «Верующие и делающие доброе, — они самые лучшие из тварей» [98:7 (6)]. Соответственно исламская *умма* является лучшим народом: «В то время как вы были на краю огненной пропасти, Он отвел вас от нее. Так открывает вам Бог свои знамения, для того, чтобы вы могли идти прямо; и для того, чтобы из вас составила религиозная община, призывающая к доброму, поощряющая к признанному хорошему и удерживающая от худого. Таковые — счастливы» [3:103–104 (99–100)]; «Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей: повелеваете доброе, запрещаете худое и веруете в Бога. И читающие Писание если бы поверовали, им было бы это лучше; есть из них верующие, но большая часть их — нечестивы» [3:110 (106)].

Сунна

Сунна (араб. «закон», «образец») — предание о поступках и высказываниях Мухаммеда, в которых выражено одобрение или осуждение. Сунна — это авторитетный текст (*наҫс*), служащий источником норм права и этики. Сунна представлена сборниками *хадисов* (араб. *хадйс* «рассказ»), которые начали составляться вскоре после смерти Мухаммеда. Наиболее авторитетными сборниками суннитской традиции считаются так называемые «шесть книг»: «аҫ-Ҫахйх» ал-Бухарй, «аҫ-Ҫахйх» Муслима, «ас-Сунан» ат-Тирмизй, «ас-Сунан» ан-Насай, «ас-Сунан» Абӯ Давуда ас-Сиджистанй, «ас-Сунан» Ибн Маджи, — которые были составлены в IX в.

Я привожу несколько хадисов, имеющих отношение к проблемам блага и зла, вместе с их традиционными комментариями («Фатх ал-барй» Ибн Хаджара ал-‘Аскаланй², «‘Аридат

² Известный египетский ученый (1372–1449), автор комментария на сборник ал-Бухарй, быстро завоевавшего широкую известность.

ал-’ахвазийй фй шарх ат-Тирмизий» Абу Бакра Ибн ал-’Арабий³). Нумерация хадисов дана по их комментариям. Комментарии приведены с минимальными купюрами, чтобы читатель мог составить как можно более полное представление о характере комментаторской литературы, ее внимании к нюансам смысла и различиям в редакциях хадисов. Параллели для хадисов указаны только по шести сборникам; следует иметь в виду, что чем больше параллелей имеет хадис, тем больший вес (при прочих равных обстоятельствах) ему придается.

Толкования хадисов дают представление о том, в каком направлении шла разработка проблематики блага и зла в традиционной мысли суннитского ислама. Нетрудно заметить, что хадисы продолжают ряд тем, начало обсуждению которых положено Кораном, и добавляют некоторые новые, в частности, трактовку блага как безусловного подчинения правителю мусульманской общины. В переводе хадисов опущен иснад; в переводе комментариев опущены места, относящиеся к иснаду и языковедческим тонкостям, а также ряд указаний на различия с другими хадисами. Некоторые хадисы даны в разных редакциях.

1. Развернутое обсуждение вопроса о добре и зле находим в следующем хадисе, который приводит ал-Бухарий:

Хузайфа бин ал-Йаман говорил: Люди спрашивали посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), что такое благо, а я спросил, что такое зло, поскольку боялся, как бы оно меня не постигло. Я сказал: «О посланник Божий! Мы жили в невежестве (*джахилийя*) и зле, и вот Бог дал нам это благо. А будет ли после этого блага какое зло?» — Он ответил, что будет. — «А после того зла будет еще благо?» — «Будет, с душком (*фй-хи дахан*)». — «А что это за “душок”»? — «Люди, которые будут руководствоваться не мной. Одних ты признаешь, а от других отречешься». — «А после этого блага будет зло?» — «Да, призыватели при вратах геенны. Кто откликнется, того они в нее и бросят». — «Опиши же их, о посланник Божий». — «У них наша кожа, и говорят они на нашем языке». — «А что ты прикажешь [де-

³ Известный хадисовед из Севильи (1076–1148, не путать с суфием Ибн ‘Арабий!), комментатор сборника ат-Тирмизий.

лать], коли меня сие постигнет?» — «Не отходи от общины (джамā‘а) мусульман и имама их». — «А если у них не будет ни общины, ни имама?» — «Тогда отделись от всех этих группировок, пусть даже тебе придется до смерти глодать ствол дерева и так встретить кончину» (ал-Бухārī 7084. Параллели: ал-Бухārī 3606; Муслим 1847; Абū Дāvуд 4244; Ибн Маджа 3979).

Комментарий (Фатх ал-бārī):

В невежестве и зле: это он указывает на то, как жили люди до ислама: в неверии, друг друга убивая и грабя, предаваясь излишествам и непотребствам (*фавāхиш*). *И вот Бог дал нам сие благо:* то есть веру (*‘имāн*), безопасность (*‘амн*), правильное состояние (*салāх ал-хāl*) и огражденность от излишеств и непотребств. «*А будет ли после этого блага какое зло?*» Он ответил, что будет: в пересказе Насра бин ‘Асима сказано: «распря» (*фитна*), а в пересказе Субай‘а бин Хālида со слов Хузайфы у Ибн Абī Шайба⁴ говорится: «“А как от него (зла. — А.С.) уберечься?” — “Мечом.” — “А после меча будет [время] благочестия?” — “Да, перемирие (*худна*)”». Под «злом» подразумеваются те распри, что случились вслед за убийством ‘Усмāна⁵ и далее, либо те загробные наказания, что полагаются за это. «*Будет, с душком (дахан)*»: *дахан* означает «ненависть» (*хакд*); а некоторые говорят, что «порочность» (*дағал*); а некоторые — «порча» (*фасād*) в сердце. Все три значения близкие. Он тут говорит, что то благо, что наступит вслед за злом, будет не чистым, но замутненным. А некоторые говорили, что под *дахан* подразумевается *духāн* «дым» и что он таким образом обозначил смутное время. Говорили также, что *дахан* — это все, что является «нерекомендованным» (*макрӯх*)⁶. *Люди, которые будут*

⁴ Ибн Абī Шайба (775–849) — известный хадисовед, один из наставников Ибн Маджи.

⁵ Третий праведный халиф (644–655).

⁶ В фикхе (мусульманской религиозно-правовой мысли) все поступки делится на «обязательные» (*вāджиб*, *фард*), «рекомендуемые» (*мандӯб*), «безразличные» (*мубāх*), «нерекомендуемые» (*макрӯх*) и «непозволи-

руководствоваться не мной: в пересказе Абū ал-Асвада: «После меня будут имамы, которые будут руководством моим руководством (*хадй*), но не следовать моему примеру (*сунна*)». *Одних ты признаешь, а от других отречешься*: то есть от их дел... *Призыватели*: имеются в виду призывающие не к истинному. *При вратах геенны*: они так названы потому, что к тому идут они⁷. Так же о приказывающем сделать запрещенное говорят, что он на пороге геенны. *У них наша кожа*: то есть они из нашего народа, говорят на нашем языке и принадлежат нашему исповеданию (*милла*). Это значит, что они арабы. Ад-Давудй считает, что это значит «сыны Адама». Ал-Қабисй говорил: Это значит, что они в явном (*зāхир*) принадлежат нашему исповеданию (*милла*), а в скрытом (*бāтин*) противостоят ему, поскольку «кожа» — это вообще явная сторона чего-либо, а изначальное значение этого слова — покров тела... В передаче Абū ал-Асвада говорится: «Среди них мужи с сердцами дьявольскими, в людское тело облаченными». ‘Ийād считал, что под «злом» в первый раз подразумеваются распри, случившиеся после ‘Усмāна, под «благом, что после оно», — случившееся во время халифата ‘Умара бин ‘Абд ал-‘Азйза, а под теми, среди которых «одних ты признаешь, а от других отречешься», — правители после него, поскольку одни среди них действовали согласно сунне и по справедливости, а другие призывали к нововведениям (*бид‘а*) и чинили несправедливость (*джур*). Я же скажу: Очевидно, под «злом» подразумеваются в пер-

тельные» (*харам*). «Обязательными» являются поступки, которые предписаны Законодателем и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. «Рекомендуемыми» являются предписанные действия, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается. «Безразличные» для Законодателя поступки не влекут ни наказания, ни награды. «Нерекомендуемыми» являются те, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. «Непозволительные» поступки — те, которые запрещены Законодателем, несовершение которых награждается, а совершение наказывается. Это пятичленное деление составляет систему «норм» (*хукм*, мн. *ахкām*) фикха.

7

...к тому идут они — букв. «к тому клонится их состояние».

вом случае упомянутые первые распри; под «благом» — единение (*иджтима́*) [общины] после [борьбы] ‘Али и Му‘авийи; под «душком» (*дахан*) — некоторые эмиры (*‘умарā*), что жили в их время, такие как Зийād [бин ‘Абй-хи] в Ираке, а также противодействие хариджитов; под «призывателями пред воротами геенны» — искавшие власти (*мулк*) хариджиты и прочие: на это указывают его слова «не отходи от общины мусульман и имама их», то есть [делай так,] даже если тот несправедлив. Это разъясняет и передача Абū ал-Асвада: «...хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Такого было немало и во время правления (*‘имāра*) ал-Ҳаджджа и ему подобных. *Не отходи от общины мусульман и имама их*: имама — то есть повелителя (*‘амир*). В передаче Абū ал-Асвада добавлено: «Слушайся и повинуйся, хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Так же в передаче Ҳалида бин Субай‘а у ат-Табарāни⁸: «Увидев халифа, не отходи от него (*илзам-ху*), даже если тебе сломают хребет, а если нет халифа — беги». *Пусть даже тебе придется глодать*: то есть даже если будешь в одиночестве глодать, так и поступай... А у Ибн Маджи в передаче ‘Абд ар-Рахмāна бин Қурта сказано: «Лучше тебе умереть, глодая пень, чем последовать за одним из этих»... *И так [встретить кончину]*: метонимия (*кинāйа*) приказанья держаться общины мусульман и подчиняться ее правителям, даже если те допускают слушание [Закона]. Ал-Байдāви⁹ говорит: Смысл этого — в том, что, если на земле нет халифа, ты должен уединиться (*‘азл*) и терпеливо переждать невзгоды эпохи. А «глодание ствола дерева» — метонимия для переживания невзгод, ведь говорят «он грызет камни от боли»... А Ибн Баттāl указывал, что этот хадис — аргумент для ряда факихов в пользу обязательности (*вуджуб*) предписания держаться [общины] мусульман и не восставать против несправедливых имамов. Ведь он назвал последнюю группу

⁸ Ат-Табарāни, Абū ал-Қасим (873–971) — известный хадисовед, чьи работы имели в свое время большое влияние.

⁹ Ал-Байдāви (ум. 1316) — знаменитый ученый и комментатор Корана.

«призывателями при вратах геенны», не сказав, что «одних ты признаешь, а от других отречешься», как сказал о первых, а так может быть, только если они не придерживаются истины, — и вместе с тем он приказал держаться общины. Ат-Табарӣ говорит: В этом вопросе и в [толковании слова] «община» (*джамā‘а*) возникли разногласия. Одни говорили, что здесь выражена обязательность (*вуджӯб*) этого, а под «общинной» понимается «подавляющее большинство» (*ас-савад ал-а‘зам*)¹⁰; да и через Абӯ Мас‘ӯда от Мухаммада бин Сйрина приводят его завещание, когда был убит ‘Усмāн: «Держись общины, ведь Бог не даст умме Мухаммада единодушно впасть в заблуждение». А иные говорили: Под «общинной» подразумеваются сподвижники [Мухаммеда], но не те, кто жил после них. Другие считали, что подразумеваются ученые, поскольку их Бог поставил как назидание людям и все следуют им в делах религии. Ат-Табарӣ говорит: на самом деле имеется в виду необходимость держаться общины, которая повинуется тому, кого единодушно признала повелителем; а нарушивший присягу выпадает из общины. Он же указывает: в другом хадисе говорится, что, когда у людей нет имама и они разбиваются на партии, то не идут ни за кем в своей партии и все уединяются, если только могут, из боязни впасть в зло. К этому же сводится толкование того, что сказано в других хадисах, и так соединяется то, что по явному своему разноречит. Это подтверждает и упомянутая передача ‘Абд ар-Рахмāна бин Куртā. Ибн Абӣ Джамра¹¹ указывал, что в этом хадисе выражена мудрость [попечения] Бога о Своих рабах: наставил Он каждого в том, что тому было дорого. Большинству сподвижников захотелось спросить, каким бывает благо, дабы узнать это и передать другим, а Хузайфе захотелось узнать, что такое зло, дабы сторониться оно

¹⁰ По свидетельству средневековых арабских словарей (*Лисāн ал-‘араби* др.), это выражение приобрело специальное терминологическое значение «люди, составляющие множество мусульман и принявшие решение подчиняться правителю, даже если тот несправедлив».

¹¹ Мухаммад бин Ахмад Ибн Абӣ Джамра (ум. 1202) — известный факих, уроженец Мурсии, кади Валенсии.

и стать причиной удаления его от тех, кого Бог пожелает спасти. В этом хадисе явлена необъятность мудрости пророка (да благословит и приветствует его Бог!), который каждому отвечал соответственно. Отсюда мы знаем, что кому что ближе, тот в том и превосходит других. Далее, Хузайфе были открыты тайны, другим неведомые. Он знал имена лицемеров (*munāfiqūn*) и многое из того, что должно было случиться. От него мы переняли, что адаб обучения (*'adaḅ at-ta'lim*)¹² заключается в том, что из всего многообразия наук следует наставлять ученика в тех разрешенных (*muḅāḥa*) науках, к которым тот проявляет склонность, поскольку их он скорее поймет и усвоит. А также, что все, что ведет к благу, также называется благом, и наоборот. От него мы знаем, что следует осуждать того, кто основой (*'aṣl*) религии полагает иное, нежели Писание и сунну, а их считает ветвью (*ḡarḡ*) той основы, им же и изобретенной. А также, что должно отвергать неправильное (*ḡaṭil*) и все, что противоречит пророческому руководству, кто бы таковое ни говорил, знатный или простолюдин.

2. Поскольку благо полагается прежде всего в следовании Закону, возможной оказывается точка зрения, согласно которой главным и достаточным для спасения благим поступком является утверждение единобожия (*taḡḥīd*). Признание Бога, даже косвенное — в приводимом ниже хадисе оно выразилось в тайном опасении человека, — служит здесь единственным основанием для прощения. Характерно, что речь идет о заядлом злодее (это подтверждают различные редакции хадиса и комментарии), не совершившем при жизни ни единого благого поступка.

¹² Термин *'adaḅ* многозначен, он указывает на литературные сборники занимательного или морализаторского содержания, а также на комплекс «должного и пристойного» в той или иной сфере деятельности. В данном случае *'adaḅ at-ta'lim* можно было бы передать словосочетанием «педагогическая этика». Однокоренное *ta'dīb* обозначает «воспитание», «привитие приличий».

Я привожу две редакции этого хадиса, удачно дополняющие друг друга. Первая передана Ибн Ханбалом (его сборник не входит в число «шести книг»), а вторая — ал-Бухārī.

а) Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: Один человек, живший прежде вас, не сотворил никакого блага, кроме утверждения единобожия (*тавхид*). Когда пришла пора умирать, он созвал домочадцев и наказал им: «Как умру, смотрите, непременно сожгите мое тело, чтобы получились угли, затем разотрите их в порошок и развейте по ветру». Когда он умер, они так и сделали. И вот, он в длани Божьей. И Бог (Славен Он и Велик!) ему говорит: «О сын Адама, почему ты сделал это?» Тот отвечает: «Из страха пред тобой, Господи!». И вот, было ему на этом основании прощено, хотя не сотворил он никакого блага, кроме утверждения единобожия (Ибн Ханбал 7980. Параллели: ал-Бухārī 3481, 7506; Муслим 2756; ан-Насā'и 2079; Ибн Маджа 4255).

б) Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: Однажды жил человек, доходивший до крайностей. Когда к нему пришла смерть, он сказал своим чадам: «Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте по ветру; клянусь Богом, как бы не одолел меня могуществом Господь и не подверг такой муке, какой не знал еще никто!» Когда он умер, они так и сделали. Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка во едино все его остатки, что в тебе!» Она так и сделала — и вот, он пред Ним. Он спросил: «Что подвигло тебя к тому, что ты сотворил?» — «Трепет (*хашйа*) пред Тобой, Господи». И Он простил ему. А другие предавали: «Страх (*махāфа*) пред тобой, Господи» (ал-Бухārī 3481. Параллели: ал-Бухārī 7506; Муслим 2756; ан-Насā'и 2079; Ибн Маджа 4255).

Комментарий (Фатх ал-бārй):

Однажды жил человек, доходивший до крайностей: ранее в хадисе Хузайфы¹³ говорилось, что он был грабителем, а в варианте, что в книге *ар-Рикāк*¹⁴, — что поступал

¹³ Хадис 3452 сборника ал-Бухārī.

¹⁴ «Мягкосердие», один из разделов сборника ал-Бухārī; речь идет о хадисе 6481.

плохо, и там же — что не сделал ни одного доброго дела... *Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развеите*: в хадисе Абу Са'ида говорится: «По приближении — то есть по приближении к нему смерти — он сказал своим чадам: “Каким отцом был я вам?” — “Самым добрым отцом.” — “Но я не сделал никакого добра. Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развеите”»... *Клянись Богом, как бы не одолел меня могуществом Господь*: ...ал-Хаттаби¹⁵ указывал, что здесь кроется трудность. В самом деле, как же Он простил этому человеку, когда тот отрицал воскрешение и способность [Бога] оживить мертвых? Ответ тут такой: Он не отрицал это, но был в неведении об этом. Вот он и решил, будто таким образом не будет воспроизведен и сможет избежать наказания. А вера его выявлена вполне признанием в том, что сделал он это из страха перед Богом. Ибн Қутайба¹⁶ говорил: Некоторые мусульмане могут ошибаться по поводу каких-то атрибутов [Бога], но на этом основании их не объявляют неверующими. Но это опровергает Ибн ал-Джавзи¹⁷, утверждая: Согласно консенсусу [факихов] (*иттифāќ*)¹⁸, отрицание (*джаҳд*) атрибута могущества [Бога] является неверием (*куфр*)... Вероятно, тот человек сказал это в спешке и в состоянии сильного страха, как известный муж ошибся, сказав: «Ты мой раб, а я твой

¹⁵ Вероятно, Хамд бин Мухаммад ал-Хаттаби (931–996), близкий к шафиизму хадисовед, автор ряда работ, посвященных теоретическому анализу хадисов.

¹⁶ Ибн Қутайба (828–889) — знаменитый адиб и автор доктринальных сочинений, получивших широкую известность в исламском мире.

¹⁷ ‘Абд ар-Рахман Ибн ал-Джавзи (1126–1200) — факих и хадисовед ханбалитского толка.

¹⁸ Имеется в виду различие *иджма’* «консенсуса уммы» (одна из четырех *’усул ал-фикх* «основ фикха», т.е. источников права) и *иттифāќ* «консенсуса факихов»: в первом случае речь идет о не подверженном сомнению положении права, во втором — о единогласном, но все же мнении ученых, которое в принципе не обладает статусом абсолютного авторитета. Вопрос о содержании понятия *иджма’* и соотношении *иджма’* и *иттифāќ* оставался одним из дискутируемых вопросов фикха, не получивших однозначного решения.

Господ»¹⁹. А может быть, *لئن قدر علي* имеет двойной *дал*²⁰, а значит, он сказал: «Мне предопределено», то есть — написано на роду испытать муку. А может, дело было так, что он утверждал Творца, но жил в эпоху вялости (*заман ал-фатра*)²¹, когда до него не были донесены условия (*шарā'ит*) веры. Скорее всего, он сказал это в растерянности, под влиянием страха, так что потерял голову и сам не знал, что говорит, но не имел в виду истинный [смысл] (*хакйика*) того, что сказал, поскольку был подобен тем, кто вне себя и не отвечает за свои слова. А самое далекое от истины — мнение тех, кто говорит, будто согласно Закону неверующий может получить прощение [Бога]. *Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе!» Она так и сделала:* в хадисе Салмāна ал-Фāрисй, что передает Абū 'Авāна²² в своем «аҫ-Ҫахйхе», сказано: «Бог сказал ему: Будь! — и он стал, быстрее, чем в мгновение ока». Все это, как говорил Ибн 'Ақйл²³, возвещает нам о том, что произойдет в День Воскресения. Неправы те, кто считает, будто Он обращался к духу того человека, поскольку это не согласуется со словами «и

¹⁹ Эта история поведена в сборнике Муслима (хадис 2747): неожиданно обретя потерявшуюся верблюдицу, ее хозяин поспешил возблагодарить Бога, но от волнения спутал формулу. Мухаммед сказал, что причиной тому — его сильная радость. Данный хадис служит основанием положения фикха, гласящего, что ненамеренная оговорка свидетельствует о неверия.

²⁰ Возможно, предполагает комментатор, вместо *قَدَرَ* «проявил могущество», «одоле» следует читать *قَدَرَ* «предопределил». В отсутствие огласовок такое прочтение допустимо.

²¹ Слово *фатра* обозначает «расслабленность», а также «период времени». Оба значения важны: речь идет о периодах упадка веры. Термин приобрел значение «эпоха между приходом пророков или посланников», в частности, период между приходами Иисуса и Мухаммеда. Как отмечают исламские авторы, и в тот период жили люди, верившие в Бога и ведшие в общем праведную жизнь, но не имевшие Закона. Ашариты считают, что люди эпохи *фатра*, не знавшие призыва к вере и потому не имевшие ее, обретают спасение.

²² Абу 'Авāна (ум. 928) — известный хадисовед. В классической литературе упоминаются его «аҫ-Ҫахйхе» и «ал-Муснад».

²³ Скорее всего, имеется в виду Абū ал-Вафā' Ибн 'Ақйл (1040—1119), известный факих-ханбалит.

собрал его Бог»: ведь сжечь и развеять можно именно тело, и именно оно будет собрано и воспроизведено при воскрешении...

3. Следующий хадис дает представление о той роли, которую в культуре ислама играют свидетели. Мусульманское судопроизводство опирается преимущественно на институт свидетельства: истец и ответчик должны представить свидетелей для подтверждения своей правоты, и в большинстве случаев именно свидетельские показания, а не улики или документальные свидетельства, решают дело. Сила свидетельства распространяется здесь и на решение вопроса о загробном воздаянии. В комментарии вполне проявляется и оптимистический настрой суннитского ислама, для которого в целом нехарактерно представление о том, что даже один греховный поступок может свергнуть верующего в ад.

а) Абӯ ал-Асвад сказал: Я пришел в Медину. Там случился мор, и люди умирали как мухи. Я сидел рядом с ‘Умаром (да будет им доволен Бог!), когда мимо прошла похоронная процессия. Покойника помянули благим словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» Пройшла другая [процессия], опять покойника помянули благим словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» А затем прошла третья [процессия], покойника помянули дурным словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» Я спросил: «Что обеспечено, о повелитель правоверных?» — «Я говорил, как говорил пророк (да благословит и приветствует его Бог!): “Мусульманина, которому четырежды засвидетельствовано благое дело, Бог направит в рай”. Мы спросили: “А если трижды?” — “И трижды”. Я спросил: “А дважды?” — “И дважды”. А об однократном свидетельстве мы не спрашивали» (ал-Бухārī 2643. Параллели: ат-Тирмизī 1059; ан-Насā’ī 1934).

б) Абӯ ал-Асвад ад-Дйлийй сказал: Я пришел в Медину. Когда я сидел рядом с ‘Умаром бин ал-Хаттāбом, мимо нас прошла похоронная процессия. Покойник был

помянут добром, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен». Я спросил у ‘Умара: «Что обеспечено?» Тот ответил: «Я говорю, как говорил посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!): “Мусульманину, чьи [добрые дела] засвидетельствовали трое, обеспечен рай”». И добавил: «Мы спросили: “А если двое?” — “И если двое”. А об однократном [свидетельстве] мы пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) не спрашивали» (ат-Тирмизй 1059. Параллели: ал-Бухārй 2634, ан-Насā’й 1908).

Комментарий («‘Аридатал-’ахвазийй фй шарх ат-Тирмизй»):
Всякому мусульманину, чьи [добрые дела] засвидетельствовали трое, обеспечен рай: ад-Дā’удй сказал: Здесь принимается в расчет свидетельство достойных и правдивых людей, а не нечестивцев (*фасақа*), поскольку эти могут похвалить и себе подобного, и не тех, кто враждовал с покойным, ибо свидетельство врага не имеет силы. Ан-Нававй²⁴ сказал: Некоторые говорят, что в этом хадисе имеется в виду, что в рай войдет сподобившийся похвалы достойных людей, если та соответствует действительности, а если не соответствует, то не войдет, и наоборот²⁵. Но на самом деле имеется в виду общее [значение фразы]²⁶: если кто-то умрет, а Всевышний внушит людям похвалить покойного, то это доказывает, что тот войдет в рай, неважно, заслужил он это своими делами или нет. Ведь действия подвластны [божественному] желанию (*маший’а*), а здесь — внушение, по которому мы судим о наличии такового желания. А хафиз Ибн Хаджар [ал-‘Асқāлāни] сказал: Что касается благого, тот тут все ясно. Подкреплением этому служит передаваемый ’Ахмадом [Ибн

²⁴ Муҳйй ад-Дйн ан-Нававй (1233–1277), один из наиболее авторитетных хадисоведов и факихов.

²⁵ *Наоборот*: те же условия связывают поминание дурным словом и адскую участь.

²⁶ То есть без условия «если похвала соответствует действительности», которое исключает случаи несоответствия действительности и делает значенные фразы частным, а не общим.

Ханбāлом], Ибн Хиббāном²⁷ и ал-Хāкимом²⁸ и возводи-
мый [к пророку] (*марфӯʿ*) хадис от ʿАнаса: «Когда умира-
ет мусульманин, а четыре его ближайших соседа говорят:
“Мы видели с его стороны только благо”, — Всевышний
говорит: “Принимаю ваши слова и прощаю ему то, чего
вы не знаете”». Что касается дурного [свидетельства], то
явный [смысл] хадиса тот же. Однако для дурного это вер-
но только относительно тех, у кого зло преобладает над бла-
гом²⁹. Ал-Хāким передает слова ан-Надра бин ʿАнаса, кото-
рый слышал от отца, что ангелы глаголют человеческими
языками о благе и зле каждого мужа. *Мы спросили: А если
двое?*: то есть спросили, какова [правовая] норма (*хукм*)³⁰
относительно свидетельства двух. *И если двое:* и для [свидетель-
ства] двух та же норма. *А об однократном [свидетельст-
ве] мы пророка Божьего (да благословит и приветствует его
Бог!) не спрашивали:* говорили, что мудрость того, что ос-
тановились на двух, заключается в том, что таково основ-
ное правило для свидетельств. А аз-Зайн бин ал-Мунйр
говорил, что ʿУмар не спросил об одном, дабы в этом ве-
личайшем деле не получилось свидетельство меньшее,
нежели требуемое основным правилом свидетельства.

4. Неверие, самый тяжкий, согласно исламскому вероуче-
нию, грех, и единственный, безусловно ввергающий человека
в ад, обозначается в арабском языке словом *куфр*. Оно букваль-
но означает «скрывать», в том числе — скрывать от собственно-
го взора, не видеть и не признавать. Неверие как непризнание
Бога и неверие как непризнание добрых поступков сближают-
ся вплоть до отождествления в следующем хадисе³¹.

²⁷ Абӯ Бакр Ибн Хиббāн (883–965), известный хадисовед и факих.

²⁸ Ал-Хāким ан-Найсāбури (933–1014), известный ученый, автор многочис-
ленных работ по хадисоведению.

²⁹ Комментатор отходит от явного смысла хадиса и добавляет условие пре-
обладания злых дел над благими: само по себе свидетельство о дурных по-
ступках умершего не означает, что он попадет в ад.

³⁰ О системе норм мусульманского права см. примеч. 6.

³¹ Я опускаю пространное начало хадиса, в котором подробно описаны движе-
ния Мухаммеда, совершавшего молитву и завершившего ее с восходом солнца.

Он (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Солнце и Луна — два чуда (*'āya*) из числа чудес Божьих. Затмение их не предвещает никому ни смерть, ни [долгую] жизнь. Если станете свидетелями затмения, поминайте Бога». Они (присутствовавшие при том люди. — *А.С.*) сказали: «О посланник Божий! Мы видели, что ты, стоя (одно из положений во время молитвы. — *А.С.*), потянулся за чем-то, а потом отдернул руку». Он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Я увидел рай и потянулся за гроздьё его плодов. Сорви я их, вы бы их вкушали, пока стоит мир. Мне был явлен и пламень, — более отвратительного зрелища я не видывал! Увидел я, что населяют его в основном женщины». — «А почему, о посланник Божий?» — «Из-за их неверия (*куфр*)». — «Из-за неверия в Бога?» — «Из-за того, что не веруют (*йакфурна*) в родню³², не веруют в добрые дела (*ихсāн*). Хоть бы ты весь век делал какой-нибудь из них одно добро, а потом она что за тобой заметит — и тут же: “Я от тебя никакого блага не видала!”» (ал-Бухārī 1052. Параллели: ал-Бухārī 29, 5197; Муслим 907; ан-Насā'ī 1493).

Комментарий (Фатх ал-бārй):

...*Не веруют в добрые дела*: эти слова как будто разъясняют его слова «не веруют в родню», поскольку там подразумевается неверие в добрые дела родни, а не в саму родню как таковую. В книге ал-'Имāн³³ уже разъяснялось,

³² *Родня*: в оригинале *'ašīr*, что объясняется комментаторами как означавшее в данном случае «муж».

³³ «Вера», название одного из разделов («книг») сборника ал-Бухārī, где содержится параллельный хадис 29. Говоря о названии одной из глав этой книги, комментатор ссылается на разъяснения Абū Бакра Ибн ал-'Арабī. «Неверие» (*куфр*) жены в добрые дела мужа не равно тому «неверию» (=отрицанию единобожия), в силу которого человек теряет статус мусульманина. Вместе с тем такое неверие (=сокрытие) со стороны жены — одно из наиболее тяжких ослушаний, поскольку отношение жены к мужу подобно отношению человека к Богу: Мухаммед говорил, что, если бы было позволено, чтобы человек кланялся (*саджада*) человеку (кланяться в исламе можно только Богу), то прежде всего было бы предписано, чтобы жена кланялась мужу: настолько он велик в сравнении с нею.

что имеется в виду под «родней». А под неверием в добрые дела подразумевается их «скрывание» (*тагтийя*) или «непризнание» (*джахд*), на что указывают последние слова хадиса. *Хоть бы ты весь век делал какой-нибудь из них одно добро*: эти слова разъясняют упомянутое «скрывание»... Под «веком» подразумевается срок жизни мужа либо вообще все время целиком, дабы [подчеркнуть] превеличением неверие тех женщин. Говоря «хоть бы ты...», он обращается не именно к мужу, а имеет в виду вообще всякого, к кому может быть обращена речь. Здесь выражение частное, а смысл общий. [Она] что [за тобой заметит]: уменьшительное выражение, то есть — [заметит] что-нибудь незначительное, что не соответствует ее целям (*зарад*), что бы это ни было. Подтверждением тому, что женщины, увиденные [Мухаммедом] в аду, обладают именно такими порицаемыми чертами (*сифат замима*), — хадис Джāбира, где сказано: «Больше всего в нем (аду. — А.С.) я видел женщин, которые, доверься им, разболтают, попроси у них, поспеют, сами начнут просить, так не отстанут, а получив, не поблагодарят». Кроме уже обсужденного, в этом хадисе много другого полезного. Здесь сказано, что следует повиноваться, когда увидишь то, о чем тебя предупреждали³⁴, отводить беду упоминанием Бога и повиновением Ему, сказано, какие виды повиновения бывают, упомянуто чудо, явленное пророком (да благословит и приветствует его Бог!), рассказано, как он увещевал народ свой, наставляя, в чем его польза, и предупреждая, в чем вред. Здесь сказано, что учающемуся следует обращаться к ученому с вопросом о том, что ему непонятно, показано, что допустимо спрашивать об обосновании [правовой] нормы (*‘иллат хукм*), а ученому следует разъяснять ученику все, что тому необходимо. Здесь же — о запрете не признавать должное (*тахрим куфран ал-хукӯк*) и обязательности благодарности к благодетелю. Здесь же сказано, что рай и ад сотворены и имеются уже сейчас, а также о том, что слово «неверие» (*куфр*) приме-

³⁴ Имеются в виду солнце и луна.

нимо и к членам вероисповедной общины (*милла*), о том, что люди единобожия будут за грехи терпеть муку, а также о том, что во время молитвы допустимы [посторонние] действия, если они немногочисленны.

Философия

Мутазилизм

Мутазилизм, начальный и в теоретическом плане наиболее плодотворный этап развития калама, явился первым философским течением в исламе. Мутазилизм возник в VIII в. Не будучи единой школой, он во многом схож с досократическим философствованием своим духом свободной постановки вопросов, универсализмом и рационализмом. Мутазилиты считали, что человек самостоятелен в своих действиях, и утверждали, что то, что способен совершить человек, в силу этого не находится во власти Бога. В области этики они известны своим ригоризмом: согласно некоторым мутазилитам, любой грех, даже малый, будет непременно наказан, человек должен творить добро всегда (а не только тогда, когда это не угрожает его безопасности и благополучию, как считает традиционный суннитский ислам) и столь же безусловно противостоять злу.

Предлагаемые отрывки заимствованы из «Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн» (Высказывания людей ислама и расхождения молящихся) Абӯ ал-Ҳасана ал-Аш‘арӣ (Висбаден, 1980; в скобках указаны страницы оригинала). В них изложено понимание мутазилитами блага людей как основания главного божественного действия — творения, а также представление о том, что все сотворенное Богом является благом и лишь метафорически может именоваться злом.

[252] Мутазилиты высказали четыре мнения о том, сотворил ли Бог Свое творение по причине или без оной. Абӯ ал-Хузайл говорил: Бог (Славен Он и Велик!) сотворил его по причине. Причина та — творение, а творение — это воля и речение. Он сотворил Свое творение ради его пользы (*манфа‘а*), а не будь этого, оно никак не могло бы

быть сотворено, — ведь кто сотворил нечто бесполезное для себя, или что, будучи сотворено, не устраняет какой-то вред (*дарар*), или что не приносит пользы другим, или что не вредит другим, тот действовал впустую.

[251] Мутазилиты были единомышленны в том, что Всевышний сотворил Своих рабов ради их пользы, а не для того, чтобы причинить им вред, и что в Его творении то, что не является ответственным [за выполнение Закона] (*мукаллаф*), сотворено на пользу несущим ответственность [за выполнение Закона], а также чтобы служить предметом рассмотрения (*ибра*) и доказательством.

Но они держались двух мнений в вопросе о том, что сотворено не для того, чтобы служить предметом рассмотрения (*ла ли-йу табар би-хи*). Большинство говорили, что Всевышний может сотворить что бы то ни было только для того, чтобы это послужило предметом рассмотрения для несущих ответственность [за выполнение Закона] или пошло им на пользу, и что Он не может сотворить то, чего никто не увидит и не воспримет чувствами. Иные же, считавшие, что Бог (Славен Он и Велик!) не приказывал познавать, думали, что Бог творит не для того, чтобы это творение служило кому-нибудь предметом рассмотрения и доказательством. Кажется, так говорил Самма бин Ашрас.

[245] Мутазилиты разошлись в вопросе о том, можно ли говорить, что Бог сотворил зло (*шарр*) и дурные [действия] (*саййи 'ам*). За исключением 'Аббада, все мутазилиты говорили, что Бог творит зло (каковым служит болезнь) и дурные [действия] (каковыми служат наказания), причем это зло метафорично (*фй ал-маджаз*), и дурные [действия] метафоричны. [246] А 'Аббад отрицал, что что-либо творимое Богом может быть названо поистине (*ха-кйка*) злом или поистине дурным [действием].

[249] Мутазилиты держались двух мнений в вопросе о проклятии Богом неверующих в дольней жизни. Большинство говорили, что это — справедливость, мудрость, благо и подходящее (*ṣalāḥ*) для неверующих, поскольку это удерживает их от ослушания. Они в этом доходили до крайностей, говоря, что загробная мука — попечение о неверующих в дольней жизни и проявленное к ним милосердие, имея в виду, что это — попечение, поскольку, будучи загробной [мукой], удерживает их от ослушания в этой жизни и являет собой призыв к повиновению. Так говорил ал-Искāфй. А иные говорили, что это справедливо и мудро, но не называли это благом, подходящим, благодатью (*ni'ma*) и милосердием.

Фальсафа

Школа фальсафы (арабоязычного перипатетизма), среди крупнейших представителей которой — ал-Киндй, ал-Фāрāбй, Ибн Сйнā, Насйр ад-Дйн аҗ-Тусй, Ибн Туфайл, Ибн Рушд, опиралась на аристотелевско-неоплатоническое наследие. Что касается вопросов добра и зла, то в их разработке наиболее заметно неоплатоническое влияние. Зло здесь понимается как лишенность блага, абсолютное благо отождествляется с Первопричиной, относительное благо может быть получено от Первой Причины прямо или опосредованно, познание объявляется единственным путем к обретению подлинного блага.

Эти положения отчетливо прослеживаются в произведениях Ибн Сйны (980–1037). Вместе с тем интересно обратить внимание на то, как Ибн Сйнā толкует традиционное понятие «поклонения» и «молитвы»: здесь заметны мотивы, которые проявят себя в философии озарения (ишракизме) и суфизме.

[19] Невозможно, чтобы Первая Причина получала благо (*ḥайриййа*), которого нет в ее самости и которое не входит с неизбежностью в ее состав. Ведь Первая Причина в своей самости должна иметь совершенное благо, поскольку, если Первая Причина не собирает в себе все те блага, кои в сопряжении с ней истинные и именуется

благом (притом, что они — возможные), то она должна получать их от иного; однако нет ничего иного в отношении нее, что не было бы ее следствием. Тогда получается, что ее наделяет [благом] собственное следствие, тогда как ее следствие имеет благо или дарует его, только получив его от оной [Причины].

[20] Первая Причина собирает в себе все, что в сопряжении с ней является благом. А высшие блага — блага во всех отношениях, а не в сопряжении. Итак, выяснилось, что Первая Причина собирает все блага (*хайрāt*), являющиеся благами в сопряжении с нею. Тем самым выяснено, что Первая Причина — благо в своей самости, а в сопряжении с остальным сущим — также [благо], поскольку она — первая причина их образования и пребывания как таковых в их существовании и их устремленности к своему совершенству. Таким образом, Первая Причина — абсолютное благо во всех отношениях...

Совершенство человеческих и ангельских душ заключено в том, чтобы запечатлеть [21] интеллигибельное таким, каково оно, в соответствии со своими способностями, уподобляясь Обладателю абсолютного блага, а также в том, чтобы от них исходили действия, которые в их власти и которые в сопряжении с ними являются справедливыми, такие как человеческие добродетели (Рисāла фй ал-‘ишқ (Трактат о любви) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāлис. Лейден: Брилль, 1894).

[2] Блаженство (*лузза*) — это постижение (*идрāk*) и стремление к обретению того, что для постигающего как такового составляет совершенство и благо. Страдание (*‘алам*) — это постижение и стремление к обретению того, что для постигающего является несчастьем и злом. Зло и добро могут различаться, будучи соотносительными. [3] Например, для страсти (*шахва*) благом будет приятный вкус или приятное прикосновение; для гнева — одержать верх; для разума — иногда в каком-то отношении истина,

а иногда и в каком-то отношении — красота, а из числа интеллигибельного — снискать благодарность, добиться похвалы и почета. Итак, заботы (*хима́м*) разумных существ здесь различны, и любое благо в соизмерении (*қийа́с*) с какой-нибудь вещью является совершенством, которое ее отличает и к которому она направлена своей начальной подготовленностью. А любое блаженство связано с двумя вещами: с благим совершенством и с его постижением как таковым...

[7] Сильнее всякого блаженства наслаждение Первого своей Самостью, ибо Он сильнее всего прочего постигает самое [8] совершенное, свободное от природы возможности и небытия, кои суть источники зла (Ал-Ан-ма́т ас-са́ла́са ал-а́хйра мин ал-иша́ра́т ва ат-танби́ха́т (Указания и наставления) // Раса́'ил Ибн Сйна́ фи асра́р ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз' ас-са́ни. Лейден: Бриль, 1891).

[18] Когда мы постигаем, что, уподобляясь чему-либо, приближаясь к оному и приобретая его черты, тем самым получаем дополнительную добродетель и достоинство, то оное начинаем любить естеством своим, как работник любит своего хозяина. Далее, божественные души среди людей и ангелов не могли бы называться божественными, если бы не достигли знания абсолютного блага. Ведь очевидно, что совершенными эти души могут оказаться, только объяв интеллигибельные следствия. Однако невозможно запечатлеть интеллигибельное следствие, прежде того не познав истинных его причин, и особенно Первую Причину, — так же, как не может существовать интеллигибельное, если прежде него не существуют самости причин, особенно же — Первой Причины. Первая Причина — самостное чистое абсолютное благо. Действительно, ведь ее именуют абсолютным бытием, а истинность всего, что обладает бытием, так или иначе обладает благостью (*хайрийа*). Далее, благость бывает либо абсолютная самостная, либо приобретенная...

[22] В каждом из сущего есть врожденная любовь к своему совершенству. Ведь совершенство — это то, посредством чего обретается благо. А очевидно, что то, благодаря чему некая вещь получает свое благо (где бы и как бы оно ни было), влечет с необходимостью, что та вещь [23] будет любимой для получающего это благо. (Рисāла фй ал-‘ишқ (Трактат о любви) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāлис. Лейден: Бриль, 1894)

[12] Знающий желает [13] одного только Бога и ничего иного, познанию Его он не предпочитает ничто, и поклоняется одному Ему, ибо Он [один] заслуживает поклонения, поскольку поклонение — это высокая соотнесенность с Ним. [Он поклоняется] не потому, что к чему-то стремится или чего-то боится. В таких случаях то, чего хотят, или то, чего страшатся, и является стимулом (*дā’ин*) и искомым, а Бог служит не целью (*зāйя*), а средством достижения чего-то другого; это другое, а не Он, будет тогда целью и искомым. (Ал-Анмāt ас-салāса ал-аҳйра мин ал-ишārāt ва ат-танбїхāt (Указания и наставления) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāнї. Лейден: Бриль, 1891).

[34] Молитва — это уподобление человеческой глаголющей души телам небесных сфер и непрерывное поклонение абсолютному Истинному в поиске вечной награды. [35] Поклонение — это знание (*ма’рифa*), [то есть]³⁵ познание (*‘ирфāн*) Необходимо-сущего и знание (*‘илм*) Его в чистейшей глубине (*сирр*), чистым сердцем и чистой душой. Итак, истинность молитвы — это знание Всевышнего Бога в Его единичности, необходимости Его бытия, очищении Его самости и освящении Его атрибутов в полной преданности в молитве. А преданность — это когда молящийся знает атрибуты Бога так, что не остается никакой лазейки для множественности в Нем и никакого пути для сопряженности в Нем (Рисāла фй мāхиййат

³⁵ Конъектура издателя.

āṣ-salāt (Трактат о сущности молитвы) // Расā'ил Ибн Сйна фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз' ас-сā-лис. Лейден: Бриль, 1894).

Исмаилизм

Исмаилиты — шиитская секта, оставившая значительный след в арабо-исламской истории и развившая собственное философское учение, с одной стороны, тесно связанное с аристотелизмом и неоплатонизмом, а с другой, содержащее собственную, оригинальную онтологию, историософию и антропологию. Виднейшим исмаилитским философом является Хамид ад-Дйн ал-Кирмāнй (X—XI вв.), а его «Успокоение разума» считается главным памятником исмаилитской философии.

Ал-Кирмāнй развивает тезис о поклонении как единственном пути обретения человеком своего блага. Его теория составляет резкий контраст суннитскому вероучению, поскольку ал-Кирмāнй включает в поклонение не только религиозные обряды, но и обретение полного и совершенного знания, причем эти две стороны поклонения («действием» и «знанием», по выражению самого мыслителя) должны находиться в единстве и строгой гармонии. В отличие от арабских перипатетиков, ал-Кирмāнй признает «поклонение действием» условием подлинного познания, поскольку оно готовит душу к принятию разумных истин. Различение добра и зла он считает первым признаком разумности, а самоотчет души — основанием для решения вопроса о ее загробном воздаянии: душа сама вершит Суд над собой. Вместе с тем высшее знание, единственно способное доставить душе совершенство, не может быть добыто ею самостоятельно, но должно быть передано наставником.

Отрывки из «Успокоения разума» приводятся по изданию: *Аль-Кирмани. Успокоение разума*. М.: Ладомир, 1995 (в скобках указаны номера страниц).

[34] ...А сказали мы, что Законом установленные деяния, то есть поклонение, на душу действуют так же, как огонь на подготовляемые металлические тела, и что они готовят ее и оздоравливают субстанцию ее, — так сказали мы, ибо каждое из сих деяний дает душе некую доб-

родетель и отгоняет от нее порок, как то разъяснили мы в нашей книге «Указания наставнику и ученику»³⁶. Сии деяния суть семена разума, которые, когда души будут упорны в деяниях тех, сделают те души разумами, а потому истинно разумеющим заслуживает быть лишь тот, кто исполняет их без исключения и неустанно следует их предписаниям, подобно глаголющим (*наѣтик*), заветникам (*васийй*) и имамам. Всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том зло для души. Ведь в душе, поскольку она — в мире Природы, пороки проявятся скорее, чем запылает подоженная нефть, и ничто не убережет ее, кроме Закона и его установлений. А потому кто придерживается предписанного, упражняя душу свою под сим бременем, тот воистину брат наш; находит он усладу в душе своей, всякий макам по правде занимаемая. А кто отклоняется от них, исполняя одно и забывая другое или пренебрегая всем, тот вредит лишь самому себе: поступит с ним Бог как должно поступить, а «Его расчет скорый»³⁷. Пусть же читатель сей книги сам заглянет в душу свою, и да примет он мой совет: я ему добрый советчик; и да сохранит Бог меня и всех верующих.

[338] Поскольку верующий, отдавшийся делам поклонения и учащийся у проповедника образам религии, всецело поглощен соблюдением норм явного поклонения и познанием его обязательных установлений, законов и обрядов, того, что наносит сему поклонению ущерб и что делает его действительным, беря на веру предписания пророков и посланников, откровенные Писания и все приказания, причем отдается исключительно этому, ни о

³⁶ «Указания наставнику и ученику» (*Танбѣх ал-хадѣ ва ал-мустахдѣ*) — проповедническое полемическое сочинение, направленное против суннитов, а также шиитов-двунадесятников, зейдитов и крайних шиитов в вопросах об имамате. В этом труде доказывается необходимость «практического поклонения», т.е. совершения всех установленных обрядов и ритуалов, и раскрывается их значение для «поклонения знанием».

³⁷ Коран 2:198 и др. (пер. мой. — А.С.).

чем другом не думая, следовательно³⁸, душа скотов имеет только те знания, что связаны с интересами тела; ибо Закон и им предписываемые действия и ритуалы — как бы тело для души: к их помощи она прибегает для стяжания добродетелей, и если у нее нет знания об установлениях и предписаниях Закона, то она не [339] может и действовать, а если она не может действовать, то не может ни стяжать добродетель, ни отойти от гнусных низостей и обрести благое добронравие.

[186] Второе знание отлично от первого³⁹, ибо первое знание изначально наличествует в душе любого животного или прочей твари, за исключением единиц, и то в особых случаях, обусловленных некоторыми причинами, каковые причины чрез мгновение уже исчезают, так что и эти единицы присоединяются к остальным. Природа, то есть собрание душ и сил их, а также все в телесном мире, относящееся к ее роду, обладает именно сим первым знанием, кое связано с благом ее носителей, особей и материй, благодаря коим она существует и в коих устрояется, и для приобретения оногo знания она не нуждается в наставнике. А это означает, что ошибались мутазилиты и брахманы, считавшие, что для постижения истины единобожия человек не нуждается в наставнике⁴⁰. Они полагали, что это знание таково же, как и первое знание, врожденное и изначально дарованное всякому одушевленному существу подобно знанию навозного жука, спасающегося

³⁸ Основанием следования служит гармония различных структур мироздания. В данном случае ал-Кирмāни говорит о параллелях между устройством «мира религии» и «мира Природы».

³⁹ *Первое знание* — врожденное знание, которым обладает животная душа; *второе знание* — совершенное знание, постигаемое разумной душой.

⁴⁰ Ал-Кирмāни имеет в виду тезис о возможности «поклоняться по соизмерению» (*ал-‘ибāда би ал-қийās*), который поддерживали многие мутазилиты и который означал, что и до посланнической миссии Мухаммеда можно было посредством рациональных процедур «соизмерения» (*қийās*) постичь истину единобожия и начать поклоняться Богу.

бегством от грозящего придавить его башмака. Согрешили они, предавшись этим своим взглядам (сохрани нас Бог от ошибающихся и предающихся страсти!).

[165] Силами Разумов царства Творения и силами Творения (Первого Сотворенного), то есть светам их, проникнуто царство Природы, и в нем они струятся, достигая душ, кои суть предел. С ними связано бытие сущего, и они, эти светы, разлитые в мире, даруют душам изначальную способность различать добро и зло, ту силу, что склоняет их к хорошему и заставляет предпочитать его и отвращает от дурного и заставляет избегать его. Изначально это – сила стыда⁴¹. Это первое, что является в отроках, после чего начинают они стыдиться дурных поступков; именно это, согласно законам божественным, и указывает на субстанции их, каковые субстанции недалеко от того, чтоб быть актуально сущими разумами: чья стыдливость больше, того и разумение изобильней. Именно они, разумы царства Творения, воспитывают души в телесном мире и соединяются с ними, когда самости тех душ очистятся от пятен Природы, и [166] дают им совершенство, блеск, сияние и вознесенность.

[393] Поскольку та самость⁴² является жизнью, в-самой-себе знающей и полной благодаря тому, что приемлет от нами упомянутого вдуновения духа, то пока та субстанция такова, она не знает, что среди стяжания сей субстанции (кое происходит в соответствии с тем, какова форма души) согласно, а что противно тому, к чему приходит душа. Однако же она узнает сие, как только расстанется со своим телом, как только исчезает все то телесное, что заслоняло от нее собственную самость. О том говорится в передаваемом изречении пророка (да пребудет с

⁴¹ Ал-Кирмāнй развивает общеисламское положение: физическая стыдливость свидетельствует о появлении чувства запретного и должного, благодаря чему человек становится «ответственным» (*мукаллаф*) за соблюдение Закона.

⁴² Речь идет о душе, находящейся в дольном мире.

ним мир и благословение!): «После того как усопшего похоронят, будет он держать отчет. И тогда откроются пред ним врата рая, если он принадлежит к числу обитателей оного, или же — врата геенны, если там его обитель: так узнает он, снискал ли милость или же будет терпеть муку»⁴³. И вот, вглядывается она в самую свою (рассматривает, что именно стяжала она — то ли дорогое, то есть добро, то ли ненавистное, [394] то есть зло) и узнает, соответствует ли добро злу и равны ли они друг другу, или же одного больше, а другого меньше, — так же точно, как в дольном мире познает природу свою, и насколько в ней одно равно другому. Это и есть отчет души, в самую свою вглядывающейся. Посему сказал Всевышний: «Читай книгу свою!»⁴⁴ — вглядись в душу свою, насколько усерден ты был в обоих поклонениях и что стяжал ими, «сегодня довольно души твоей, чтобы спросить с тебя отчета»⁴⁵: не нужно никого, кроме тебя, чтобы сказать, что струилось в тебе, довольно самости твоей (то есть твоей души), чтобы ты из нее узнал, как устроил ее, трудясь и избирая, она же обеспечит тебе вечное пребывание и счастье подле Творца либо страдание, муку и удаленность от высшего сонма.

Суфизм

Суфизм — мистическая составляющая арабо-мусульманской культуры. Зародившийся в первые века мусульманской эры, он превратился в мощное духовное и идейное течение и в качестве такового существует и в наши дни. Суфийское мировоззрение оказало значительное влияние на средневековую арабскую мысль и на классическую арабо-мусульманскую поэзию; его влияние прослеживается и в творчестве мусульманских мыслителей и писателей XX в.

⁴³ В доступной мне сунне обнаружить хадис с таким или близким содержанием не удалось, хотя мотив открывания двери (или дверей) рая и ада перед теми, кому они уготованы, встречается в ряде хадисов.

⁴⁴ Коран 17:14 (пер. мой.— А.С.).

⁴⁵ Там же.

Философия суфизма представлена прежде всего творчеством Мухйй ад-Дйна Ибн 'Арабй (1165–1240). Его взгляды на проблемы добра и зла прямо связаны с центральными положениями его онтологии. Приводимые отрывки из «Гемм мудрости» демонстрируют две различные трактовки добра и зла: как самостоятельных понятий, принципиально отличаемых друг от друга (первый и частично второй отрывок, где как будто намечается понятие абсолютного блага, утверждается, что по истине всё — благо, а понятие зла конвенционально, равно как и соответствующее понятие относительного блага), и как понятий, которые невозможно разделить так, чтобы каждое из них не перешло в свою противоположность, оставаясь при этом собою же и предполагая возвращение к себе (второй и третий отрывки). Если первая трактовка принимает во внимание нормы повседневной морали, то вторая ориентирована на центральное положение суфийской теории познания: истина достигается благодаря «растерянности» (*хайра*), то есть такой эпистемологической стратегии, которая сохраняет обе противоположности как самостоятельные и в то же время предполагающие друг друга и только в таком полагании возможные. Вместе с тем эти два понимания не противоречат и не противопоставляются друг другу (последний отрывок).

Отрывки приводятся по изданию: *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993 (в скобках указаны номера страниц).

[240] Надлежит охранять устройство человеческое, воздвигать его, а не разрушать. Разве не видишь ты, что положил Бог заключать мир с врагами религии и брать с них подать, сохраняя их жизни, сказав: «Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога»⁴⁶? Разве не видишь ты, что кровнику Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому следует отомстить, и только если откажется он (кровник. — А.С.),

⁴⁶ Коран 8:61 (пер. Г.С.Саблукова).

разрешается убийство⁴⁷? Разве не видишь ты, что, когда кровников несколько и один из них принял выкуп или простил [убийцу], а остальные настаивают на отмщении убийством, то Бог предпочитает простившего не простившим и [убийца] не подлежит умерщвлению в отмщение? Разве не видишь, что он (Мухаммед. — А.С.) (мир ему!) сказал о том, у кого был кушак: «Убив его, станет таким же, как он»⁴⁸? Разве не знаешь, что Он сказал: «Отплата за зло — соразмерное ему зло»⁴⁹, — назвав отмщение злом, а значит, дело сие есть злое, хотя и законное, — «но кто простит и примирится, тому награда от Бога»⁵⁰, ибо он

⁴⁷ Видимо, аллюзия на хадис, в котором говорится, что родственники убитого имеют выбор: взять выкуп, простить убийцу или отомстить, причем, выбрав одно, уже нельзя посягать на другое, и никакого иного выбора у них нет (ат-Тирмизӣ 1406. Параллели: Абӯ Дәвуд 4496; Ибн Мәджа 2623). Вопрос о том, действительно ли это три разных варианта или «прощение» и означает «выкуп», дискутировался в фикхе (имеются хадисы, отождествляющие эти два варианта, и другие, отсылающие к кораническому аяту, где говорится о том, что разрешение брать выкуп стало послаблением после предписанной прежним народам мести по принципу «око за око»).

⁴⁸ Эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абӯ Дәвудом в «ас-Сунан» (4501). Схожие хадисы приводят Муслим (1680) и ан-Насә'и (4723, 4724, 4726, 4727, 4729, 5415). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что, убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву», а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

⁴⁹ Коран 42:40 (пер. Г.С.Саблукова).

⁵⁰ Там же (пер. Г.С.Саблукова).

(прощенный. — А.С.) — по образу Божьему?⁵¹ А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только чрез его существование; посему пекущийся о нем печется воистину о Боге.

[283] Что же до мудрости аромата⁵², каковой поставлен после женщин, то сие — от благовоний создания, кои суть в женщинах. Ведь «объятия любимой — самый сладкий аромат», как утверждает известная пословица. Сотворенный рабом, он и не помышлял быть господином, но, будучи претерпевающим, оставался распростертым, пока Бог не создал от него того, что создал. Так дал Он ему степень действенности в мире дыханий, каковые суть ароматные благоухания. Вот ему и полюбился аромат, и он поставил его вслед за женщинами. Так он учел те ступени, что принадлежат Богу по речению Его «Высокий ступенями обладатель Престола»⁵³, на оном восседающий по имени Своему «Милостивый»⁵⁴. Среди подпрестольных нет обойденных божественной милостью; о том речение Всевышнего «Милость Моя объемлет всякую вещь»⁵⁵: Престол вмещает все, восседает на нем Милостивый, и по истинности его струится милость в мире, как мы то многократно разъясняли в сей книге и в «Мекканских откровениях».

Всевышний поставил аромат в сию совокупленную слиянность, подтверждая чистоту 'А'иши: «Дурные женщины — для дурных мужчин, и дурные мужчины — для

⁵¹ Аллюзия на хадис: «Если пойдете войной на брата своего, не задевайте лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу (*сўра*)» (Муслим 2612). Последние слова считаются комментаторами сомнительными и могут не включаться в хадисы с близкими редакциями.

⁵² Ибн 'Араби имеет в виду хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: “В дальнем мире мне полюбились женщины и аромат благовоний, а молитва стала для меня зеницей ока”» (ан-Насā'и 3939, 3940).

⁵³ Коран 40:15 (пер. Г.С.Саблукова).

⁵⁴ Аллюзия на аят: «Милостивый восседает на Престоле» (Коран 20:4, пер. Г.С.Саблукова). *Престол* — символ мира.

⁵⁵ Коран 7:156 (пер. И.Ю.Крачковского). Под «милостью» Ибн 'Араби понимает обретение вещами временного существования.

дурных женщин. Благие женщины — для благих мужчин, и благие мужчины — для благих женщин: сии чисты в том, что говорят»⁵⁶. Так утвердил Он, что исходящий от них дух — благой⁵⁷, ибо исторгает и благое, и дурное, смотря по тому, что являет в форме речи. Как божественное по корню своему, все оно — аромат, а значит, благое; а как хвалимое и[ли] порицаемое, оно благое и[ли] дурное. Вот, он (Мухаммед. — А. С.) сказал о чесноке: «Запах этого растения мне отвратителен»⁵⁸, но не «это растение мне отвратительно»: воплощенность ('айн) не бывает отвратительной, отвратительным бывает то, что из нее является»⁵⁹.

⁵⁶ Коран 24:26 (пер. мой. — А. С.). *‘Айша (Айша)* — любимая жена Мухаммеда, о которой распространялись порочащие слухи. Слова «аромат» (*тйб*) и «благое» (*таййиб*) созвучны, имеют одинаковое написание и происходят от одного корня. *Чисты в том, что говорят* — Ибн Араби хочет видеть именно такой смысл аята, и его толкование лингвистически допустимо, хотя контекстуально правилен перевод «чисты в том, что [о них] говорят», т.е. «невиновны в обвинениях».

⁵⁷ Ассоциативная игра слов: «дух» (*рўх*) — однокоренное с ним «запах» (*рў’иҳа*) — «аромат» (*тйб*) — «благое» (*таййиб*).

⁵⁸ Абў Са’ид сказал: Завоевав Хайбар, мы, сподвижники посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), нашли там много чеснока. Люди были голодны, поэтому мы его порядочно наелись. Потом мы пошли в мечеть. Заслышав запах, посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Кто поест этого дурного (*хбайса*) растения, пусть не приближается к мечети». Тогда люди стали говорить: «Он запрещен (*хурри-мат*)!». Это дошло до пророка (да благословит и приветствует его Бог!), и он сказал: «О люди! Не мне запрещать то, что Бог мне разрешил; просто этого растения запах мне отвратителен» (Муслим 565. Параллель: Абў Дāvуд 3823).

⁵⁹ *То, что из нее является*: в оригинале *ما يظهر منها*. Я передаю фразу максимально близко к тексту, чтобы сохранить возможность двух прочтений, которые имеет в виду Ибн ‘Араби. С одной стороны, в своем общеязыковом звучании это выражение означает что-то вроде «внешние проявления вещи» в противоположность «самой вещи», в данном случае — запах чеснока, а не сам чеснок. Это прочтение полностью согласуется с хадисом. Второе прочтение опирается на то понимание соотношения «явного» (*зāхир*) и «скрытого» (*бāтин*), мирского и божественного, которое составляет фундамент системы взглядов Ибн ‘Араби. В таком случае речь идет о «том в вещи, что явлено», т.е. находится в мирской («явной») стороне миропорядка, и именно это может порицаться, тогда как «скрытое» вещи, то есть ее божественная сторона (то, что Ибн ‘Араби называет здесь «воплощенность»), порицаться не может, она целиком — благо.

Ведь отвращение бывает либо потому, что так принято, либо потому, что нечто не согласуется с характером или целью, или Законом, либо недостаточно совершенно — а иначе не бывает.

И вот, коль скоро миропорядок разделился на дурное и благое так, как мы показали, полюбилось ему лишь благое, а не дурное. А про ангелов Он сказал, что им неприятны дурные запахи от порчи, что происходит в сем существе из элементов (человеке. — А.С.), — ведь оно было сотворено «из гончарной глины, из получившего форму праха»⁶⁰, то есть праха с переменчивым запахом⁶¹. И именно ангелы испытывают к нему отвращение; так же и натура скарабея терпит ущерб от запаха розы, хотя сей запах благой, но для скарабея запах розы не благой. У кого подобная натура и по смыслу, и по форме⁶², того Бог, услышав, ущебрит; и радуется [284] он впустую, как сказал Он: «Те, которые верят в пустое и отвергают веру в Бога»⁶³, — и говорил о них как о потерянных: «Те потеряны, что потеряли самих себя»⁶⁴. Ведь кто не постигает, где благое, а где дурное⁶⁵, тот вовсе лишен постижения. И вот посланнику (да благословит и приветствует его Бог!) полюбилось лишь благое во всем, — а только таковое и есть.

Можно ли представить в мире натуру, что находила бы во всем лишь благое и не знала бы дурного? Мы сказали, что нет, ибо в самом истоке, из коего явился мир (а именно в Боге), мы такового не обнаружили. Ведь мы нашли, что

⁶⁰ Коран 15:26 (пер. мой. — А.С.).

⁶¹ Игра слов: *маснун* «получивший форму» означает также «изменяющийся».

⁶² То есть в скрытом (*батин*) и явном (*захир*) соответственно.

⁶³ Коран 29:52 (пер. Г.С.Саблукова).

⁶⁴ Ибн Араби соединяет две части разных аятов, часто встречающихся в Коране. Первая часть («те потеряны») непосредственно продолжает предыдущий аят, а также встречается в 2:27, 7:178, 8:37, 9:69, 29:52, 39:63, 63:9; другая часть — в 6:12, 6:20, 7:9, 7:53, 11:21, 23:103 и др.

⁶⁵ В восстановленном контексте взглядов Ибн 'Араби: кто не отличает скрытое (божественное) от явного (мирского).

Он питает отвращение и любит; дурное же и есть то, к чему питают отвращение, благое же — то, что любят. А мир — по форме Бога, человек же — по сим обеим формам, и, значит, нет такой природы, что постигала бы во всем лишь одно. Хотя есть такие природы, что, постигая и благое, и дурное, знают, что дурное для вкушения — благое вне вкушения, так что постижение благого в ней (вещи. — *А.С.*) столь занимает их, что уж не чувствуют они ее дурноты. Такое может быть; но вовсе устранять дурное из мира (то есть мироздания) неверно: милость Божья — и с дурным, и с благом. То, что дурно, себя само считает благом, а благое для него будет дурным. Так что нет такого блага, что для какой-то природы не было бы в чем-то дурным, и наоборот.

[184] Скрытая же тайна сего⁶⁶ — проявление в зеркале Божественного существования: от Истинного к возможным [вещам] возвращается [185] лишь то, что дано их самостями в их состояниях⁶⁷. В каждом из своих состояний они (возможные. — *А.С.*) имеют некую форму, и формы их различаются благодаря различию состояний, так что и проявление различается по различию состояния: получается воздействие на раба соответственным тому, каков он. Дарует благо ему не кто иной, как он сам, и противоположность блага дарует ему не кто-либо другой: он сам благодетель своей самости и мучитель ее. А посему да ропщет он лишь на самого себя, и да прославляет лишь самого себя. Вот почему «у Бога — убедительное доказательство»⁶⁸, оно заключается в знании Его о них, ибо знание следует за познаваемым.

⁶⁶ Речь идет об истолковании традиционного религиозного императива подчинения Закону с точки зрения суфийского «растерянного» рассуждения, в котором оказывается, что человек — лишь «раб» и подчиняется приказаниям «господина», — однако те отданы только и исключительно в соответствии с тем, каков сам «раб».

⁶⁷ *Возможное (мумкин)* — любая вещь мира. Речь идет о соотношении мирского и божественного (явного и скрытого) как противоположных, но взаимно-согласованных и взаимно-обуславливающих аспектов, или «состояний», вещи. Каждый из этих аспектов — причина другого, и именно в силу этого — и его следствие.

⁶⁸ «Скажи: убедительное доказательство у Бога: если бы Он захотел, то всех вас поставил бы на прямой путь» (Коран 6:149, пер. Г.С.Саблукова).

[202] Кто понял сию мудрость, утвердил ее в душе своей и сделал для себя свидетельствуемой, тот более не привязывает себя к иному и знает, что и добро, и зло приносит себе он сам. Под добром я разумею то, что соответствует цели человека и согласуется с его натурой и характером, а под злом — то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни с характером. Имеющий сие свидетельствование возлагает оправдания всего сущего полностью на него самого, даже если оно не оправдывается. Он знает, что именно от него зависит, каким ему быть (подобно тому, как знание, как мы уже указывали, полностью зависит от познаваемого), а потому говорит себе, если происходит что-либо неблагоприятное для его стремлений: «Твои руки завязывали, твой рот надувал»⁶⁹.

⁶⁹ Эта поговорка означает «сам виноват», «ты причина несчастья, вот и разбирайся». Некий человек захотел уплыть с острова в море на берег. Он надул бурдюк, но плохо завязал его. На середине пути бурдюк развязался, человек стал тонуть и воззвал к помощи. Некто оказавшийся рядом и произнес эти слова.

Р.Г. Апресян

О появлении понятия «золотое правило»

В предлагаемом очерке рассматривается процесс оформления этического понятия «золотое правило». В классической форме это правило выражено в Нагорной проповеди: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12)¹. Речь в нем не идет об историческом происхождении самого правила или о возникновении словосочетания «золотое правило», которое и в давние времена, и в наши использовалось и может использоваться в разных неспециальных значениях.

¹ Э.Ю.Соловьев в недавно вышедшем фундаментальном труде замечает о золотом правиле: «Классической транскрипцией этого правила считаются слова древнееврейского проповедника Гиллеля» (Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 83). Сам по себе факт локуции золотого правила, причем в качестве безусловно приоритетного, в талмудическом иудаизме на рубеже эпох исторически чрезвычайно важен. Формула золотого правила была известна и прежде; она не раз высказывалась в ряду различных житейских наставлений и нравочучений Эпиктетом, Сенекой, в «Книге Товита» (200–170 гг. до н.э.), «Книге Ахикаре» (V в. до н.э.). Высказывания в духе золотого правила встречаются в древнейших памятниках Египта и Месопотамии. Почти в качестве главенствующей нормативная идея золотого правила провозглашается Аристотелем, Платоном и Ксенофонтом по отношению к дружбе. Но в этом культурном ареале лишь Гиллель (конец I в. до н.э. — начало I в. н.э.) высказывает золотое правило в ответ на вопрос прозелита о сути Торы. Однако в другом культурном ареале словами золотого правила отвечал на вопрос ученика о главном правиле Конфуций, и это было за пять веков до

В литературе, касающейся золотого правила, иногда встречаются осторожные предположения относительно того, что это понятие как понятие нравственное, в качестве обозначения максимы, выраженной в вышеприведенном евангельском стихе, или ее негативной версии, возникает в эпоху Возрождения. Однако широкое систематическое исследование золотого правила на материале истории мысли, проведенное профессором Кентского университета Дж. Уотлзом и отраженное в книге «Золотое правило»², позволило определенно установить время, ареал и формы утверждения этого понятия. Это — английская религиозная проповедническая литература последней трети XVII в.

I

К этому времени сама *идея* золотого правила благодаря Новому Завету и развитию новозаветной этики в философии и богословии была хорошо известна. Как указывал А.А.Гусейнов: «С Августина начинается традиция рассмотрения золотого правила как основополагающего принципа естественного права и нравственности»³. Августин, действительно, был первым, кто сделал золотое правило предметом специальной философской-богословской рефлексии. Золотое правило для Августина —

Гиллеля. Что же считать нам критерием классичности в выражении золотого правила? Речь идет о золотом правиле морали, и в определении той или иной формулировки в качестве классической следует отталкиваться от существа самой морали, разумеется, устанавливаемого на основе современных представлений о ней. В Новом Завете золотое правило как таковое высказывается трижды (помимо приведенного места, еще в Лк. 6, 31 и Деян. 15, 29), если не принимать во внимание несколько стихов, воплощающих в себе дух золотого правила. В Деяниях золотое правило высказывается в усеченной и негативной форме, к тому же не специально, как бы между прочим. У Луки золотое правило приводится так же в главной проповеди Иисуса, оно дается в позитивной форме, однако без универсализирующей квантификации. На мой взгляд, именно формулу золотого правила, данную у Матфея, следует считать классической, поскольку золотое правило предлагается здесь, во-первых, в позитивной и, во-вторых, буквально универсальной форме.

² Wattle J. The Golden Rule. Oxford—N. Y., 1996.

³ Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 71.

повод для разного рода замечаний и комментариев, нравственно-практических, этических, сотериологических. Он стремится к внутренне-семантическому прояснению золотого правила, удерживает от его заниженных вульгарных интерпретаций, прибегает к нему как поводу для собственно нравственных наставлений. Важнейшим шагом в осмыслении Августином золотого правила стала его трактовка как закона природы, изначально запечатленного в сердце человека, и понимание того, что сознание золотого правила есть сознание *справедливости*.

Золотое правило было предметом внимания многих средневековых мыслителей, от Лактанция до Петра Абеляра, и обсуждение шло в рамках, заданных Августином: золотое правило следует разуметь в свете христианской доктрины любви, и, следовательно, поступать по отношению к другому допустимо лишь по-доброму⁴. Августиновская традиция была продолжена и Фомой Аквинским, который соединил ее с воспринятым им аристотелизмом. Возможно, в понимании нормативного содержания золотого правила тем самым прибавлялось немного, ведь аристотелевская идея дружбы-филии в полной мере была снята в христианской идее милосердной любви; однако этот синтез позволял обогатить понимание золотого правила и его места в христианской этике. Фома специфицировал золотое правило в качестве правила, посредством которого практически воплощается заповедь любви к ближнему. Среди аристотелевских характеристик дружбы одна из основных состояла в том, что «к другу относятся, как к самому себе»⁵. Ссылаясь на это место «Этики», Фома представил ее на языке золотого правила, хотя и не по формуле золотого правила: «Мы дружим с

⁴ Насколько я могу судить, наиболее подробно в имеющейся литературе эта тема была раскрыта в книге: *Reiner H. Die philosophische Ethik. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964.* Что же касается аргумента, что золотое правило предполагает именно добрые деяния, то он представляет собой шаг назад по сравнению с разъяснениями Августина, специально приводившего философские, а не богословские аргументы относительно того, что желать человек может только доброго для себя (См.: *Августин. О Граде Божием. XIV, VIII // Августин Блаженный. Творения. Т. IV / Сост. и подгот. текста к печати С.И.Еремеева. СПб.–Киев, 1998. С. 16–17).*

⁵ *Аристотель. Никомахова этика, 1166a32 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 250.*

другими потому, что поступаем по отношению к другим так, как поступаем по отношению к себе»⁶. В целом надо сказать, что при том, что формула золотого правила активно осваивалась в обсуждении естественного закона, предназначения человека и его взаимоотношений с другими людьми, — только в сопоставлении и отождествлении с заповедью любви обнаруживалась приоритетность золотого правила и его исключительность как нравственного правила.

Характер обсуждения золотого правила меняется у Лютера, который, по-видимому, одним из первых придал значение различиям в негативной и позитивной формулировках золотого правила, специально указывая на особый этический смысл позитивной формулировки: если золотое правило в негативной формулировке устанавливает необходимость воздержания от зла, то в позитивной — настаивает на необходимости совершения добра. Золотое правило есть выражение естественного закона, но для практического воплощения человеку необходимо преодолеть себялюбие и обратиться к нуждам другого человека. Золотое правило — закон, но вместе с тем и преодоление закона, так что только истинный в вере человек может действительно воплотить золотое правило в отношениях с другими людьми. По Лютеру, ветхозаветный человек склоняется к золотому правилу по принуждению и в минимальной степени, в то время как истинный христианин исполняет золотое правило добровольно и со всем сердцем своим. Как показал Й.Лаулайя, в поздних работах Лютера золотое правило как формула взаимности становится ключевой нормативной идеей для анализа социальных, экономических и политических проблем, рассматриваемых во многом в контексте коммунальной (общинной) жизни⁷. Таким образом, в более широком философском и богословском контексте, становясь основополагающим концептом для понимания нравственности, золотое правило приобретает тот исключительный статус, который и был позднее выражен в его названии.

⁶ The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, II, II, Q25,4 // New Advent, url=<http://www.newadvent.org/summa/3025.htm#4> (просмотр. 21.06.2005).

⁷ *Laulaja J.* Kultaisen Saannon Etiikka. Helsinki, 1981 (Цит. по: *Wattles J.* Op. cit. P. 75).

На фоне сказанного вполне ожидаемой оказывается трактовка Т. Гоббсом золотого правила как естественного закона. Говоря о естественных законах, Гоббс формулирует в качестве первого следующее: «Всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его»⁸. Разум изначально содержит это общее правило. Такой надежды может не быть, и тогда опять своим голосом говорит природа: защищай себя, как можешь. Таково установление естественного права. Из первого закона вытекает второй: «В случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе»⁹. Второй закон оказывается ограничением индивидуального права. Гоббс прямо говорит об этом: второй закон лишает человека свободы, ставя возможность исполнения права одним человеком в зависимость от исполнения права другим. Человек либо отступает от своего права, либо отказывается от него в пользу другого. Отметим, что третий естественный закон устанавливает справедливость, согласно которой заключенные соглашения следует выполнять, а следующие шестнадцать утверждают благодарность, любезность, прощение обид, благоразумие в возмездии, беспристрастие, а также запрещают оскорбление, гордыню и надменность и устанавливают принципы, обычно относящиеся к сфере гражданского права (о равенстве в использовании неделимых вещей, о жребии, первородстве, посредниках, подчинении арбитражу, суде).

Сформулировав второй естественный закон, Гоббс добавляет: «Именно таков закон Евангелия: поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе. И это закон всех людей: *quod tibi fieri non vis, alteri feceris* [“заслуга (вознаграждение) по договору и заслуга в силу достоинства”]»¹⁰, передавая, таким образом, его смысл словами золотого правила. А далее этой же формулой он вы-

⁸ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Сост., ред., примеч. В. В. Соколова. Т. 2. М., 1991. С. 99.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

ражает суть всех естественных законов¹¹. Гоббс указывает, что эта формула может быть значимой и для некоторых решений в условиях естественного состояния: хотя в этом состоянии каждый стремится нанести другому вред, скромный человек, в отличие от заносчивого, понимая, что все от природы равны, и каждый в равной мере может стремиться ко всему, «считает позволительным для остальных все, что он считает позволительным самому себе»¹². Но это лишь возможная тактика поведения в естественном состоянии. Далее, в естественном состоянии при том, что каждый «...и при всяком проявлении презрения или пренебрежения, естественно, пытается, поскольку у него хватает смелости... вынудить у своих хулителей большее уважение к себе: у одних наказанием, у других — примером», — «каждый человек добивается, чтобы его товарищ ценил его так, как он себя ценит...»¹³. Собственно, здесь от золотого правила остается только форма: «как он сам». Но это — формула инициативного действия, формула равенства, формула универсальности.

Естественные законы исключительным образом обобщаются в формуле золотого правила. Хотя естественные законы вечны и их легко соблюдать, в действительности они даны как ограничение природным желаниям и страстям человека. По существу, естественными законами утверждаются правильные, необходимые желания. Как отметил М.Оукшот, антитезой природных и правильных желаний задается у Гоббса пространство этики¹⁴. У Гоббса неоднократно указания на то, что естественный закон и есть закон моральный, что именно естественные законы являются предметом моральной философии. Развивая традицию различения Закона Моисея и Заповеди Христа, Гоббс указывал, что Моисей установил закон, который можно назвать законом справедливости, и он объемлет все прочие законы. Этот

¹¹ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Сост., ред., примеч. В.В.Соколова. Т. 2. М., 1991. С. 122.

¹² Гоббс Т. Основ философии часть вторая. О гражданине // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 288.

¹³ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Указ. изд. С. 95.

¹⁴ Оукшот М. Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи / Пер с англ. Е.Косиловой. М., 2002. С. 166.

закон предписывает каждому признавать те же права, которые он хочет для самого себя. В рамках Гоббсовой концепции развития общества Декалог соответствует преодолению естественного состояния, он и представляет собой заключенный общественный договор. Заповедь же любви, по Гоббсу, носит не ограничивающий, а раскрепощающий характер, она требует от человека позволять другому «все то, что мы сами хотим, чтобы было позволено нам самим»¹⁵. Таким образом, заповедь любви высказывается Гоббсом словами золотого правила. Впрочем, в целом для Гоббса отличие золотого правила и заповеди любви остается не актуально. Он не только легко излагает заповедь любви словами золотого правила, но и рассматривает заповедь любви как стандарт именно социальных отношений, трактует милосердие как справедливость и золотое правило и, наоборот, справедливость – это то, о чем говорится в Лв. 19, 18 и Мф. 22, 36–40, т.е. тех местах Библии, где, строго говоря, речь идет именно о заповеди любви. Иначе и не могло быть у Гоббса, для которого принцип «Никто не должен делать другому того, что он считал бы несправедливым, если бы другой сделал это по отношению к нему», является высшим заветом Бога¹⁶.

Таким образом, к последней трети XVII в. складывается достаточно теоретических предпосылок для осмысления высказанного в Мф. 7, 12 правила как золотого. К этому времени сложились устойчивые традиции: а) трактовки его как закона природы, б) тесной ассоциации, а то и отождествления, с заповедью любви (Мф. 22, 39), в) понимания того, что им легко охватывается вся сфера морального или хотя бы той ее части, которая касается человеческих отношений.

II

Выражение «золотое правило» во неморальном значении появилось задолго до XVII в. Согласно Оксфордскому словарю английского языка, наиболее раннее упоминание выраже-

¹⁵ Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Указ. изд. С. 324.

¹⁶ Гоббс Т. Основ философии часть вторая. О человеке // Гоббс Т. Указ. изд. Т. 1. С. 261.

ния «золотое правило» («golden rule») относится к XIV в., и привязано к плотницкой линейке. И в других значениях слова «rule», «ruler» входят в английский примерно в это же время. Вместе с тем Оксфордский словарь фиксирует и близкие к выражению «золотое правило» словосочетания, применявшиеся для обозначения стиха Мф. 7, 12 или в связи с ним: «золотой закон» («Golden Law», 1674) и «золотой принцип морали» («golden principle of morality», 1741)¹⁷. Последнее выражение — часть более широкого высказывания: «Таков золотой принцип морали, который дал нам благословенный Господь», — из книги популярного английского проповедника, поэта и педагога Исаака Уоттса (1674—1748) «Усовершенствование ума»¹⁸, предназначенной для юношества¹⁹. Пример Уоттса примечателен, поскольку его приводит Оксфордский словарь, однако Уоттс воспользовался оригинальным обозначением для правила, которое за несколько десятилетий до этого уже получило устойчивое наименование, и это наименование было именно: «золотое правило».

Так или иначе понимаемая формула золотого правила становится предметом специального внимания ряда английских богословов и обретает в их произведениях это свое название. Как мы узнаем из книги Уоттса, речь идет о епископе Уильяме (Bishop William), авторе книги «Всеобъемлющее правило праведности: Поступай, как поступали бы по отношению к тебе» («The Comprehensive Rule of Righteousness, Do as You Would Be Done By», 1679), Бенжамине Кэмфильде (Benjamin Camfield, 1638—1693),

¹⁷ Golden, OED [Oxford English Dictionary] definition, url= <http://virtual.park.uga.edu/wblake/SONGS/36/Apr99copyof36/36st5goldanno.html> (просмотр. 24.12.2006).

¹⁸ *Watts I.* The Improvement of the Mind, or A Supplement to the Art of Logic: Containing a Variety of Remarks and Rules for the Attainment of Useful Knowledge in Religion, in the Sciences, and in Common Life. L., 1741 (многokратно переиздавалось, последние издания: 1999, 2004).

¹⁹ Спустя полтора столетия детские стихи Уоттса уже были поводом для иронических пародий Л. Кэрролла, что свидетельствует о степени их изрядной популярности. См. об этом: *Галинская И.Л.* Льюис Кэрролл и загадки его текстов. М., 1995, url= <http://knigki.ru/demo/book/6174/4.html> (просмотр. 30.12.2006); *Тикина А.* Пародии «Алисы» в зеркале разных переводов // Архивы Минас-Тирита, url= <http://www.kulichki.com/tolkien/arhiv/inoe/alis.shtml> (просмотр. 30.12.2006).

авторе брошюры «Полезное рассмотрение всеобъемлющего правила праведности: Поступай, как поступали бы по отношению к тебе... Ставшей предметом рассуждения на Св. Мф. 7:12» («A Profitable Enquiry into That Comprehensive Rule of Righteousness Do as You Would Be Done By... Being a Practical Discourse on S. Matt. vii 12», 1679), написанной, по всей видимости, как отклик на книгу Уильяма, Джордже Борастоне (George Boraston 1634–?), авторе проповеди «Королевский закон, или Золотое правило справедливости и милосердия» («The Royal Law, or the Golden Rule of Justice and Charity», 1683) и Джоне Гудмане (John Goodman, 1626?–1690), авторе небольшой книги «Золотое правило, или Объяснение королевского закона справедливости» («The Golden Rule; or, The Royal Law of Equity Explained», 1688)²⁰.

Уотлз отмечает, что ни один из английских проповедников не взялся объяснить, почему важнейшее правило поведения следует называть золотым. Однако из упоминавшейся выше статьи Оксфордского словаря видно, что эпитет «золотой» использовался для обозначения лучшего, важнейшего, исключительного, первейшего, обладающего высшей ценностью. Характерно, что у Борастона выражение «золотое правило» оказывается сочетаемым с выражением «королевский закон», и, тем самым, золотое правило воспринимается как то, что венчает начала морали.

Как и в предшествующей традиции, в работах названных богословов, золотое правило, в общем, отождествляется с заповедью любви к ближнему. Такой подход облегчает, тем более для богослова, обоснование исключительного статуса золотого пра-

²⁰ Сведения относительно этих авторов пока довольно скудны. Лишь о Кэмфильде удалось найти краткую биографическую справку, сообщающую о его карьере священника, на The Clergy 1568 to 1686, url= <http://www.stmarysnottingham.org/c141-50.html#Camfield1690> (просмотр. 08.03.2007), а также список его произведений, доступных по системе Find a Library/World Cat, url=http://www.worldcatlibraries.org/search?q=au%3AВenjamin+Camfield&qt=hot_author (просмотр. 08.03.2007). Что же касается епископа Уильяма, то если бы не было книги, на которую пространно ссылается Уотлз, можно было бы счесть эту фигуру мистификацией. Известны даже даты его жизни; нигде нет следов и его книги.

Пользуюсь случаем, чтобы выразить свою благодарность Маргарите Зерновой (Margarita Zernova), преподавателю криминалистики Университета Халла (Великобритания) за помощь в поиске информации об этих авторах и обеспечением меня из разных источников книг XVIII в.

вила. Аргументы, правда, касающиеся заповеди любви, уже были сформулированы ап. Павлом: это закон, объемлющий все остальные законы и потому возвышающийся над ними. Об этом, не ссылаясь на апостола, прямо говорит епископ Уильям.

Кругозор епископа Уильяма обширен: помимо Библии и христианских авторитетов он опирается на греческих и римских авторов. То, что это правило встречается у классических авторов, подтверждает, по Уильяму, что «это правило благословенного Спасителя является очевидным ответвлением закона природы», и каждый может прочесть его в своем сердце и совести, если она по-прежнему чиста²¹. Одну из нормативных предпосылок золотого правила Уильям находит у софистов, логически соединяя его со знаменитым принципом Протагора: «Человек есть мера всех вещей», воспринятым Платоном. Бог, говорит Уильям, сделал человека «мерой своих собственных действий в отношении других и положил ему исходить из собственного стандарта как основания своей обязанности»²².

Вместе с тем Уильям пространно показывает, насколько золотое правило вписано в Нагорную проповедь и в христианское учение, и слово «Итак», с которого начинается стих Мф. 7, 12 как раз и указывает, чего же надо желать по отношению к себе и как поступать по отношению к другим. Золотое правило наставляет нас давать нашим ближним так же, как в своих молитвах мы просим Бога о милостях в отношении себя²³. Поступать по отношению к ближнему надо не только так, как мы желали бы, чтобы он поступал по отношению к нам, но как Иисус и Господь поступают по отношению к нам. «Божественный пример» дан нам в милосердии Бога. «Нам надо научиться так поступать по отношению к другим, как мы желаем, чтобы Бог поступал по отношению к нам»²⁴.

²¹ *Bishop William. The Comprehensive Rule of Righteousness, Do as You Would Be Done By. Cornhill (England), 1679. P. 33 (Цит. по: Wattles J. Op. cit. P. 79).*

²² *William. Op. cit. P. 53 (Цит. по: Wattles J. Op. cit.).*

²³ Вот стихи, предшествующие в Нагорной проповеди тому, в котором формулируется золотое правило: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят. Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? и когда попросит рыбы, подал бы ему змею?» (Мф. 7, 7–10).

²⁴ *William. Op. cit. P. 67.*

При том, что в целом золотое правило совмещается с заповедью любви, Уильям делает замечания, указывающие и на понимание им различия между этими двумя принципами. Заповедь любви к ближнему есть «душа и жизнь» золотого правила, а смысл любви к ближнему Уильям раскрывает на основе аристотелевских разъяснений относительно дружбы, данных в «Риторике»: желать того другим, что мы бескорыстно почитаем за благо, и стремиться к этому всеми своими силами²⁵. Человеку свойственно себялюбие, но истинное себялюбие несовместимо с грехом и потаканием плоти, ведь человек, к которому апеллирует золотое правило, это не плоть с ее страстями, человек — это ум, душа и дух.

Как таковое золотое правило, указывал Уильям, следует отличать от других близких и внешне похожих на него правил, например, «Во всем поступай по отношению к другим так, как они поступали бы по отношению к себе» или «Все, что ты желаешь, делай другим». Если первая максима нередко упоминается в литературе по золотому правилу как его ложно-превращенная форма, то вторая — практически не упоминается, очевидно, в силу своего почти полного созвучия самому золотому правилу. Однако выделение этих максим в качестве «перевертышей» золотого правила заслуживает внимания, поскольку важно не только в нормативно-этическом, но и этико-философском отношении. Золотое правило не просто указывает на стандарт поведения, оно еще и тесно увязывает этот стандарт с взаимными отношениями людей. В утверждении взаимности золотое правило универсализирует этот стандарт, возвышая его над индивидуальными желаниями. Первая превратная максима, на самом деле, позволяет потакать желаниям других, вторая — абсолютизировать собственные желания. Золотое правило фактически утверждает желания одного как ограничение желаний другого и наоборот.

Следует отметить и то, что Уильям подчеркивает отличие золотого правила от принципа возмездия, ссылаясь на многочисленные высказывания, указывающие на недопустимость мести: стремящийся к справедливости должен следить за тем, чтобы действовать в соответствии с законом.

²⁵ *William*. Op. cit. P. 54. Ср.: *Аристотель*. Риторика, 1380b, 35 // *Античные риторика*. М., 1980. С. 78–79.

Интересно рассуждение Уильяма о золотом правиле, раскрывающее соотношение положительной и отрицательной его версий. Для него они сплетены, предполагая друг друга: «Любое повеление совершения добра одновременно является запрещением как отрицания этого добра, так и противостоящего ему зла»²⁶.

Обсуждая золотое правило, Уильям развивает три частных рассмотрения, демонстрирующих обоснованность золотого правила. Первое касается способности человека адекватно воспринимать желания других. Эта способность обусловлена, по Уильяму, тем, что люди — братья и дети одного Отца, несущие в себе его божественный образ; Бог вложил в людей одинаковые сердца, и все люди равны по природе, а христиане — по благодати. Второе рассмотрение посвящено переменчивости в человеческих ролях. Каждый человек подвержен переменам, обусловленным непостоянством мира. Но каждый меняет роли, еще и просто идя по жизни: каждый родитель был ребенком, каждый ребенок может стать родителем. Но перемены возможны и в силу способности человека ставить себя на место другого и другого ставить на место самого себя; золотое правило требует адаптивности в отношениях и воображаемой взаимной подстановки: «мы должны представить другого человека в наших обстоятельствах, в нашем положении, на нашем месте и наоборот»²⁷. Наконец, третье рассмотрение связано с принципом воздаяния: мы пожинаем то, что сеем, получая по заслугам от людей и от Бога.

Благодаря золотому правилу в человеке укрепляются и развиваются добродетели; оно призвано удерживать человека от чрезмерного себялюбия и нарушения конкретных требований порядка, справедливости и милосердия, от лицемерия и, наоборот, способствовать вдумчивости, размышлениям о смысле жизни, твердости воли, следующей наставлениям правильного разума и истинной религии в стремлении к вещам, действительно благим и требующим совершения. Более того, все добродетели могут быть выведены из этого правила. Разбирая различные добродетели и соответствующие им пороки, Уильям по-

²⁶ William. Op. cit. P. 57.

²⁷ Ibid. P. 61 (Цит. по: *Wattles J.* Op. cit).

казывает, что из самого описания добродетели и порока с очевидностью вытекает, что добродетель — это то, что мы желаем в отношении себя, а порок — то, что мы себе не желаем. Мы желаем искренности, но не лицемерия, скромности, но не гордыни, невинности, но не разврата, мы готовы возместить вред от своих неправильных действий, и хотели бы избежать злословия относительно себя и грубости в отношении себя. Из золотого правила, по Уильяму, следуют и подобающее послушание и подчинение всем тем, кто возвышается над нами, как и положительные поступки справедливости, любви и милосердия в отношении других, включая жалость, сочувствие, симпатию, дружеские чувства по отношению к страдающим и потерпевшим беду, сорадование, прощение обид, милосивость, доброжелательность, молитвенное попечение и содействие чужому благу²⁸.

Дж. Борастон в рассуждениях о золотом правиле апеллирует к гармонии естественных понятий и религии откровения, оппонировав Т. Гоббсу с его идеями естественного состояния человека и деистам, обоснованно отказывавшимся от идеи религии откровения. Золотое правило, по Борастону, это одно из естественных понятий, которое присуще нашей конституции. Оно понятно и просто, поэтому и взрослые, и дети прибегают к нему при устройстве своих отношений с другими. Поскольку человеческий разум неустойчив и склонен к блужданию, ему необходимо твердое и прозрачное руководство, которое в краткой форме предоставило бы человеку суть его обязанностей. Таково золотое правило, которое Борастон представляет следующим образом: «Наши обычные и хорошо организованные желания относительно того, что бы мы хотели, чтобы другие люди делали или не делали нам, представляют собой достаточное руководство и наставление в том, что в подобных случаях мы должны делать или не делать по отношению к ним»²⁹. Каждый, говорит Борастон, стремится к самосохранению и благополучию — и это хорошая основа для справедливого и мило-

²⁸ *William*. Op. cit. P. 212 (Цит. по: *Wattles J.* Op. cit. P. 81). Уотлз отмечает, что именно на стр. 212 Уильям употребляет выражение «золотое правило», и это, по всей видимости, наиболее раннее упоминание этого термина по отношению к морали (*Wattles J.* Op. cit. P. 212).

²⁹ *Boraston G.* The Royal Law, or the Golden Rule of Justice and Charity. L., 1684. P. 4.

сердного отношения к другим людям, поскольку золотое правило обязывает нас относиться к другим так, как если бы мы поменялись лицами и обстоятельствами, представив себя на их месте, а их — на своем. Золотое правило устанавливает единый стандарт для отношения ко всем людям — так же, как Иисус вел себя ровно добродетельно со всеми.

Рассматривая золотое правило в целом в связи с симметричными отношениями, Борастон, вместе с тем, расширяет смысловой контекст золотого правила, примеряя его к асимметричным отношениям. Так, когда мы имеем дело с политической властью, «нам следует подчиняться вышестоящим с такой же добровольной покорностью, какую мы ожидаем от наших детей и слуг в их послушании нам»³⁰. Такой поворот в рассуждениях о золотом правиле, конечно, интересен. Западная традиция в осмыслении золотого правила сориентирована главным образом на отношения равных, и христианство с его идеями о братстве людей в Боге лишь укрепило и усилило эту ориентацию. Приведенное высказывание Борастона можно было бы посчитать за перевод из Конфуция, настолько она созвучна именно конфуцианскому пониманию золотого правила. Аналогичные высказывания встречаются у Эпиктета и Сенеки³¹, и, хотя они не получили особенного развития в европейской мысли, наверное, именно они послужили в данном случае источником для Борастона.

Книжка Дж.Гудмана, как и работы других, представленных выше проповедников, интересна тем, что золотое правило в ней не просто цитируется или упоминается, но по-новому пересказывается, и в пересказе дается его своеобразная интерпретация. На золотом правиле, говорит Гудман, покоится моя обязанность делать (или, соответственно, не делать) ближнему то, что, как я думаю — мысленно меняясь местами с другим и прислушиваясь к своему сердцу и к своей совести, — он, будучи в подобной ситуа-

³⁰ Boraston G. Op. cit. P. 21 (Цит. по: *Wattles J.* Op. cit.).

³¹ См.: *Сенека Л.А.* Письма к Луциллию, 47,11. Кемерово, 1996. С. 92; *Эпиктет.* Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1998. С. 327.

³² *Goodman J.* The Golden Rule, or The Royal Law of Equity Explained. L., 1688. P. 26.

ции, с необходимостью сделал (или не сделал) бы мне³². Это правило действует независимо от социальных и индивидуальных различий между людьми, оно обязывает как князя, так и частное лицо, оно актуально в отношениях между гражданами разных государств и представителями разных религий, поскольку, как научил нас Спаситель, ко всем людям без исключения мы должны относиться как к ближним своим. В то же время золотое правило не может быть принципом отношения человека к Богу, поскольку Бог — бесконечен, и в человеке нет ничего, что могло бы быть мерой для его отношения к Богу. Если говорить на языке заповеди любви, Бога мы должны любить больше, чем себя любим.

Золотое правило — это именно естественный закон, и им не исчерпывается весь долг человека, иначе не нужна была бы Библия, а язычник, имея в душе своей «свет природы», обладал бы всей той полнотой, которая предполагается благодатью. Золотое правило устанавливает меру во взаимоотношениях человека, ограничивая притязания страдающих недостатком честности и чувства справедливости людей (Гудман приводит примеры пьяницы, сладострастника, ловкого воришки, а так же тех, кто хочет несправедливо прибрать к рукам чужую собственность или перекроить под себя законы) пожить за счет других.

Свое представление золотого правила Гудман завершает обзором пороков, указывая читателю, что поскольку тот не хочет, чтобы по отношению к нему совершалось нечто подобное, и он сам не должен позволять себе это в отношении к другим.

III

Соединение выражения «золотое правило» с классической фигурой нормативного мышления и вхождение этого выражения на правах термина в этико-дискурсивный оборот стало важным этапом в развитии морально-этической рефлексии, который, впрочем, можно и не преувеличивать: он не более важен, чем любое наречение имени. Однако не случайно, что именно терминологическое оформление известного стиха Мф. 7, 12 совпало с углублением специального размышления о его содержании. Нельзя сказать, что, будучи использованным в трудах

проповедников, оно сразу же было принято философами. С.Кларк, Дж.Локк, Г.В.Лейбниц, Ф.Хатчесон, Д.Юм, А.Смит, И.Г.Гердер, И.Кант – никто из этих философов, больше или меньше заинтересованных в моральной проблематике, не обошел тему золотого правила, но, кажется, никто из них и не употребил этого термина. Иными словами, на протяжении более чем столетия после освоения этого термина в проповеднической литературе он оставался непризнанным в «строгой» моральной философии. Тема ассимиляции термина «золотое правило» философской этикой еще ждет своего исследования.

В заключение же этого очерка установим место события появления этического термина «золотое правило» в общей исторической динамике нормативной формы «Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе».

Что это за нормативная форма? 1. В ней устанавливается определенный принцип *отношения человека к другим людям*. 2. Человек предполагается *активным агентом, инициативно действующим* в отношении других. 3. Человеку, тем самым, вменяется *ответственность* за складывающиеся отношения. 4. Отношения человека к другим предполагаются *обращаемыми*, строятся по принципу взаимности, в том числе генерализированной взаимности (реализуемой через третьих лиц). 5. По внутреннему смыслу и в тенденции развития самой формулы (от частной негативной максимы к универсализуемому приоритетному принципу положительного действия) она предполагается надперсональной и в этом смысле универсальной. По этим признакам золотое правило имеет общие черты и отличия в сравнении как с талионом, так и с заповедью любви. Эти черты в своей совокупности задают определенную матрицу нормативного мышления. Имея это в виду, Р.Хэар, а вслед за ним и другие авторы, в том числе Уотлз, говорят об аргументации *по типу* золотого правила³³. Если рассматривать названные черты как определенного рода нормативные идеи, то можно говорить об «*идеологии*» золо-

³³ См.: Hare R. M. Freedom and Reason. Oxford, 1963. P. 86–111; *Он же*. Abortion and the Golden Rule // Philosophy and Public Affairs. 1975. Vol. 4, № 3 (Spring). P. 201–222.

того правила, имея в виду, что в более или менее полной форме она проявляется в нарративах и предписаниях, прямо и не содержащих элементов, известных нам по золотому правилу. В качестве примера можно привести знаменитую притчу о жестокосердном рабе³⁴, которая, несомненно, представляет собой сюжетную экспликацию негативной версии золотого правила. Именно на ее материале Р.Хэар проводит анализ универсализуемости моральных требований в книге «Свобода и разум».

Однако золотое правило — это не только нормативная форма. Хотя она, в самом деле, не имеет непосредственных содержательных разъяснений, она всегда высказывалась в совершенно определенных, с нравственной точки зрения, контекстах. Не исключено, что в той мере, в какой получала она распространение, появлялись и ее первертивные истолкования, о чем свидетельствует уже Августин. Однако только в Новое время, в рационалистической философии появляются критические высказывания в адрес золотого правила, сделанные не на фоне нигилистического этического мировоззрения. В памятниках древней литературы, включая священные писания разных традиций, золотое правило проговаривается исключительно в положительном нравственном контексте. Заслуживает внимание замечание П.Рикёра о том, что вне определенного императивно-ценностного контекста, а именно, того который нам известен по Новому Завету, нам не понять его действительного содержания³⁵. Как я уже говорил на этот счет в другой своей работе, действительное этическое содержание золотому правилу как правилу нравственности придает контекст, не только экзегетический, но и нормативно-этический, и этико-философский³⁶.

Зная золотое правило в его развитой и этически рационализированной форме, мы можем реконструировать его исторические прототипы, ранние формы и их историческую динамику по степени их приближения к классическому выражению золотого правила, достигаемому, как выше было показано, в Мф. 7, 12.

³⁴ Мф. 18, 23–43.

³⁵ Ricoeur P. The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities // *New Testament Studies*. 1990. Vol. 36. P. 393.

³⁶ Апресян П.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии*. 2001. № 3. С. 77.

В развитии золотого правила можно выделить некоторый подготовительный этап, который выражается в наставлениях или сентенциях, указывающих на необходимость невреждения, (доброжелательной) взаимности (т.е. отличной от взаимности талиона), (доброжелательной) инициативности, возвышением над индивидуальной пристрастностью³⁷.

Эти идеи, формирующиеся отдельно, в какой-то момент обобщаются, получая выражение в формуле золотого правила, первоначально и повсеместно в его негативной версии. Это правило обычно высказывается в ряду других наставлений, порой весьма конкретных, и даже выделяясь среди других своей обобщенностью, никак не акцентируется высказывающими его мудрецами³⁸.

Следующий важный этап — выделение золотого правила в ряду прочих. Нам не известны тексты, в которых золотое правило высказывалось бы как одно из нескольких важных обобщающих правил, хотя логично было бы предположить наличие и такой стадии в развитии нормативного сознания. Известны два текста, в которых формула золотого правила высказывается в ответ на вопрос о первейшем законе. Именно этой формулой отвечают на такой вопрос Конфуций (552—479 до н.э.) и Гиллель. Христос в ответ на вопрос о первейшей заповеди указывает не на золотое правило, а на заповедь любви, но при этом нормативно золотое правило сопредельно заповеди любви — лишь эти две формулы подтверждаются им особенным образом: «В этом закон и пророки». В то же время, в контексте Нагорной проповеди золотое правило формулируется как обобщение заповедей о человеческих отношениях (Мф. 6, 21—7, 11), а не всех высказанных наставлений³⁹.

³⁷ Чрезвычайно характерной в этом отношении представляется нормативная составляющая знаменитого эпизода из книги XXIV «Илиады» (VIII в. до н.э.), в котором убитый горем Приам обращается с мольбой к Ахиллу с просьбой вернуть тело павшего в бою Гектора, и Ахилл не снисходительно, но милосердно идет навстречу Приаму.

³⁸ Типичными здесь являются наставления Ахикара и Товита, представленные, соответственно, в «Книге Ахикара» и «Книге Товита». Я исхожу из того, что мы имеем дело с аутентичными текстами, и формула золотого правила, звучащая в этих книгах, не является результатом поздних вставок.

³⁹ О золотом правиле в контексте Нагорной проповеди см.: *Allison D. C., Jr. The Structure of the Sermon on the Mount // J. of Biblical Literature. 1987 (September). Vol. 106. №. 3. P. 423—445.*

Само по себе указание на золотое правило в качестве главного свидетельства о его достаточной рефлексированности, но лишь на этико-нормативном уровне. Наиболее полно в древних текстах золотое правило рефлексировано у Конфуция и его учеников, причем не только этико-нормативно, но и «метанормативно», в параллельных высказываниях о том, что формула золотого правила воплощает в себе *чжун*-преданность [государю] и *шу*-заботу [о людях], и эти идеи пронизывают все его учение «единой нитью»⁴⁰. Удивительно, насколько далеко в этическом освоении золотого правила ушла конфуцианская мысль по сравнению с античной и иудейской, в том числе талмудически-иудейской. Пожалуй, лишь с Августина характер и уровень осмысления золотого правила в западной мысли достигает конфуцианства и даже превосходит его. Высокий уровень рефлексии здесь определяется осмыслением не только этического, но и онтологического и антропологического содержания золотого правила.

Введение имени — «золотое правило» — для известной этической формулы, причем имени, по смыслу своему беспрецедентно превозносящему это правило, стало результатом углубленного его освоения плеядой религиозных и философских мыслителей, во многом сконцентрированных на социальной проблематике — от Лютера до Гоббса.

История золотого правила на этом не останавливается. Еще предстоит, как говорилось, понять, что происходит с этим концептом в философской мысли Нового времени. Очевидно, что в философии XVII—XVIII вв. доминирует критическая рефлексия в отношении золотого правила, хотя и не всегда негативно-критическая. С понятием «золотое правило» происходит история, близкая понятию «любовь». В новоевропейской мысли и оно оказывается предметом критического внимания. И как любовь реабилитируется в качестве философского концепта в XIX в., так и золотое правило постепенно становится предметом специальных теоретических разработок.

⁴⁰ См.: Лунь Юй 4:15 // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент.; Отв. ред. Л.С.Переломов. М., 2004. С. 171. Подробнее см.: *Fingarette H. Following the 'One Thread' of the Analects // J. of the American Academy of Religion. 1980. Vol. 47/S (September). P. 373–405.*

Право на благодарность¹

Из всех преступлений, на которые способны человеческие существа, самым ужасным и противоестественным является неблагодарность.

Д. Юм²

Врачи считают своими покровителями святых Косму и Дамиана — мучеников, погибших за веру в царствование императора Диоклетиана около 303 г. Эти святые лечили больных совершенно бесплатно. Однако однажды Дамиан принял от женщины по имени Палладия три яйца лишь потому, что не сумел в тактичной форме отказаться от ее подношения. Из-за этого, как рассказывает легенда, между братьями возник резкий и глубокий конфликт, и только появление говорящего верблюда положил ему конец. С самого начала медицина должна была иметь дело с проблемой некоторой компенсации и дополнительного вознаграждения врачу. «Пациент имеет право на благодарность», — говорят врачи, оправдывая принимаемые ими разного рода знаки внимания и должения, материальные или нематериальные. «Врачи имеют право на благодарность», — заявляют пациенты в полной уверенности, что нет ничего морально предосудительного в том, чтобы принести врачу бутылку коньяка или оставить у него на столе конверт с деньгами. Тем не менее в медицинской этике не так много вопросов, вокруг которых шли бы столь горячие дискуссии, как вокруг вопроса о различных подарках, услугах и одолжениях врачам со стороны

¹ © Szawarski Z. A Right to Gratitude // Acta Bioethica. 2005. Vol. XI. № 001. P. 23–32 (Organizacion Panamericana de la Salud, Santiago, Chile).

² Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III. Ч. I. Гл. I. М., 1995. С. 226 (Прим. пер.).

благодарных пациентов или фармацевтических компаний, заинтересованных в поддержке врачей. Рассмотрим же, что представляет собой это «право на благодарность», с помощью которого в определенных ситуациях циничная взятка волшебным образом превращается в изящное выражение признательности.

Конечно, есть ситуации, в которых надо выражать благодарность. Благодарность — это фундаментальная нравственная ценность, которая встречается во всех обществах без исключения. Она возникает в ситуациях, когда мы получаем благодаря кому-либо благо, независимо от его природы — это может быть подаренная нам вещь или сделанное нам одолжение. В разных обществах и в разные времена разные по своему содержанию действия могли восприниматься как благодеяние, однако механизм благодарности всегда один и тот же. Так что всегда и везде возникают такие легко определяемые ситуации, относительно которых мы можем говорить о чувстве благодарности, долге и обязанности благодарности, добродетели благодарности и даже — как подсказывает польский язык — праве на благодарность. Так в чем же состоит сущность этого феномена?

Повторим, что благодарность возникает в ситуации, когда кто-то совершает в отношении нас благодеяние. Однако не всякое благодеяние связывает нас долгом благодарности. Нет никаких оснований для благодарности, если человек, совершивший нам благодеяние, поступил так лишь потому, что это доставило ему удовольствие или он был заинтересован в этом, или это входило в его профессиональные обязанности, или какие-то другие обстоятельства понудили его к этому. Я никогда не слышал и не читал о том, чтобы исповедующийся, получив отпущение грехов, спешил бы к дому священника с дюжиной яиц, бутылкой коньяка или конвертом с деньгами. В конце концов, как свидетельствуют многочисленные примеры мучеников, получение возможности вечного блаженства в Царстве Божием несравнимо значительнее благ земной жизни. А должен ли я выражать каким-то образом благодарность механику, который лишь принял кругленькую сумму за обычный осмотр моего автомобиля? Накладываются ли на меня особые обязанности благодарности тем, что он все сделал быстро и профессионально, и притом был довольно любезен? Человек сделал все, как и дол-

жен был сделать в соответствии с трудовым договором, и я не вижу никаких причин для выражения ему особой благодарности. Говорят, что отношения с врачом особенны тем, что на кон здесь ставится человеческая жизнь. Но то же самое можно сказать и об автомеханике. Если он не обратит внимание на поломку в тормозах или не исправит их как следует, он также будет ответствен за непреднамеренное убийство человека, как и врач, допустивший ошибку в диагнозе или неправильно оценивший состояние здоровья своего пациента. Я никогда не встречал автомехаников, которые, указывая на свое «право на благодарность», требовали дополнительной платы за хорошо проведенный осмотр автомобиля. Почему же идея благодарности так часто возникает в кабинетах врачей и практически отсутствует в других профессиях? Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо более тщательно рассмотреть само понятие благодарности.

Дело не в том, что каждое чужое действие, приносящее нам некоторое благо, накладывает на нас долг благодарности. Эта обязанность на самом деле возникает при наличии еще трех дополнительных условий. Во-первых, это не может быть просто благо, это должно быть благо, особым образом значимое для меня. Например, я могу не придать значения авторучке, полученной от представителя фармацевтической компании, но мне будет трудно сдерживать чувство благодарности, если эта компания оплатит мои расходы по перелету через океан для участия в важном научном конгрессе. Во-вторых, совершение действия, благодаря которому я получаю благо, должно требовать какого-то усилия, самоограничения или жертвы; благодеяние — это действие, для совершения которого человек выходит за рамки того, что составляет в данной ситуации его обязанность. Например, в обязанности руководителя клиники, как правило, не входит организация получения грантов на участие в научных конгрессах. Если же руководитель моей клиники потратит значительное время и усилия для того, чтобы я смог принять участие в научном конгрессе за океаном, к тому же важном для проводимого мной исследования, я буду в долгу перед ним; ведь то, что он сделал для меня, намного превысило его обычные профессиональные обязанности. Однако моя благодарность будет не столь велика (и это третье условие), если ока-

жется, что основным мотивом его действий было не мое личное благо, но его личный интерес, поскольку посылая меня за океан, он покупал мою лояльность. Он сделал мне одолжение, поскольку он выстраивает свою собственную империю влияния, и он знает, что однажды (вспомним фильм Коппола «Крестный отец») он сможет потребовать от меня что-то взамен. Возможно, если додумать ситуацию, мне не надо испытывать благодарность и в отношении фармацевтической компании, которая оплачивает мою поездку за океан, поскольку ее стоимость для компании не велика, а сама поездка рассматривается компанией как рационально спланированная маркетинговая акция, направленная, в конечном счете, на повышение своей прибыли. Делая мне одолжение, компания печется не столько о моем благе, сколько о собственном частном интересе.

Это не все сложности, связанные с понятием благодарности. Хотя чувство благодарности, несомненно, предполагает некоторую связь между совершающим благодеяние и получающим его, природа этой связи нуждается в прояснении. Современная философия предлагает три различные модели благодарности, которые приписывают совершенно разное значение различным элементам этого отношения. Первая модель, вытекающая из юмовской традиции, рассматривает благодарность как реакцию на бескорыстную благожелательность другого человека. Чувство признательности и соответствующее поведение, связанное с ним, конституируют таким образом естественное подтверждение факта получения блага и благодарности за него. Благодарность – это своего рода добродетель, определенная способность вести себя надлежащим образом в данной ситуации. Неблагодарность, с одной стороны, представляет собой отвратительный порок, в особенности, когда, как пишет Юм, она связана с невыполнением наших обязанностей по отношению к родителям. Вторая модель, вытекающая главным образом из этики Канта, отождествляет благодарность с абсолютным долгом исполнять свои обязательства. Получая от кого-либо некое благо, имеющее для меня большое значение, я принимаю на себя долг благодарности, который должен быть безусловно исполнен. Форма отплаты, естественно, зависит от моих обстоятельств, но долг есть долг, и я не могу считать себя

порядочным человеком, если я не плачу по долгам. Третья модель благодарности вытекает главным образом из [социальной] антропологии дара и принципа взаимности — *do ut des* (лат. — даю, поскольку ты можешь дать). Добро должно быть отплатено добром, зло — злом. Так что если я получил какое-то благо или мне сделали одолжение, я безусловно должен ответить взаимностью. Соответствующие социальные правила определяют, что, когда и при каких условиях рассматривается как ответный дар. Неспособность ответить взаимностью рождает в человеке чувство вины за неисполненный долг благодарности. К этому следует добавить, что в этой модели многое зависит от того, что рассматривается в качестве дара. Например, может ли жизнь рассматриваться как дар, как это предполагается в распространенном выражении «дар жизни»? Один из наиболее своеобразных аргументов против трансплантации состоит в том, что поскольку передача органа не может быть морально возмещена (скажем, донорство сердца), она становится событием, отравляющим пациенту жизнь, навсегда обрекающим его на чувство невозвращенного долга и постоянной вины. Как, в самом деле, можно ответить на дар жизни?

Благодарность в отношениях врач — пациент

Сказанного о благодарности может показаться достаточным для понимания всей сложности проблемы благодарности в отношениях между доктором и пациентом. Однако это не так. Несмотря на то, что структура взаимоотношений здесь ясна (доктор является источником блага, а пациент — реципиентом), и благо может выражаться в самых разных вещах, от спасения жизни пациента до содействия в необоснованном получении им инвалидности или освобождения от военной службы, — происходящее в действительности между доктором и пациентом с моральной точки зрения чрезвычайно запутано, и совсем не просто выделить то, что в этом клубке мотивов и намерений на самом деле заслуживает благодарности. Нужно отметить, что врач в своей деятельности отнюдь не руководствуется благожелательностью к другому. Молодой специалист не отдал всей

своей жизни занятиям медициной ради самоотверженной помощи всем вокруг. Лечение — это нормальная работа, и в обычных обстоятельствах она не требует ни жертвенности, ни героизма. Так что у пациента нет никакого долга благодарности по отношению к кому-то, кто более менее умело исполняет свои каждодневные профессиональные обязанности. Более того, известны случаи, когда основным мотивом выбора медицинской карьеры были обычная практичность и стремление к хорошему заработку. Говорят, люди всегда будут болеть, так что врач никогда не умрет от голода. Какие же основания могут быть для особенной благодарности к тому, кто живет за счет моего страха, боли и страданий? В нормальной ситуации чувство благодарности обычно возникает в ситуации, характеризующейся идеальной симметрией между людьми. Ты почесал мне спину сегодня, — я почешу тебе завтра. С помощью компенсации, оплаты, взаимности, выражения признательности, обычной благодарности или как-либо еще мы непосредственно выражаем по-человечески свою отзывчивость и обозначаем свою реакцию на сделанное нам добро. Мы признаем таким образом выраженную в отношении нас благожелательность и, одновременно, подтверждаем, что принимаем на себя обязательство в схожей ситуации постараться вести себя так же внимательно, заботливо, бескорыстно и альтруистично.

Как бы ни было, если мы попытаемся проанализировать с этой точки зрения, что происходит в кабинете врача, мы увидим, что отношения между врачом и пациентом изначально асимметричны. Врач — не такой, как все. Это человек, обладающий особыми возможностями — он знает причины болезней и как мне помочь. Доктор является абсолютным хозяином положения. Это он ведет с пациентом беседу, задает интимные вопросы, говорит другим, что делать, или проводит сложные хирургические процедуры. Отношения между доктором и пациентом это отношение между тем, кто действует (агентом) и тем, кто является объектом действия — пациентом (patient³). Если доктор использует свои знания и умения надлежащим

³ Англ. слово patient означает как «пациент», так и «терпеливый», «терпящий» (*Прим. пер.*).

образом и здоровье возвращается к пациенту, последний обеснованно чувствует благодарность. Если же доктор по каким-то разумным причинам или из-за субъективной ошибки не может помочь или, хуже, оказывается причиной страданий пациента, то последний, понятное дело, будет чувствовать глубокое разочарование и даже захочет выразить врачу эти свои чувства.

Помимо асимметричности, есть еще один фактор, который осложняет морально-психологический климат в отношениях доктора и пациента. Речь идет о том, что в нашем обществе социальная роль врача строго институционализована и является предметом строго определенных правовых установлений. Отношения между пациентом и доктором как тем, кто нуждается в помощи и тем, кто может ее предоставить, не носят совсем уж случайный характер. Это — своего рода договор, в котором две стороны признают определенные права и обязанности. Сфера прав и обязанностей доктора обусловлена культурно определенными моралью и правом, регулирующими профессиональную деятельность медицинского работника, а также существующей в данной стране системой здравоохранения. Что касается пациента, то здесь главным оказываются права, поскольку пациент по самому своему положению болен, незащищен, угнетен болезнью и ко всему прочему нуждается в помощи. Отсюда не следует, что у него вообще нет никаких обязанностей. Если он договаривается о встрече с частнопрактикующим доктором, он, безусловно, обязан выплатить установленный гонорар. Если он имеет право на общую медицинскую помощь, он должен исправно производить страховые выплаты. Каждый договор основывается на взаимных правах и обязанностях.

Если мы проанализируем профессиональные мотивы врача, формальную структуру права и системы здравоохранения, которая определяет область взаимоотношений между врачом и пациентом, то мы сможем выделить четыре типа возможных установок, которые пациент разделяет по отношению к врачу.

Индифферентность. Врач аккуратно выполняет свои обязанности по отношению к работодателю или клиенту, а пациент вознаграждает его за услуги прямо (при частной практике) или косвенно (через выплаты по государственному или частному медицинскому страхованию). В этой системе практичес-

ки нет места для чувств или обязанностей благодарности. Пациент платит и ожидает кое-чего взамен. При этом нет особенной разницы, платит ли он врачу напрямую, или посредством системы социального обеспечения, или через некий частный страховой фонд. Роль врача, таким образом, оказывается сведенной к обычному предоставлению услуг, а пациента — к обычному приобретению каких-то медицинских услуг. Интересно отметить, что в некоторых видах медицинской деятельности (например, в восстановительной медицине, психотерапии, сестринскому уходу) до сих пор гораздо реже говорят о пациентах и чаще о клиентах, потому что с точки зрения рыночной экономики нет никакой разницы между платой за какие-то косметические услуги, с одной стороны, и восстановительными или зубоврачебными процедурами, с другой.

Неприятнь, или чувство неправо́ты. Несмотря на тот факт, что врач исполняет свои обязанности компетентно, тщательно и *lege artis*⁴, пациент недоволен действиями врача и обычно обвиняет его в небрежности и ошибках. За этим часто следует судебный иск и требование значительных возмещений. В США эта практика достигла масштабов эпидемии, и стало общим правилом, что все врачи страхуются против таких претензий. Несколько лет назад средняя ежегодная выплата по такого рода страхованию составляла более 100 тыс. долларов.

Кажущаяся благодарность, или псевдо-благодарность. Несмотря на тот факт, что врач исполняет свои обязанности компетентно, тщательно и *lege artis* — не важно, в системе частной практики или общественного здравоохранения, пациент все же полагает, что усилия доктора должны быть «отмечены» и следует каким-то образом «выразить благодарность», и не подobaет от этого уклоняться. Назовем это «официантской моделью благодарности». Как официантам или парикмахерам обычно дают чаевые независимо от качества их услуг, так, считают некоторые, следует поступать и по отношению к докторам. Таким образом, почтенная и благородная по своему предназначению деятельность врача оказывается сведенной просто к предоставлению услуг. Стоит заметить, что такая практика,

⁴ Лат. «по правилам врачебного искусства» (*Прим. пер.*).

неизвестная в западной медицине, в общем, типична для всех стран бывшего советского блока. Это совершенно особенное отношение к врачам, которое никак нельзя оправдать ссылками на распространенное признание достоинства, связанного с призванием и профессией врача, одинаково проявляется в поведении нувориша, всего лишь не знающего, как себя вести и лишь озабоченного демонстрацией своего социального статуса, и в сочувствии, вытекающему из понимания нелегкого материального положения, в котором оказались врачи, и просто в благодарумии, продиктованном имеющимся опытом.

Собственно благодарность. Это чувство может возникнуть в рамках любой системы здравоохранения, когда врач добровольно и совершенно бескорыстно делает гораздо больше того, что он обязан сделать. В этом случае отношение, которое связывает доктора и пациента, не является типичным отношением между поставщиком услуг и потребителем, но выражает, скорее, специфически моральное отношение, порой выражающееся в любви к другому. Это тот вид благодарности, который испытал человек, ставший жертвой разбойничьего нападения в библейской притче о добром самаритянине. Ведь ни книжник, ни фарисей, проходившие мимо, не остановились, чтобы помочь раненому. А вот самаритянин подошел к несчастному, хотя по отношению к раненому⁵ у него не было никаких обязанностей. Аналогичные ситуации возникают и в отношениях между врачом и пациентом, когда особенное поведение врача может вызвать у пациента чувство благодарности и желание его выразить. Время, место и способ, каким будет выражена благодарность, могут предполагать самые разные действия — от обычного «Спасибо» до оказания символических знаков внимания. Выбор формы выражения благодарности зависит от такта, вкуса и во многом зависит от существующих в данном обществе обычаев и культурных стереотипов. В нашей культуре традиционно наиболее типичными «выражениями благодарности» по-прежнему являются букет цветов или бутылка хорошего алкоголя — в городе, а в сельской местности, насколько можно судить по отзывам еще недавно практиковавших врачей, до самого

⁵ Иудею (*Прим. пер.*).

последнего времени было несколько яиц или кусок масла. Иногда в литературе появляются попытки установить морально приемлемую цену этих знаков внимания, но я боюсь, что эти попытки во многом тщетны, поскольку ведут ни к чему иному, как институционализации и легитимизации чаевых докторам, наподобие обычных 10% в западных ресторанах. Пациент, в самом деле, чувствует необходимость выразить благодарность, и я не вижу ничего плохого в его стремлении сделать это в более или менее тактичной форме. Но что неприемлемо, так это нежелание или неспособность доктора понять это чувство пациента или навязывание ему каких-то иных «обязанностей благодарности». Искусство давать так же сложно, как и искусство получать. Некоторые подарки или знаки внимания просто не должны предлагаться, поскольку они могут обидеть или унижить врача, а некоторые подарки или знаки внимания не должны приниматься, потому что они могут быть формой коррупции. Однако невозможно установить ясные и недвусмысленные границы между тем, что может и должно быть принято, и тем, что не следует принимать ни при каких обстоятельствах. Есть пациенты, для которых даже небольшой букет за несколько долларов может быть значительным расходом, при том что другие с радостью и без особого напряжения могут позволить себе покупку ноутбука новейшего поколения в знак признательности доктору за его профессионализм и внимание. Я не имею ничего против небольших и символических подарков. Однако недопустимо принимать деньги или любые другие дорогие предметы, услуги или одолжения, которые унижают достоинство доктора и ставят доктора в моральную зависимость от пациента.

Патология благодарности

В 2001 г. польский Фонд Батория повел исследование так называемых неформальных выплат в системе польского здравоохранения. Это исследование показало, что из 1000 опрошенных 356, или 36%, сообщили, что на протяжении предыдущих нескольких лет они действительно предлагали докторам и другим работникам здравоохранения деньги или иные предметы,

в большинстве случаев более одного раза. Я не собираюсь рассказывать здесь обо всех результатах исследования — они доступны в Интернете⁶. Меня интересует лишь моральная психология тех, кто дает, и тех, кто берет. Если в самом деле не менее чем у 36% опрошенных были основания выразить искреннюю благодарность посредством определенной суммы денег, подарка или расположения, значит, нашу систему здравоохранения отличает необыкновенно высокий моральный уровень. 36% опрошенных не просто чувствовали благодарность в отношении докторов и сестер, но и чувствовали необходимым реально ее выразить. Но если люди платят чаще и больше за то, чтобы попасть в больницу, обойти очередь на хирургическую операцию или получить необходимые справки, тогда мы имеем дело с взяткой. Линия между благодарностью и коррупцией ничтожна, установить ее трудно и единственным средством ее определения, по-видимому, могла бы быть оценка мотивов тех, кто дает, и тех, кто берет.

Говоря о взятке, я имею в виду ситуацию, в которой определенное лицо (в контексте здравоохранения это пациент) или организация (например, фармацевтическая компания) пытается добиться расположения от лица, в чью компетенцию — в силу его принадлежности к определенной государственной организации — входит принятие решения о предоставлении каких-то ограниченных или особенно желаемых ресурсов, услуг или преимуществ. Мы можем говорить о коррупции, когда в ситуации конфликта между лояльностью общественному институту и служения его интересам, с одной стороны, и интересами лица или организации, стремящейся к получению преимуществ, с другой, официальное лицо выбирает последнее в ущерб первому.

Поэтому следует признать коррумпированным врача, который определяет очередность на хирургическую процедуру не в соответствии с датой направления и не на основе реального состояния пациента, а в зависимости от щедрости пациента. Он продает то, что ему не принадлежит, и попирает элементарные принципы справедливости, касающиеся особенно важных и же-

⁶ *Kubiak A.* Pacjenci i lekarze o korupcji w publicznej s_u_bie zdrowia. Raport z bada_ 2001 (<http://www.batory.org.pl/korupcja/pub.htm>).

лательных для нас благ. Аналогичным является поведение чиновника министерства здравоохранения, который при составлении списка бесплатных лекарств позволяет себе руководствоваться своими личными интересами, а не благом пациентов и реальными возможностями и интересами общества. И все же иногда высказывается мнение, что взятки бы не было, если бы сами пациенты не стремились настойчиво их давать. Присмотримся внимательнее к мотивам такого поведения пациентов.

С позиции пациента можно выделить четыре основных соображения, по которым следует преподносить докторам подарки и оказывать знаки внимания. Это: а) моральные основания, б) благоразумие и личный интерес, в) ложные представления относительно обязанностей по отношению к докторам или относительно самой ситуации, г) конформизм. Очевидно, что в случае моральных оснований единственным мотивом преподнесению доктору подарка, возможно, является искренняя благодарность. Однако гораздо чаще изначальной причиной попыток воздействовать на решение, принимаемое доктором, является забота и чувство ответственности в отношении собственного блага и блага близких нам людей. Если я забочусь о своем личном здоровье или о здоровье и жизни моих близких, с моей стороны будет весьма благоразумным переплатить ради того, чтобы обеспечить место в больнице или попасть к лучшему в городе врачу для того, чтобы мне была сделана необходимая процедура. Признавая важные моральные ценности, я все же сознательно иду против закона и предлагаю доктору взятку. Взятка – конечно, зло, однако меньшее зло, чем потеря жизни или плохое здоровье.

Мотив личного интереса и благоразумия хорошо виден в ситуации, когда уже до начала лечения пациент вручает врачу какую-то сумму денег, покупая таким образом его расположение и навязывая ему своего рода «долг благодарности». Доктору лишь остается выполнить свои обязанности в форме особого внимания к пациенту. Аналогичным образом, передавая доктору после лечения кругленькую сумму, я гарантирую себе его расположение в будущем. В обоих случаях мы имеем дело с ситуацией подкупа.

Третий мотив можно лаконично представить фразой: «Я даю, потому что он заслуживает этого». И он заслуживает этого по ряду причин. Во-первых, потому что он доктор, а доктора заслуживают уважения и всяческого расположения, к тому же как доктор он обладает контролем над особого рода благами и ценностями, и от него полностью зависит, получу ли я их. Поскольку доктор хорошо ко мне отнесся, я должен выразить ему некоторую благодарность. Во-вторых, поскольку доктор — также и человек, а люди испытывают естественную потребность в благодарности, нет ничего плохого в удовлетворении этой его потребности. В-третьих, в нашей стране доктора работают в ужасных материальных условиях, и мы будем правы, если выразим им наше сочувствие и поддержим им своей добавкой к их неприемлемо низким зарплатам.

Конформистский мотив выражается в убеждении, основывающемся на том, что поскольку дополнительные выплаты стали общепринятыми, отказ от этого неуместен. «Я плачу, поскольку все платят, а я не хуже других».

Теперь должно быть ясно, что очевидно одинаковые действия или одинаковые подарки в одном случае могут выражать искреннюю благодарность, а в другом — быть взяткой или проявлением бестактного и недостойного поведения. Если пациент предлагает своему доктору подарок в благодарность за исключительную, я бы сказал, в духе доброго самаритянина, заботу, у него есть на это полное право, и не будет ничего плохого в том, что доктор примет этот знак внимания. Однако если действительная мотивация подношения связана с попыткой купить расположение доктора или подчинить его, тогда знаки внимания или деньги становятся средством манипуляции. А всякая манипуляция посягает на нашу моральную автономию и подрывает наше доверие, поскольку в ее основе лежит ложь относительно истинных намерений и целей манипулятора. В этом случае пациент не столько выражает свою благодарность, сколько обращает доктора в средство своих личных целей, и мне очень жаль, что так много врачей не видят ничего плохого в таком овеществлении своей профессии. Прикрываясь правом на благодарность, пациент, в действительности, обеспечивает осуществление своих желаний — от прохождения вне очереди до лож-

ной справки о здоровье, необходимой, например, для продления водительских прав. С другой стороны, доктора, защищая мнимое право на благодарность, кажется, не понимают, что во многих случаях речь, скорее, идет о специфическом праве на чаевые. Думаю, принимая во внимание благородство этой профессии, мне было бы не к лицу всерьез разбирать вопрос о том, есть ли, в самом деле, у докторов это право.

Интересно, что если взглянуть на эту практику с точки зрения доктора, открываются аналогичные мотивы. Прибегая к моральным доводам, указывают на то, что доктор не должен обижать пациента отказом принять знаки внимания, поскольку у пациента есть не только потребность выразить свою благодарность, но и право на благодарность. Также указывают на то, что благодаря своей особой подготовке, своим умениям и природе профессиональной деятельности (по спасению жизни и здоровья людей) доктора обладают особым правом на благодарность. Мы также обнаружим возможность апелляции к благодарности и личному интересу («Я усердно учился шесть лет и настойчиво продолжаю свое образование не для того, чтобы всего лишь сводить концы с концами») и, наконец, к вездесущему конформизму.

Возможный диагноз

Думаю, есть три причины, в силу которых благодарность подверглась патологии, а откровенно коррумпированное поведение становится все более распространенным.

В сфере морали — это появление странного обманчивого убеждения, что и пациент, и доктор имеют «право на благодарность». Здесь, однако, надо различать две вещи. Конечно, пациент в определенных обстоятельствах чувствует благодарность за исключительную и особенно внимательную заботу, проявленную в отношении него, и испытывает потребность выразить ее, — такое поведение естественно, и в этом нет ничего плохого. Так же и доктор может временами чувствовать совершенно естественное желание получить благодарность за то, что он сделал для пациента, и это чувство понятно и вполне оправданно.

Однако переживание сильной потребности выразить и принять благодарность само по себе недостаточно для доказательства существования некоего морального права на благодарность. Одно дело признавать наличие некоего факта, и совершенно другое — заявлять существование некоего морального права; моральное право на удовлетворение некой потребности не может быть выведено из существования потребности. Имел ли библейский самаритянин моральное право ожидать деятельного выражения благодарности от того, кому он оказал помощь? Следовало ли ему вернуться на постоянный двор через несколько недель со словами: «Я спас тебе жизнь, теперь твоя очередь»? Доброта и бескорыстие самаритянина, конечно, требовали взаимности, и было бы странным, если спасенный им человек не чувствовал благодарности и не попытался бы каким-либо образом ее выразить. Но было бы в высшей степени странным, если спустя несколько недель он посетил бы самаритянина со словами: «Ты спас мне жизнь. Вот дочь моя. Возьми ее. Пусть будет она рабыней твоей. Ты не можешь отказать мне в этом знаке внимания, потому что у меня есть право выразить свою благодарность». Есть ли у самаритянина моральная обязанность принять дар, потому что в противном случае он нарушит право спасенного им человека на благодарность? Это очень сильное утверждение, что у нас есть моральное право на что-то. Право на что-то всегда предполагает обязанность уважения этого. Факт, что у меня есть право на жизнь, накладывает на других абсолютную обязанность воздерживаться от чего-либо, что может быть опасным для нее. Однако из факта, что в каких-то ситуациях у нас есть долг благодарности, не следует, что у нас должно быть соответствующее право благодарности и что мы можем апеллировать к этому праву, требуя от других компенсаций, взаимности и знаков внимания.

В социальном плане сохраняющиеся причины распространения взяточничества укоренены в ужасной организации системы здравоохранения. Хорошая медицинская помощь все еще остается редким, сильно желаемым и часто недостижимым благом. Стоит заметить, что в различных частных клиниках, где пациент сам платит за консультации и лечение, нет и намек на право на благодарность и какие-то откровенно коррумпирован-

ные отношения. Правила распределения и назначения услуг ясны и недвусмысленны: относиться к каждому в соответствии с установленным прейскурантом. Пациент точно знает, сколько он должен заплатить и, возможно, в состоянии заплатить сверх того за «экспресс-услуги». Ему не надо давить на докторов или регистратуру или манипулировать ими.

В экономическом плане увеличение патологической благодарности обусловлено в основном растущим обнищанием медицинских работников и распространением убеждения, естественного для свободного рынка, согласно которому с помощью денег можно купить все, даже особое расположение и заботливость докторов и медсестер. К тому же в условиях агрессивного маркетинга фармацевтических компаний и активности различных корпораций, не связанных с профессиональной медициной, пациент все более убеждается, что в случае любого конфликта его интересов с интересами доктора последний, скорее всего, выберет свой интерес. Так что пациент, будучи благоразумным, станет беспокоиться в первую очередь о своем интересе, не забывая об интересах доктора.

Все это означает, что в нашем общественном сознании линия между искренними чувствами благодарности и чаевыми или взяткой, между социальными соглашениями и действиями, противоречащими закону и морали, все более и более стирается.

Перевод *Р.Г.Апресяна*

А.В. Прокофьев

Справедливое отношение к будущим поколениям (нормативные основания и практические стратегии)¹

Среди прочих вопросов современной социальной этики вопрос об основаниях и нормативно-практическом содержании обязанностей перед будущими (или последующими) поколениями занимает особое место. В последние три десятилетия эта проблема не только вышла из тени, но и превратилась в фокус всеобщего внимания. Если раньше формулировка об интересах будущих поколений была скорее фигурой политической риторики, а расхождение этих интересов с потребностями и запросами ныне живущих людей было минимальным, то сегодня складывается иная ситуация. Горизонт последствий человеческой деятельности распространяется на самое отдаленное будущее. И это обстоятельство относится теперь не только к вопросам выживания человечества в глобальной ядерной войне. Количественные и качественные особенности современных технологий создают целый ряд проблем, в связи с которыми будущие поколения могут выставить нравственный счет своим предшественникам. Декларация ЮНЕСКО «Об ответственности нынешних поколений перед будущими поколениями» перечисляет следующие области, в которых интересы наших преемников подлежат особенно тщательной защите: сохранение мира, сохранение генома человека, сохранение (или создание)

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-03-71302а/ц.

справедливых институтов, сохранение достаточного количества природных ресурсов, сохранение благоприятной окружающей среды, сохранение культурного наследия человечества, сохранение биологического разнообразия².

Основная этическая проблема, связанная с отношением к будущим поколениям, может быть охарактеризована следующим образом. С одной стороны, в живом нравственном опыте преобладает убеждение в том, что интересы тех людей, которые еще не существуют, но когда-нибудь придут нам на смену, имеют определенное моральное значение. В нем присутствует представление, ассоциирующееся у философов с именем Г.Йонаса, о том, что обладание силой, способной создавать угрозу чьему-то существованию, автоматически порождает ответственность за это существование. Мнение о том, что мы ничего не должны будущим поколениям, воспринимается как шокирующее и противоречит нравственной интуиции. С другой стороны, современный человек не отказывается от использования ресурсов, которые могут потребоваться людям будущего, как не отказывается от попыток воздействовать на те явления, которые составляют основу существования человечества в любой момент его истории. Отсюда следует, что нынешнее поколение остро нуждается в прозрачных и очевидных правилах, которые позволяли бы ему соотносить собственные интересы и интересы своих преемников в различных сферах человеческой деятельности. Эти правила, в свою очередь, должны опираться на такую этическую методологию, которая создавала бы значительные шансы для их всеобщего одобрения в ходе широкой общественной дискуссии.

И поиск оптимальной методологии, и формулирование конкретизированных практических правил представляют собой непростые задачи для этической мысли. Их разрешение требует корректной рационализации интуитивных суждений, просчета многообразных практических следствий тех или иных нормативных положений, учета технических и когнитивных возможностей человека и т.д. и т.п. Так задается особое иссле-

² Об ответственности нынешних поколений перед будущими поколениями (1997) // URL=<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001102/110220rb.pdf#page=97>

довательское пространство, анализу которого посвящена данная статья. В ней предпринята попытка очертить различные подходы к обоснованию обязанностей перед будущими поколениями и те трудности, с которыми сталкивается каждый из них.

Утилитаризм и дисконтирование будущего

Вполне возможно, что самой распространенной на настоящий момент методологией обоснования и конкретизации долга перед будущими поколениями являются утилитаризм и отражающая его на уровне правил принятия решений экономика благосостояния. Для представителей утилитаристской этики и экономики благосостояния вопрос о том, имеем ли мы какие-либо обязанности перед своими преемниками, решается положительно. Ценность удовлетворения предпочтений или, как ее еще называют, полезность, не зависит от того, когда живет удовлетворяющий предпочтения человек: сегодня, через несколько десятков или через несколько сотен лет. Расчет совокупной или средней полезности должен быть нейтральным по отношению ко времени³.

Однако это теоретическое утверждение наталкивается на целый ряд подводных камней, самым главным из которых является то, что утилитаристские послышки ведут к совершенно непропорциональной жертвенности нынешнего поколения в пользу будущих. Приняв во внимание неограниченную численность людей, входящих в ряд последующих поколений, благоденствие ныне живущих представителей человечества легко принять за вполне оправданную жертву ради увеличения полезности во времени. В модели экономиста Т.Купманса, предполагающей, что только одно из следующих друг за другом поколений может делать инвестиции, которые увеличивают благосостояние потомков, оптимальный уровень сбережений

³ Эта мысль в своей первоначальной форме содержится в известном утверждении Г.Сиджвика о том, что «момент времени, в который существует человек, не может затрагивать ценность его счастья с универсальной точки зрения, и что интересы последующих поколений должны волновать утилитариста в той же мере, как и интересы его современников» (*Sidgwick H. The Methods of Ethics. L., 1874. P. 414*).

приближается к 100% национального дохода. И только тот факт, что в соответствии с правилом убывания предельной полезности ценность потребления этим несчастным поколением оставшихся 2–3% резко возрастает, не позволяет утилитаристской социальной этике выставить требование о необходимости пожертвовать всем. Но и в более реалистичной модели К. Эрроу, которая предполагает, что инвестиции, улучшающие положение будущих поколений, доступны в любой момент, уровень оправданных сбережений все равно оказывается интуитивно неприемлемым — 2/3 и более. При этом перспектива существования необозримого количества будущих поколений делает необходимым для каждого поколения в ряду сохранять этот неприемлемый уровень сбережений. А это означает, что потребление сверх минимума, обеспечивающего выживание, вообще оказывается под нравственным запретом⁴.

Данные проблемы в значительной мере решаются посредством введения правил дисконтирования (или пропорционального сбрасывания со счетов) нравственного значения будущих событий. Избежать избыточной жертвенности можно лишь в том случае, если потери ныне живущих и потери будущих людей не будут иметь равного веса при принятии сегодняшних решений. Если, например, спасенная сегодня человеческая жизнь будет рассматриваться как более ценная, чем жизнь, спасенная через десять лет, а та, в свою очередь, как более ценная, чем жизнь, спасенная через сто. Или если сегодняшние экономические потери, порожденные попытками законсервировать месторождения нефти и газа, будут оцениваться как более весомые, чем аналогичные будущие потери, которые возникнут из-за истощения этих ресурсов. В том случае, если мы сможем морально обосновать подобный подход, методика расчета выгоды и затрат, представляющая собой смысловое ядро экономики благосостояния, сохранит свою оправданность для принятия тех решений, последствия которых сказываются в длительной исторической перспективе. При этом оценка конкретных практических мероприятий будет зависеть от того, какие ин-

⁴ Более подробную характеристику этих моделей см. в работе: *Arrow K.J. Discounting, Morality, and Gaming // Discounting and Intergenerational Equity / Ed. P.Portney and J.Weyant. Washington (D.C.), 1999. P. 13–21.*

дексы (или коэффициенты) дисконтирования используются локальными и глобальными центрами принятия решений. Другими словами, они будут зависеть от того, с каким темпом для нас теряют свою ценность будущие блага.

Приведу два ярких примера такой зависимости.

I. В 1979 г. Агентство по защите окружающей среды США начало разрабатывать государственное регулирование производства продукции, содержащей асбест. Через 10 лет оно приняло решение о полном сворачивании производства и запрете использования асбестосодержащей продукции. Однако в 1991 г. Окружной апелляционный суд принял решение об отмене запрета. Одним из основных аргументов суда была неприемлемость предложенного Агентством анализа выгод и затрат, в ходе которого не были подвергнуты достаточному дисконтированию будущие преимущества и прогнозируемое количество смертей от рака. В итоге асбестосодержащая продукция производится и продается в США до настоящего времени⁵.

II. Подготовленный в 2006 г. по заказу британского правительства доклад Н.Стерна обосновывает тезис о том, что мировой экономический кризис, вызванный глобальным потеплением, будет более жестким, чем кризис конца 20-х — начала 30-х гг. прошлого столетия, и наступит в самом недалеком будущем. Отсюда последовала рекомендация использовать уже сегодня 1% мирового ВВП для борьбы с парниковым эффектом. С точки зрения ряда очень известных экономистов, таких как, например, У.Нордхауз и П.Дасгупта, предложения группы Стерна совершенно неприемлемы, поскольку она использует крайне низкие коэффициенты дисконтирования будущих потерь⁶.

⁵ Разнообразные материалы, касающиеся этого кейса, см.: URL=<http://www.ewg.org/reports/asbestos/facts> (сайт «Рабочей группы по охране окружающей среды»).

⁶ Полный текст доклада см.: Stern Review: The Economics of Climate Change / URL= http://www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm, отзывы его критиков: Nordhaus W. The Stern Review on the Economics of Climate Change / URL=<http://www.econ.yale.edu/~nordhaus/homepage/SternReviewD2.pdf>; Dasgupta P. Comments on the Stern Review's Economics of Climate Change // URL=<http://www.econ.cam.ac.uk/faculty/dasgupta/stern07.pdf>

Каковы же моральные основания дисконтирования будущего? Существует несколько, принимаемых за точку отсчета обстоятельств.

Во-первых, такое обстоятельство, как «чистые временные предпочтения». Одним из фиксируемых эмпирически фактов человеческой практики является свойственное каждому нетерпение при получении определенных благ. Выбор между 100 рублями сегодня и 101 рублем через несколько месяцев, скорее всего, склонится в пользу первого варианта (даже если у меня будут полные гарантии в отношении будущей покупательной способности денег и моих возможностей полноценно воспользоваться ими). Казалось бы, это обстоятельство должно быть безразличным для этического рассуждения — этика призвана задавать стандарты человеческому поведению, а не принимать его как должное. Однако для этики утилитаризма данный эмпирический факт может приобретать нормативное значение, причем сразу двумя путями. Прежде всего, стремясь увеличить полезность, приходится учитывать предпочтения людей в том виде, в каком они существуют на настоящий момент. Кроме этого, признавая нравственную ценность демократического правления, нельзя не считаться с устойчивым мнением подавляющего большинства⁷.

Во-вторых, такое обстоятельство, как альтернативные или скрытые издержки. Представим себе, что определенный социально значимый проект (например, экологическое регулирование особого рода), имеющий стоимость 1 млрд рублей, предотвращает в 50-летней перспективе ущерб, оцениваемый в 10 млрд рублей. Казалось бы, это соотношение демонстрирует правильность выбора в пользу данного проекта. Однако следует учитывать, что, будучи вложенными иным образом, эти средства могут принести заметно больший доход, чем уровень предотвращенных потерь. Устранение или компенсация ущерба через 50 лет могут оказаться более рациональными с точки зрения анализа выгод и затрат. В особенности, если доход, о котором

⁷ На этой основе вырастает целое направление прикладных социологических исследований — эмпирический анализ временных предпочтений. Исследователями было выявлено, что дисконтирование будущего серьезно варьируется в разных странах, в рамках разных возрастных групп и по отношению к различным благам или видам ущерба.

идет речь, связан с малорискованными вложениями. Таким образом, возникает основание для дисконтирования будущего с коэффициентом, равным доходности вложений, предполагающих малую степень риска.

В-третьих, принимая во внимание устойчивый экономический рост, который делает будущие поколения более обеспеченными, в пользу дисконтирования будущего начинает работать правило убывающей предельной полезности. Можем ли мы требовать от более бедного — ныне живущего — поколения жертв ради будущего — более обеспеченного? Если и можем, то их потери и приобретения нельзя измерять по одной и той же шкале. Для расчетов полезности необходимо использовать дисконтирующий коэффициент.

В-четвертых, в пользу дисконтирования будущего работают соображения от неопределенности будущих событий. Уже на уровне индивидуального потребления значительная часть временных предпочтений определяется опасением по поводу невозможности воспользоваться определенными благами в будущем (из-за смерти, изменения желаний или потери способности их удовлетворять). При этом аналогом смерти индивида является возможность исчезновения человечества вследствие неподконтрольных ему явлений (космической катастрофы, молниеносной и непреодолимой эпидемии и т.д. и т.п.). Именно эта мысль определяет рассуждение экономистов П.Дасгупты и Дж.Хилла. Предположим, что шанс выживания человечества равен для всех моментов его существования некоему N (скажем 90%). Он таков сегодня и будет таким же столетие спустя. В том случае, конечно, если человечество сможет пережить это столетие. Однако, обсуждая сегодня вероятность выживания человеческого рода через сто лет, мы должны учитывать, что риск исчезновения имеет кумулятивный характер и шанс выживания уменьшается. Он равен уже не 90, а 81%. Это требует ввести соответствующий дисконтирующий коэффициент⁸. В пользу необходимости дисконтирования будущего свидетельствуют и трудности с обеспечением преемственности деятельности сменяющих друг друга поколений. Нельзя быть уве-

⁸ См.: Dasgupta P.S., Heal G.M. Economic Theory and Exhaustible Resources. Cambridge, 1979.

ренным, что каждое из поколений в ряду от сегодняшнего дня до момента достижения цели планируемого проекта будет придерживаться избранной сегодня стратегии действий. Это заставляет придавать больший вес проектам с кратковременной отдачей. Наконец, когда речь идет об ущербе, который может возникнуть через много лет, аргумент от неопределенности будущего опирается на надежду, что к моменту наступления ущерба человечество изобретет дешевые и эффективные способы его предотвращения.

Трудности с дисконтированием будущего

Однако дело в том, что спасительная для утилитаристской этики и экономики благосостояния идея дисконтирования порождает не меньше проблем, чем разрешает.

Прежде всего, под вопросом оказывается этическое значение чистых временных предпочтений. Ведь когда речь идет не о психологическом опыте отдельного индивида, а о сменяющих друг друга поколениях, идея уменьшения ценности отсроченного удовольствия начинает выглядеть крайне сомнительно. В этой ситуации исчезает обмен между будущим и сегодняшним потреблением. По сути, последующие поколения просто исключаются из потребления определенных благ в силу своего более позднего появления на свет. Проблема лишь в том, что они не могут самостоятельно принять меры, направленные против такого исключения. Они не являются участниками сегодняшних демократических процедур, способными ограничить аппетиты собственных предков, и не являются участниками рынка, готовыми сегодня же оплатить мероприятия по сохранению своего будущего благосостояния (т.е. застраховаться от нерациональных действий своих предшественников). Именно с этими обстоятельствами связана критика дисконтирования на основе чистых временных предпочтений Д. Парфитом и А. Сеном⁹.

Скрытые издержки тоже не могут рассматриваться как однозначное основание для дисконтирования будущего, поскольку уровень доходности вложений зависит, в том числе, и от тех

⁹ См.: *Sen A.K. On Optimizing the Rate of Saving // Economic Journal. 1961. Vol. 71. P. 479–496; Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1984. P. 480–481.*

общественно-значимых решений, последствия которых имеют долговременную перспективу. Например, экологическая катастрофа может существенным образом расшатать экономическую систему и тогда ожидаемый эффект от альтернативного использования инвестиций попросту не оправдается. Существует также проблема реалистичности использования доходов от альтернативных капиталовложений для компенсации и устранения последствий отложенного государственного регулирования. И компенсация, и устранение последствий будут осуществляться через много лет после принятия решения, и это потребует немалого уровня преемственности в государственной политике. Технически гораздо проще ввести сегодня дорогостоящие меры по сохранению озонового слоя или тропических лесов, чем, вложив сэкономленные средства в проекты Мирового банка, в течение множества лет полностью реинвестировать доходы от них в правильном направлении¹⁰. Другими словами, то обстоятельство, которое со стороны неопределенности свидетельствовало в пользу дисконтирования, со стороны скрытых издержек начинает работать против него. Наконец, против дисконтирования на основе скрытых издержек работает очень мощный аргумент от безвозвратности потерь. Предположение о том, что не любые потери могут быть восстановлены и не любой ущерб может быть полноценно скомпенсирован, ведет к тому, что рассуждение о скрытых издержках теряет свою убедительность. Например, восстановление исчезнувших видов и экосистем не может быть обеспечено никакими денежными вложениями¹¹.

¹⁰ Аргумент представлен в следующих работах: *Pearce D., Kerry Turner R.* Economics of Natural Resources and the Environment. Baltimore, 1990. P. 225; *Farber D.A., Hemmersbaugh P.A.* The Shadow of the Future: Discount Rates, Later Generations, and the Environment // *Vanderbilt Law Review*. 1993. Vol. 46. P. 267–304; *Cline W.R.* Discounting for the Very Long Term // *Discounting and Intergenerational Equity* / Ed. P.Portney and J.Weyant. Washington (D.C.), 1999. P. 131; *Farber D.A.* From Here to Eternity: Environmental Law and Future Generations // *University of Illinois Law Review*. 2003. Part 2. P. 289–336.

¹¹ Идея неприменимости стандартных методик экономического анализа к ситуациям, которые предполагают невозполнимые экологические потери, подробно разработана в работах Б.Нортон (см., напр.: *Norton B.G.*, *Intergenerational Equity and Environmental Decisions: A Model Using Rawls Veil of Ignorance* // *Ecological Economics*. 1989. Vol. 1. № 2. P. 137–159).

Связь между дисконтированием будущего и убыванием предельной полезности также может быть поставлена под вопрос. Следует иметь в виду, что она имеет значение только на фоне научно обоснованной уверенности в том, что экономический рост является вечным и что он увеличивает уровень жизни *каждого* представителя *каждого* последующего поколения. Но экономический рост может остановиться, а распределение его выгод может стать (да и уже является) крайне неравномерным. Вторым обстоятельством, ставящим под вопрос дисконтирование будущего на основе убывания предельной полезности, служит то, что есть блага, ценность которых не зависит от сравнительно большего или меньшего дохода сменяющих друг друга поколений. Таковы, например, здоровье и жизнь. Как замечает Т.Коуэн, «для человека заблудившегося в пустыне вода имеет большую предельную стоимость, чем для меня. Но это не дает нам никакой информации о том, какова будет относительная стоимость воды в том случае, когда “я лишусь всей своей воды” и “он лишится всей своей воды”»¹². Таким образом, данное основание дисконтирования может применяться лишь для благ, которые измеримы в денежном эквиваленте, и только по отношению к небольшим колебаниям обеспеченности ими во времени.

Но самое сильное возражение, выдвинутое в современной социальной этике, затрагивает не столько основания, сколько следствия социального дисконтирования будущего. При традиционных, т.н. экспоненциальных способах дисконтирования и довольно высоких его коэффициентах возникает не менее шокирующий вывод, чем вывод о заповеданной каждому поколению бесконечной жертвенности по отношению к потомкам. Представим себе ситуацию, в которой надо принять решение между двумя проектами, имеющими одинаковую стоимость. Один из них (например, крайне дорогостоящая операция) позволяет спасти сегодня одну человеческую жизнь, а другой (скажем, строительство надежного могильника радиоактивных отходов) позволяет спасти 999999 жизней. Однако это спасение

¹² Cowen T. What is the Correct Intergenerational Discount Rate? URL=<http://www.gmu.edu/jbc/Tyler/DISCOUNT.doc> (2001, персональная страница Т.Коуэна).

состоится через 145 лет. В тот момент, когда ненадежный могильник мог бы развалиться. Так вот, если избранный нами коэффициент дисконтирования равен 10%, то оправданным будет первое решение, а не второе¹³.

В связи с этим один из наиболее известных «зеленых экономистов» современности Г.Чичильниски попыталась внести в саму аксиоматику экономики благосостояния изменения, исключающие возможность подобного вывода. Она выдвинула две аксиомы устойчивой экономики: первая требует исключения диктата настоящего, вторая — исключения диктата будущего. Если традиционная формула дисконтирования выражает диктат настоящего, то опора на среднюю полезность в длительной исторической перспективе ведет к диктату будущего. Г.Чичильниски предлагает «любому ограниченному количеству поколений приписывать относительный вес, который убывает с течением времени, а затем придавать определенный дополнительный вес последнему поколению»¹⁴. По сути, это означает введение убывающего со временем коэффициента обесценивания будущей полезности. А оно характерно для так называемого гиперболического или гамма-дисконтирования, в отличие от традиционного, экспоненциального.

Механика гамма-дисконтирования знакома каждому из нас. Вполне возможно, что оно и есть тот способ, которым мы пользуемся, оценивая свое будущее. Выбор между 100 рублями сегодня и 101 рублем завтра осуществляется, как правило, с иной, гораздо большей, степенью нетерпения, чем сегодняшней же выбор между 100 рублями через год и 101 рублем через год и один день. Подобным образом многие современные экономисты предлагают использовать гибкую шкалу дисконтиро-

¹³ Д.Парфит и Т.Коуэн зафиксировали это странное положение в своем известном мелодраматическом примере: с точки зрения дисконтирования будущего вполне оправданной может быть ситуация, при которой я должен умереть от рака в двадцать один год, поскольку в один прекрасный вечер в далеком прошлом Клеопатре захотелось съесть дополнительную порцию десерта (*Cowen T., Parfit D. Against the Social Discount Rate // Justice Between Age Groups and Generations / Ed. P.Laslett, J.Fishkin. New Haven—L., 1992. P. 145*).

¹⁴ *Chichilnisky G. An Axiomatic Approach to Sustainable Development // Social Choice and Welfare. 1996. Vol. 13. № 2. P. 243.*

вания, которая опирается на набор убывающих ставок дисконта для непосредственного, ближайшего, среднего, далекого и крайне отдаленного будущего¹⁵. Тогда будущие блага (и будущий ущерб) не будет терять свою значимость уже в самой ближайшей временной перспективе. Подобные рекомендации были взяты на вооружение правительствами некоторых стран (например, Великобритании)¹⁶.

Однако данный подход не является панацеей. Гиперболическое дисконтирование обладает некоторыми коварными особенностями. Не случайно в современной теории нравственного поведения слабость воли и неспособность контролировать себя связываются именно с этим способом отношения к будущему. В случае гиперболического дисконтирования принятое в момент T решение с необходимостью должно показаться неверным просто потому, что течение времени изменяет ценность определенных выгод и затрат. Решив сегодня, что спустя год для меня лучше получить 101 рубль на день позже, чем 100 рублей на день раньше, я вынужден буду изменить свое решение при приближении указанного срока. Так, хронический пьяница за несколько часов до момента, когда ему представляется возможность выпить, ценит преимущества следующей за этим моментом трезвой и здоровой жизни больше, чем радости опья-

¹⁵ Некоторые ключевые работы по проблеме гамма-дисконтирования: *Liabson D.* Golden Eggs and Hyperbolic Discounting // *Quarterly J. of Economics.* 1997. Vol. 112. P. 443–477; *Weitzman M.* Why the Far Distant Future Should Be Discounted at its Lowest Possible Rate // *J. of Environmental Economics and Management.* 1998. Vol. 36. P. 201–208; *Weitzman M.* Just Keep on Discounting, but... // *Discounting and Intergenerational Equity* / Ed. P. Portney and J. Weyant. Washington (D.C.), 1999. P. 23–30; *Li C.Z., Lofgren K.G.* Renewable Resources: a Dynamic Analysis with Heterogeneous Time Preferences // *Economics and Management.* 2000. Vol. 40. P. 236–250; *Weitzman M.* Gamma Discounting // *American Economic Review.* 2001. Vol. 91. № 1. P. 260–271; *Gollier C.* Discounting an Uncertain Future // *J. of Public Economics.* 2002. Vol. 85. P. 149–166; *Pearce D., Groom B., Hepburn C., Koundouri P.* Valuing the Future: Recent Advances in Social Discounting // *World Economics.* Vol. 4. № 2. 2003. P. 121–141; *Pearce D., Atkinson G., Mourato S.* Cost-Benefit Analysis and the Environment: Recent Development. P., 2006. Ch. 13. P. 183–193.

¹⁶ См.: *The Green Book: Appraisal and Evaluation in Central Government.* L., 2003.

нения. Однако за несколько секунд до этого момента соотношение резко меняется в соответствии с правилами гамма-дисконтирования¹⁷. И он с неизбежностью напивается. Британский экономист К.Хепберн продемонстрировал, как подобные эксцессы дисконтирования могут вести к экологическим катастрофам. Он же (как и многие другие экономисты и политологи) попытался определить способы предотвращения смены курса во времени¹⁸. Однако, в отличие от самого вопроса о необходимости гиперболического дисконтирования, в экономической литературе нет даже приблизительного консенсуса по поводу того, как блокировать его эксцессы в длительной временной перспективе.

Договорная теория справедливости

Сложность и ненадежность различных схем дисконтирования будущего толкает социальных этиков к пересмотру самих оснований принятия решений, затрагивающих интересы будущих поколений. Для многих исследователей такие возможности предоставляет только радикальная смена консеквенциалистских моделей рассуждения деонтологическими. Уже Д.Парфит и Т.Коуэн в своей знаменитой статье о дисконтировании пришли к выводу, что мы ограничиваем наши жертвы во имя будущего не потому, что «снижается важность будущих благ», а потому что «ни от одного поколения нельзя требовать на моральной основе таких жертв ради будущих поколений, которые превышали бы определенный уровень»¹⁹. И для определения подобного уровня методологический аппарат утилитаризма мало пригоден. Остаются две других ведущих модели социальной этики — договорная и интуитивистская теории справедливости.

Оценивая потенциал первой из них, необходимо сразу же заметить, что договорная (или контрактная) теория справедливости, сталкивается с серьезными проблемами уже на уров-

¹⁷ *Ainslie G.* Breakdown of Will. Cambridge, 2001. P. 28.

¹⁸ *Hepburn C.* Hyperbolic Discounting and Resource Collapse // Department of Economics Working. Paper 159. Oxford, 2003.

¹⁹ *Cowen T., Parfit D.* Against the Social Discount Rate. P. 149.

не обоснования обязанностей перед будущими поколениями. Ведь ключевой характеристикой ситуации ныне существующих и будущих поколений является двойная асимметрия их отношений. Она касается как интересов поколений, так и их способности воздействовать друг на друга. Прежде всего, нынешние поколения способны причинять ущерб или, напротив, приносить пользу будущим, однако это отношение не может быть развернуто в обратном направлении. С другой стороны, будущие поколения заинтересованы в действиях более ранних, в то время как более ранним поколениям с точки зрения расчета выгод и затрат действия будущих поколений безразличны²⁰. В этих обстоятельствах невозможна подлинная взаимность, а именно она рассматривается в контрактных теориях как основание справедливых отношений. По сути, в случае взаимодействия между поколениями мы сталкиваемся с отсутствием двух из четырех юмовских обстоятельств справедливости: взаимной зависимости и приблизительного равенства средств воздействия людей друг на друга²¹.

Затруднения контрактных концепций в вопросе о справедливости между поколениями хорошо прослеживаются на примере «Теории справедливости» Дж.Ролза. В ней предпринята попытка сохранить ту интерпретацию исходного положения, при которой его участники являются представителями одного и того же поколения, хотя и не знают своего места в исторической последовательности поколений. Причина этого вполне понятна: трудно представить себе договор неограниченного количества людей, разделенных между собой значительными промежутками времени. Однако, по мнению большого количества специалистов, среди которых Г.Кавка, Р.Хеар, Э.Партридж, Б.Бэрри, идея одновременного существования

²⁰ Gardiner S.M. The Pure Intergenerational Problem // *Monist*. 2003. Vol. 86. P. 481–500.

²¹ Об обстоятельствах справедливости и их роли в социально-этической теории см. подробнее: Прокофьев А.В. Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия «справедливость») // *Этическая мысль*. Вып. 4. М., 2003. С. 23–50, а также: Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород, 2006. Гл. 2. С. 186–266.

участников исходного положения делает ролзову концепцию интертемпоральной справедливости крайне противоречивой и ставит само существование долга перед будущим под вопрос²².

Пытаясь уйти от возникающих противоречий, Дж.Ролз вводит дополнительную мотивационную посылку, характеризующую участников гипотетического выбора: они должны рассматривать себя как «представители семейных линий, которые заботятся, по крайней мере, о своих непосредственных потомках». Следовательно, каждый представитель выбирающего поколения озабочен судьбой хотя бы одного человека в последующем поколении и это создает своего рода непрерывную цепь взаимной заботы²³. Проблема в том, что «мотивационное допущение» Дж.Ролза серьезно меняет его же собственную характеристику участников гипотетического соглашения. Каждый из них изначально был охарактеризован Дж.Ролзом как незаинтересованный в других людях, а теперь ему приписана не только способность к кооперации на справедливых основаниях, но и независимая от нее добрая воля.

Д.Хьюбин попытался сохранить соответствие между рассуждением о будущих поколениях и общими основаниями ролзовой теории справедливости. Он предположил, что привязанность к собственному потомству это не моральная обязанность и не продукт доброй воли, а психологический факт, который должен быть известен, несмотря на занавес неведения. Каждый участник гипотетического соглашения может со значительной вероятностью оказаться в реальной жизни привязанным к своим детям и внукам. Оценивая этот риск, он никогда не изберет правила, по которому его дети и внуки

²² См.: *Kavka G.S.* Rawls on Average and Total Utility // *Philosophical Studies*. 1975. Vol. 27. P. 240–241; *Hare R.M.* Rawls's Theory of Justice – II // *Philosophical Quarterly*. 1973. Vol. 23. P. 241–252; *Partridge E.* Rawls and the Duty to Posterity. A Doctoral Dissertation. The University of Utah, 1976. P. 178–191 (URL=<http://gadfly.igc.org/Rawls/6-RDP.pdf>.); *Barry B.* Circumstances of Justice and Future Generations // *Obligations to Future Generations* / Ed. R.I.Sikora and B.Barry Philadelphia, 1978. P. 204–248.

²³ *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 121 (соответствующий фрагмент оригинального издания Дж.Ролза более объемлен и яснее по содержанию: *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971. P. 128–129).

лишились бы поддержки предыдущего поколения как единого целого²⁴. Если же вслед устранением занавеса неведения конкретный участник выбора не окажется привязанным к кому бы то ни было в будущем, он потеряет сравнительно немного. Правда, для этого принцип справедливости во времени (то есть принцип «справедливых сбережений») должен быть сконструирован так, чтобы от нынешнего поколения не требовалось слишком больших жертв.

Однако даже в аналитически проясненной версии Д.Хьюбина выход, предложенный Дж.Ролзом, нельзя считать достаточно эффективным. На базе дополнительной мотивационной посылки обосновывается не столько справедливость по отношению к будущим поколениям, сколько справедливость по отношению к представителям нынешнего, хотя и с учетом специфической структуры их интересов и потребностей. При этом принимаемая в качестве отправной точки потребность (любовь к ближайшим потомкам) не является столь уж универсальной, чтобы строить на ней всю систему отношений между поколениями.

Таким образом, остается последний способ сохранить договорные основания теории интертемпоральной справедливости. Он опирается на тот факт, что представители разных поколений не только сменяют друг друга, но и одновременно существуют в рамках единого сообщества. При этом они, без сомнения, нуждаются друг в друге. В категориях теории справедливости Дж.Ролза эта мысль может быть выражена так. Участники выбора за занавесом неведения не знают не только своего места в последовательности поколений, но и своего возраста на момент, когда занавес будет поднят. Поэтому безрассудное расходование ресурсов обездоливает не просто тех, кто еще не рожден, а тех, кто сейчас находится в младенческом возрасте и, значит, через некоторое время будет обеспечивать благосостояние нынешних, стареющих взрослых. Они имеют полное право отказать взрослым в сотрудничестве, в ответ на отсутствие заботы об их интересах. В свою очередь, нынешние дети ока-

²⁴ См.: *Hubin D.C. Justice and Future Generations // Philosophy and Public Affairs. 1976/77. Vol. 6. P. 70–83.*

зываются связаны двухсторонней кооперативной схемой со своими ближайшими преемниками и т.д. Это обстоятельство создает цепь взаимной зависимости во времени и выполняет роль ролзовой мотивационной посылки²⁵.

Отзвуки подобной позиции можно обнаружить не только в социально-этической теории, но и в современной юридической практике. Так, в 1990 г. на Филиппинах был выдвинут судебный иск против правительства, истцами на котором выступали 43 ребенка, действующие от имени своего поколения и будущих поколений филиппинцев. Предметом иска стали концессии на вырубку лесов. После первоначального отклонения иска, при апелляционном рассмотрении дела адвокат Антонио Опоза предъявил суду аргументы теории ответственности перед будущими поколениями и суд признал возможность для детей выступать в качестве законных представителей будущих поколений. В итоге, правительство Филиппин еще до завершения процесса отозвало концессии на вырубку²⁶.

Интуитивистская теория справедливости и идея прав будущих поколений

Однако многие исследователи полагают, что применение методологии гипотетического договора только усложняет решение проблемы обязанностей перед будущими поколениями. Они приходят к выводу, что споры внутри этой модели социальной этики требуют своего рода лезвия Оккама. Кроме того, большие сомнения у них вызывает теория «звеньев цепи», т.е. возможность передачи отношения к ближайшим поколениям на более отдаленные. Существенно упростить методологию позволяет непосредственное обращение к принципу равного и

²⁵ *Muniz-Fraticelli V.M.* The Circumstances of Justice across Generations (2003) // The University of Chicago Political Theory Workshop Paper Archive (URL=<http://ptw.uchicago.edu/Muniz02.pdf>).

²⁶ Материалы по этому кейсу см.: *Oposa A.* In Defense of Future Generations. How I Sued the Philippine Government on Behalf of Future Generations – and Won // *Generational Justice*. 2002. № 3. P. 6–7.

беспристрастного отношения ко всем представителям человеческого рода. Систематически данная стратегия использовалась Б. Бэрри и Э. Б. Вайсс²⁷.

Стоки зрения Б. Бэрри, справедливость выступает как нормативно-практическая конкретизация интуитивно очевидной идеи фундаментального этического равенства между людьми. Подобная концепция изначально свободна от ограничений, связанных с предположением о том, что кооперативная ситуация служит необходимым условием функционирования понятия «справедливость». «Взаимная выгода» является для Б. Бэрри лишь вторичным принципом справедливости, применяющимся в некоторых контекстах. Отсутствие возможностей для обмена благами или взаимного причинения ущерба изменяет содержание обязанностей, но не более того. Основной тезис Б. Бэрри гласит, что проекция идеи фундаментального этического равенства на ситуацию взаимодействия между поколениями ведет к тому, что в качестве необходимого (а может быть, и достаточного) условия справедливости между ними следует рассматривать обеспечение «устойчивого развития». В самом общем виде требование устойчивости состоит в том, что ныне

²⁷ Анализируя этот подход, необходимо иметь в виду два существенных историко-философских обстоятельства. Во-первых, уже Дж. Ролз сделал очевидный шаг к интуитивистскому пониманию интертемпоральной справедливости. Наряду с дополнительной мотивационной посылкой, обсуждавшейся в предыдущем разделе, он использует два других теоретических приема. Это опора на «естественную обязанность поддерживать и развивать справедливые институты», которая требует от современников оставлять своим потомкам достаточно ресурсов, чтобы те могли сохранить справедливое общество в будущем, и прямая отсылка к правилу универсализуемости при определении масштаба «справедливых сбережений». Первый прием используется в первой редакции «Теории справедливости», второй – в «Политическом либерализме» и исправленном издании «Теории справедливости» 1999 г. (*Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 259; *Rawls J.* Political Liberalism. N. Y., 1993. P. 274; *Rawls J.* A Theory of Justice, Revised Edition. Cambridge, 1999. P. 111). Во-вторых, и Б. Бэрри, и Э. Вайсс используют терминологию ролзовской контрактной теории справедливости. Они упоминают «занавес неведения» и «исходное положение». Однако для них эти понятия приобретают более или менее метафорический характер, что позволяет отказаться от идеи принадлежности участников «исходного положения» к одному и тому же поколению.

живущие «не должны действовать так, чтобы их наследникам досталось сравнительно меньшее количество тех благ, которыми они пользуются сами»²⁸.

Схожую последовательность мысли воспроизводит Э.Б.Вайс. Для нее отношения партнерства между поколениями не являются неперенным фактическим условием справедливости. Они выводятся из нормативной посылки равенства. Она полагает, что следующие друг за другом поколения людей соединены между собой использованием Земли как общего наследства. В отношении к этому наследству, каждое из поколений занимает одинаковое (или равное) положение, являясь, одновременно, пользователем и распорядителем по доверенности. Соединение характеристик бенефициария и распорядителя также ведет к отождествлению честного отношения к будущим поколениям с обеспечением устойчивого развития: «каждое поколение должно оставить планету в не худшем состоянии, чем оно ее получило»²⁹.

Таковы общие методологические посылки данного подхода. Они гораздо менее противоречивы, чем строго контракторные основания. Основные трудности интуитивистской теории интертемпоральной справедливости возникают позднее: на стадии оформления ее общего нормативного содержания в виде конкретизированных формулировок, ориентированных на социальную практику. Очевидно, что наиболее органичным способом выражения деонтологического понимания социальной справедливости является идея неотчуждаемых прав человека. Именно она позволяет переводить нравственные нормативы на язык юриспруденции и служит понятным и удобным лозунгом для политической мобилизации граждан. Не случайно в международном праве присутствует тенденция к закреплению формулировки «права будущих поколений» в декларативных документах. Например, в подготовленном в 2004 г. политическом документе ЮНЕСКО по экологической этике эта формулировка

²⁸ *Barry B. Sustainability and Intergenerational Justice // Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability / Ed. by A.Dobson. Oxford, 1999. P. 101.*

²⁹ *Weiss E.B. Intergenerational Equity: A Legal Framework for Global Environmental Change // Environmental Change and International Law: New Challenges and Dimensions. Tokyo, 1992 (URL=<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu25ee/uu25ee0y.htm>).*

фигурирует в качестве одного из вспомогательных принципов, обеспечивающих реализацию «экологической справедливости». В краткой характеристике этого принципа, содержащейся в упомянутом выше документе, обязанности нынешних поколений и права будущих неразрывно соединены между собой³⁰.

Однако в современной философской, равно как и правовой, мысли сформировалась довольно устойчивая традиция критики этого подхода. У ее истоков стоят такие известные исследователи, как Г.Кавка, Д.Парфит, Б.Нортон, Р.Де Джордж У.Бекерман³¹. Если обобщать доводы против использования формулировки «права будущих поколений», высказанные разными авторами и в разное время, то их список мог бы выглядеть так.

1. Люди будущих поколений — это личности «неопределенные» и всего лишь «возможные». Они еще не имеют идентичности, а само их существование зависит от принимаемых сегодня решений. Так как у нас нет морального долга давать жизнь другому человеку, то будущих поколений вообще может не быть, если нами коллективно будет принято нравственно допустимое решение не размножаться. Претензии человека будущего, касающиеся сегодняшнего разрушения окружающей среды или

³⁰ Следует заметить, что авторы документа очевидным образом переоценивают укорененность этой идеи в международном праве. Они утверждают, что упоминания «прав будущих поколений» встречаются в нем, начиная с 1970-х гг. (Environmental Ethics. Policy document. Draft, December 2004 // URL= http://portal.unesco.org/shs/en/file_download.php/a45f17ca1caf13d1293962076f90f199PolicyDocumentEE_1.pdf). Однако ни документы ООН, ни документы ЮНЕСКО последних лет не содержат этой формулировки. Даже в специальной декларации ЮНЕСКО «Об ответственности нынешних поколений перед будущими поколениями» (1997) соблюдение прав человека упоминается в основном как обязательное условие реализации нравственных обязанностей ныне живущих людей перед своими преемниками. Интересно, что подобное употребление понятий сохранилось, несмотря на то, что Декларация 1997 г. возникла как результат совместных усилий ЮНЕСКО и команды Ж.И.Кусто, еще в 1979 г. предложившей собственный документ, который назывался именно «Декларацией прав будущих поколений».

³¹ DeGeorge R.T. The Environment, Rights, and Future Generations // Responsibilities to Future Generations / Ed. E.Partridge. Buffalo, 1981. P. 157–165; Kavka G. The Paradox of Future Individuals // Philosophy and Public Affairs. 1982. Vol. 1. № 2. P. 92–112; Norton B.G. Environmental Ethics and the Rights of Future Generations // Environmental Ethics. 1982. № 4. P. 319–

истощения невозобновимых ресурсов, наталкиваются на то возражение, что в мире, где его предки не совершили бы этих действий, его самого попросту не было бы, как человека с нынешней генетической и психологической идентичностью.

2. Люди будущих поколений не существуют на настоящий момент, а значит, на настоящий момент у них нет прав и они не могут их никому делегировать. Они, конечно, будут иметь права в момент своего появления на свет, но эти права будут касаться доступных на тот момент ресурсов и возможностей.

3. Права будущих поколений нельзя нарушить, поскольку нельзя идентифицировать причиняемый им ущерб. Ущерб оценивается при сравнении положения индивида «до» и «после» определенного действия. А у будущих поколений нет никакого «до» до момента их возникновения.

Данные возражения не исключают самоограничения ныне живущих людей ради тех, которые возможно будут населять Землю через много лет. Однако, по мнению их разработчиков, подобное самоограничение не может рассматриваться как результат уважения к каким бы то ни было правам. Оно отражает одностороннюю «обязанность» или «ответственность», но не более того. Как показывает анализ концепции У.Бекермана, такая критика не является сугубо терминологической. Отрицание прав будущих поколений является одним из доводов в пользу снижения меры ответственности нынешнего поколения перед будущими. К примеру, У.Бекерман убежден, что в обязанности ныне живущих людей входит обеспечение потомков незаменимыми жизненно важными ресурсами, но не создание последним высокого уровня благосостояния или сохранение возможности созерцать живого дронта либо тигра в природных условиях³².

Существуют ли контраргументы против данной позиции? Естественно, существуют. Они связаны с тем, что критиками идеи «прав будущих поколений» используется буквальное и зауженное понимание права. Оно вполне может быть модифицировано для решения проблемы будущих поколений. Так Дж.Файнберг предполагает, что приблизительным принципом

³² *Beckerman W., Pasek J. Justice, Posterity and the Environment. P. 42.*

для выявления носителей прав является следующий: существами, которые могут иметь права, являются те, которые имеют (или могут иметь) интересы». Способность будущих поколений к обладанию интересами в том, что касается «жизненного пространства, плодородных почв, свежего воздуха и т.д.» не может быть оспорена, несмотря на то, что в настоящий момент их нельзя охарактеризовать с помощью перечисления конкретных индивидов, обладающих генетической и психологической идентичностью³³. С еще большей точностью файнберговскую формулировку «существа, которые могут иметь интересы», выразили Г.Плетчер и Э.Партридж. Ими используются соответственно понятия «правовая функция» и «право по описанию» (*designative right*)³⁴. В качестве главной аналогии при этом выступает ситуация туриста, который должен очистить место стоянки от мусора, хотя не знает ни того человека, который придет на это место, нуждаясь в нем для своего лагеря, ни даже того, придет ли кто-нибудь сюда обязательно. Сама возможность прихода порождает и нравственную обязанность, и соответствующее ей право.

Существенно усиливает эту позицию рассуждение М.Уоллака. Последний показывает, что понятие обязанности в той же мере уязвимо для аргументов Д.Парфита и У.Бекермана, как и понятие право. Если существует запрет на модификацию первого из них, то должен быть и запрет на модификацию второго. А это значило бы, что мы ничего не должны будущим поколениям: ни чистого воздуха, ни возможности созерцания дронтов. Однако такой радикальный и контринтуитивный вывод никто из критиков идеи прав будущих поколений не поддерживает³⁵.

³³ *Feinberg J. The Rights of Animals and Unborn Generations // Responsibilities to Future Generations / Ed. E.Partridge. Buffalo, 1981. P. 140.*

³⁴ См.: *Pletcher G. The Rights of Future Generations // Responsibilities to Future Generations / Ed. E.Partridge. Buffalo, 1981. P. 167–170; Partridge E. On the Rights of Future People // Upstream/Downstream. Issues in Environmental Ethics / Ed. D.Scherer. Philadelphia: Temple University, 1990. P. 40–66.*

³⁵ *Wallack M. Justice Between Generations: the Limits of Procedural Justice // The Handbook of Intergenerational Justice / Ed. by J.Tremmel. Cheltenham: Edward Elgar, 2006. P. 99–103.*

Подобным же образом может быть модифицировано и ключевое для этики прав человека понятие ущерба. Л. Майер демонстрирует, что кроме определения ущерба, которое требует сравнивать положение людей, затронутых чьим-то действием, до и после его совершения, в нашем нравственном сознании присутствует и другое определение. Оно предполагает, что ущерб имеет место и в том случае, когда чье-то действие ведет к падению уровня жизни другого человека ниже определенного порога³⁶. Конечно, подобная теория ущерба требует дополнительных правил, касающихся определения этого порога и установления взаимного приоритета различных видов ущерба, но она сохраняет возможность обсуждать справедливость по отношению к будущим поколениям в категориях неотчуждаемых прав.

Представленная выше аргументация позволяет утверждать, что, в отличие от своих основных конкурентов, инуитивстская теория справедливости способна справиться с имманентными ей затруднениями. Она может рационально обосновать обязанности перед будущими поколениями, артикулировать их на языке этики прав человека, а также предложить набор практических принципов, на фоне которых получают свое ограниченное применение сугубо экономические модели рассуждения, например, методика расчета выгод и затрат. Как уже выяснилось в ходе краткого анализа концепций Б. Бэрри и Э.Б. Вайс, обобщающим принципом справедливости внутри данного подхода является принцип сохранения устойчивого развития. Однако конкретизация прав будущих поколений требует использовать вспомогательные, уточняющие и корректирующие его формулировки.

Б. Бэрри использует три таких вспомогательных принципа. Это *принцип равных прав*, который позволяет учитывать тот факт, что действия ныне живущих людей могут создавать прямую и непосредственную угрозу гражданскому равноправию в будущем. Соображения, связанные с перспективой передачи будущим поколениям такой системы институтов, которая чревата

³⁶ Meyer L. Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm // Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz / Ed. by L. Meyer, S. Paulson and T. Pogge. Oxford, 2003. P. 143–160.

систематической дискриминацией, должны иметь больший вес, чем соображения, связанные с обеспечением будущего уровня потребления³⁷. Дополнительные приоритеты расставляет *принцип равенства жизненных интересов* (под «жизненными интересами» понимаются условия для здоровой жизни, полноценного труда, осуществления семейных отношений и т.д.) Удовлетворение этих интересов в будущем имеет приоритет над сохранением широты жизненного выбора для представителей будущих поколений (и даже для ныне живущих людей)³⁸.

Наконец, свои коррективы в интертемпоральную распределительную схему вносит «*принцип ответственности*»³⁹. Он обеспечивает интересы ныне живущих поколений, защищая их от неоправданных, избыточных жертв в пользу будущего, которые являются основной (так и не разрешенной) проблемой утилитаризма. Он же снимает некоторые эпистемологические затруднения, связанные с неопределенностью будущих событий, ответом на которые в рамках утилитаристской этики была практика дисконтирования будущего. Общий смысл принципа ответственности состоит в том, что справедливая компенсация полагается только в тех неблагоприятных ситуациях, которые не являются результатом свободного выбора самого действующего субъекта. Для ситуации взаимодействия между поколениями это правило приобретает следующий вид: в обязанности нынешнего поколения входит сохранение такого уровня сбережений, который обеспечивал бы будущим поколениям не меньшее благосостояние, чем нынешнему, однако в них не может входить прогнозирование тех действий самих будущих поколений, которые могли бы потребовать увеличения уровня сбережений. Мы не несем ответственности за все аспекты положения даже ближайших поколений. Так, например, их численность, которая может значительно превышать нашу, находится в пределах их собствен-

³⁷ Barry B. Sustainability and Intergenerational Justice. P. 98.

³⁸ Ibid. P. 99. Именно эта мысль нашла выражение в документах Всемирной комиссии по окружающей среде и развитию, провозгласившей недопустимость подрыва возможности будущих поколений удовлетворять свои потребности (Our Common Future: World Commission on Environment and Development. Oxford, 1987. P. 8).

³⁹ Barry B. Sustainability and Intergenerational Justice. P.106.

ной компетенции. Это обстоятельство позволяет применять правило устойчивости так, чтобы население планеты (или отдельной территории) в отдаленном будущем рассматривалось как приблизительно равное нынешнему. Тот же принцип может быть применен по отношению к жизненным предпочтениям будущих поколений. Эти предпочтения не должны быть ни слишком дорогостоящими, ни слишком экстравагантными. В противном случае наши преемники не в праве жаловаться на то, что они не получили достаточно средств для полноценной с их точки зрения жизни⁴⁰.

Последним чрезвычайно существенным обстоятельством, раскрывающим преимущества интуитивистской теории справедливости и сопутствующей ей концепции прав будущих поколений, является то, что они обладают значительной мотивирующей силой. Это не просто теоретические построения и даже не просто фрагмент готовящихся международных правовых деклараций. Идея прав будущих поколений представляет собой точку пересечения этической теории, международного права и равноуровневых политических инициатив. И эта точка пересечения становится в последние годы важнейшей точкой роста. На основе убеждений в необходимости защищать неотчуждаемые права будущих поколений уже возник целый ряд чрезвычайно интересных явлений современной социально-политической практики. От этого нормативного основания отталкивается деятельность влиятельных общественных организаций, а также существующих и только формируемых институтов, обеспечивающих представительство интересов будущих поколений в сегодняшнем политическом процессе. Таковы, например, немецкий «Фонд прав будущих поколений», инициировавший проект закона о будущих поколениях в Бундестаге, венгерская гражданская инициатива по введению поста омбудсмена по делам будущих поколений, Комиссия по делам будущих поколений израильского Кнессета, финский Комитет будущего и т.д.

⁴⁰ В версии Э.Б.Вайс набор вспомогательных принципов справедливости по отношению к будущим поколениям выглядит следующим образом: «принцип сохранения предметов выбора», «принцип сохранения качества», «принцип сохранения (равного) доступа» (*Weiss E.B. Intergenerational Equity*).

ОБЗОРЫ

Обзор книги М.В.Корогодиной «Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследования и тексты»¹

Монография М.В.Корогодиной продолжает традицию исследований исповедальных практик на Руси, начатую в конце XIX в. профессором Новороссийского университета А.И.Алмазовым², и представленную именами М.И.Горчакова³, А.С.Павлова⁴, С.И.Смирнова⁵, Н.С.Суворова⁶ и других. Таинство исповеди практиковалось в христианских общинах с самого начала их существования. Со временем из единичного, происходящего единожды в жизни события, исповедь становится регулярной. Меняется и ее форма: на смену публичному исповеданию приходит индивидуальная беседа духовника и кающегося. Изменения отразились не только на чинопоследовании таинства, но и породили многочисленную специальную литературу, призванную облегчить совершение исповеди.

¹ СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.

² Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1–3. Одесса, 1894.

³ К истории эпитимийных номоканонов. СПб., 1874.

⁴ Номоканон при Большом Требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями. Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде. М., 1897.

⁵ Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

⁶ К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви. Ярославль, 1893.

Именно этим памятникам, их проникновению на Русь и развитию на протяжении XIV–XIX вв. и посвящено исследование М.В.Корогодиной.

Книга построена преимущественно на материале трех разновидностей покаянных текстов: вопросников, поновлений и епитимийных правил; рассматривается история их создания и редактирования на русской почве, их связь с византийской и южнославянской традициями. Значительная часть используемых в исследовании памятников опубликована в приложении к монографии. Данные публикации расширяют и дополняют подборку источников, изданных впервые А.И.Алмазовым. Источники близки по жанру, но имеют и свою специфику. Все три разновидности покаянных текстов имеют греческие прототипы, конституируются с утверждением в конце IV–V в. практики тайной исповеди. Вопросники представляют собой перечни вопросов, которые духовник задавал кающемуся. Они разбиты по тематическим рубрикам, различают кающихся в зависимости от церковного или гражданского состояния, от возраста, пола и семейного положения. Вопросники были составной частью чинов исповеди в требниках и служебниках. Поновления также представляют собой перечни всевозможных грехов, которые христианин зачитывал вслух сам на исповеди, если был грамотен. Поновление мог зачитывать и духовник, а кающийся после каждого греха произносил «согреших, отче» и «прости мя, отче», показывая, что текст говорится от его имени. Поновления использовались прежде всего для воспоминания прежних, уже открытых на исповеди и раскаянных грехов, за которые грешник уже понес наказание (с. 41). Епитимийные правила включают перечни наказаний или санкций, налагаемых за то или иное прегрешение. На практике, как правило, соблюдался принцип назначения епитимьи по самому тяжелому из совершенных грехов, а не суммирования наказаний. Первоначально в Византии в основу епитимийной системы легли правила Василия Великого, отличавшиеся значительным ригоризмом. Позднее их заменила более мягкая система наказаний, составление которой приписывается Константинопольскому патриарху Иоанну Постнику (ум. 595 г.), в основу которой было положено

представление о том, что главное «не время покаяния, а образ». С чином Иоанна Постника иногда связывают и формирование понимания епитимьи как своеобразного духовного врачевания, призванного не покарать согрешившего, но помочь ему исцелиться. В западном богословии учение о наказании, налагаемом на совершившего покаяние грешника, развивалось в ином русле. С эпохи зрелой схоластики наказание стало пониматься как своего рода удовлетворение (*satisfactio*), которое приносит грешник за нанесенное им Богу оскорбление.

Исповедные тексты позволяют составить представление о том, какие поступки считались греховными и подлежали наказанию; в меньшей степени на их материале можно реконструировать, что относилось в ту или иную эпоху к сфере добродетельного: эти данные присутствуют косвенно, в негативной форме, через осуждение конкретных поступков (например, отказ в милостыне нуждающимся; отказ в попечении престарелым родителям). В этом состоит специфика памятников исповедного жанра: они не носят нормативного характера, не задают оснований поведения, но нацелены на описание максимально возможного числа девиантных поступков. В отличие от западных пенитенциариев (своеобразный католический аналог вопросников и епитимийных правил), где оцениванию и санкциям с конца XV в. подлежали также грехи, допущенные в мыслях и в намерении, распространенные на русской почве вопросники учитывали почти исключительно совершенные поступки. Встречаются лишь отдельные статьи, посвященные т.н. «грехам духа»: зависти, гордыне, злобе, проклятию себя. Поновления, в которых перечислялись отвлеченные и обобщенные грехи, были, как правило, переводными, имели балканское или греческое происхождение (с. 263).

С другой стороны, исповедные тексты нельзя рассматривать как простое зеркальное отражение нравов той или иной эпохи, хотя они и описывают мельчайшие подробности жизни людей (быта, верований, социальных отношений, сексуальных запретов, взаимоотношений в семье, развлечений) в их негативном проявлении. Цель исповедных текстов – представить наиболее полный список грехов, которые *могут* быть совершенными, но не обязательно присущи каждому человеку. И вопрос-

ники, и епитимийные правила составлялись в значительной степени на основе памятников книжной культуры: Кормчих книг, творений отцов церкви, византийских канонических правил. Не всегда бывает просто отделить то, что было привнесено из книжности, от того, что появилось под влиянием процессов, действительно происходивших в русском обществе. С другой стороны, изучение состава исповедных текстов на протяжении длительного отрезка времени позволяет сделать определенные предположения: если отдельные виды грехов исчезают из вопросников или трансформируются некоторым образом или, наоборот, появляются новые категории, не свидетельствует ли это о том, что исповедные тексты предлагают свой ответ на изменившуюся социальную реальность?

Таким знаковым примером, ответом на новые для общества социальные вызовы, можно считать появление в какой-то момент в исповедных текстах статей о вере. Упоминания о «поганных» sporadически встречаются в вопросниках XV в.; веком позднее упоминания становятся более регулярными, а под «погаными» начинают понимать почти исключительно инославных жителей других стран (с. 61). Вопросник, полностью посвященный расспросам об ортодоксальности кающегося, складывается только в начале XVII в. — в эпоху интенсификации контактов и конфликтов с «инославным» окружением, проникновением в Московское государство памятников протестантской и католической письменности. Данный вопросник получил впоследствии широкое распространение, поскольку вошел в состав первого печатного Требника 1623 г.

В православной традиции вопросники выстраивались преимущественно по социальным ролям и статусам. Уже в XIV в. из общих мирских выделяются отдельные тексты для мужчин и женщин. В XV в. происходит деление на мирские и монашеские вопросники, причем создаются памятники не только для монахов, но и для монахинь. К началу XVI в. специализация вопросников становится еще более узкой. Этот процесс шел двумя путями: через выделение новых категорий кающихся и через выделение новых разновидностей грехов. Появляются памятники, предназначенные для «властителей», судей, бояр, «торговых» и «земских людей», «поселян». Исповедных текс-

тов, составленных по профессиональному признаку, в русской традиции было значительно меньше, чем на Западе. В предназначенных для приходской практики католических пенитенциариях второй половины XVI в. выделялось в среднем около двадцати видов профессиональной деятельности, из них — почти семь «профессий» имели отношение к судебной системе. Во второй половине XVI — начале XVII в. в практике исповеди в Московском государстве начинают использоваться вопросники, обращенные к детям, девицам и холостякам, вдовам и вдовцам, дьяконам, архиереям и царям.

В третьей четверти XVI в. появляется вопросник и для представителей власти (с. 95). Одним из источников исповедных текстов «для вельмож» стали «крестоцеловальные записи», или тексты присяг на верность государю⁷, а также Судебник и указы великого князя. Эти памятники включали вопросы о службе государю и об измене, об отправлении суда, обращении с челядью, о воинской службе, об отношении к монастырям и клирикам. Около 1630 г. издается «Чин исповеданию православным царем и великим князем Московским и всея Русии» и «Чин исповеданию святейшим патриархом Московским и всея Руси» (с. 115).

Внутри распределенных по социальным ролям и статусам вопросников можно выделить ряд тематических блоков, посвященных определенным греховным деяниям.

Первоначальная классификация грехов в греческой и русской исповедной практике была связана с учением о мытарствах. Мытарства понимались как истязание расставшейся с телом души, в котором участвовали и ангелы (перечислявшие благие дела почившего), и бесы (обличавшие его прегрешения)⁸. В католической же традиции, где преобладало понимание греха как нарушение установленного Богом правового порядка⁹, в ос-

⁷ Флоря Б.Н. Исповедные формулы о взаимоотношениях церкви и государства в России XVI–XVII вв. // Одиссей. Человек в истории. Историк и время. 1992. М., 1994. С. 204–214.

⁸ В православной традиции данное учение складывается на основе рассказа о хождениях преподобной Феодоры по мытарствам из жития византийского отшельника Василия Нового (ум. ок. 952 г.).

⁹ Моралисты апеллировали в этом случае к определению Августина («Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (Contra Faustum manichaeum, 1,22,27)).

нову классификации были положены различные виды права: Божественного (прописанные в Ветхом Завете нормы декалога), церковного (т.н. церковные заповеди) и светского; позднее было добавлено естественное право. Общая классификация грехов в западных пенитенциариях была более формализованной и детальной: кающийся, в частности, вопрошался о грехах против кардинальных добродетей веры, надежды и любви; о проступках, могущих случиться во время участия в церковных таинствах; о грехах, совершаемых пятью телесными чувствами; против предписанных Евангелием дел милосердия.

Исповедный текст в русской традиции обычно начинался вопросом об обстоятельствах потери невинности кающимся. Это объясняется тем, что ранние исповедные уставы предназначались для монашеской среды, в которой блуд рассматривался как один из самых тяжких грехов. В русских текстах, много взявших из греческих, вопросы о блуде занимали центральное место, охватывая порой до двух третей общего объема текста (с. 35). Со второй половины XVI в. число таких вопросов сокращается¹⁰. Вопросники оговаривали все мыслимые прегрешения в сексуальной области: половые отношения неженатых людей; внебрачные отношения лиц, состоящих в браке или монашествующих; кровосмешение; гомосексуальные отношения; малакия (рукоблудие); скотоложество; анальный и оральный секс. До XVIII в., правда, не встречаются вопросы о смеси насилия и секса и о групповом сексе. К вопросам о блуде тематически примыкали сюжеты о браке, обручении и венчании; о сводничестве, а также о развлечениях, могущих спровоцировать неодобряемые Церковью формы сексуальных отношений.

¹⁰ М.В.Корогодина ссылается в своем исследовании на целый ряд работ, посвященных вопросам сексуальной этики и господствовавшим на Руси сексуальным нравам. Приведем лишь некоторые из них: *Пушкарева Н.Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X–XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л.Топорков. М., 1996. С. 4–103; «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.) / Отв. ред. Н.Л.Пушкарева. М., 1999; *Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова: Материалы Международной конференции (С.-Петербург, 26–27 мая 1997 г.).* СПб., 1997.

Статей, касающихся взаимоотношений в семье и неподобающего поведения с родными, в исповедных вопросниках немного; гораздо чаще появляются вопросы о поведении по отношению к родителям. В западных пенитенциариях эти сюжеты рассматривались главным образом в рамках четвертой (в католическом исчислении) заповеди декалога «Почитай отца и мать свою».

Вопросы об убийстве делились на два основных вида: убийство взрослого человека и убийство ребенка. Вторые чаще всего были адресованы женщинам и подразумевали как смерть ребенка, так и вольную или невольную гибель плода. При наложении епитимьи учитывалось, как правило, был ли убитый «ближним» или «неближним»; лишился он жизни на войне (во время рати) или в результате разбойного нападения; реже учитывался способ, каким было совершено убийство.

Статьи о кражах появляются преимущественно в текстах, предназначенных для мужчин, чем в вопросниках для женщин; в первом случае они также обладают большим разнообразием. Под «кражей» подразумевались «татьба» и грабеж; ограбление мертвых или могил; посягательство на церковное и монастырское имущество; «запрение» чужого (отказ возвращать взятое во временное пользование или на хранение). К кражам тематически примыкали прегрешения, связанные с причинением вреда чужому имуществу — в основном статьи о поджоге, а также порча нив и скота.

Содержание вопросников свидетельствует о том, что Церковь регулировала также повседневное поведение верующих: исповеди и наказанию подлежали многообразные бытовые прегрешения (драки и ссоры, проклятия и ругань). Определенное внимание уделялось и сфере хозяйственной деятельности: вопросники включали статьи о несправедных доходах, ростовщичестве, невыплате денег по найму. Последний блок сюжетов занимает в русских исповедных текстах ничтожно малое место по сравнению с тем, какой вес он имел в западных пенитенциариях позднего средневековья — начала Нового времени.

Сфера публичного поведения верующего представлена такими грехами, как клевета и ложное принесение клятвы. Сюда же зачислялись взяточничество, целование креста как способ принесения присяги, лжесвидетельство на суде и при заключении сделки (т.н. ложное послушество).

В вопросниках встречается большое количество статей, посвященных нарушению церковных канонов, обрядов, осквернению церковных святынь. Эти вопросы можно разделить на несколько обширных тем: осквернение причастия, физическая чистота при исполнении обрядов и таинств, пост, посещение богослужений и поведение в церкви.

Вопросники содержат также богатый материал по языческим, псевдохристианским и даже еретическим представлениям, который используется для исследования т.н. народного христианства¹¹. Встречается огромное количество статей, говорящих о магии и колдовстве, учитывается широкий спектр таких практик, как: волхование; «недобрый промысел» и ворожба; «наузы» или использование заговоренных предметов; умывание молоком и медом и любовные снадобья; кража «очей» у икон или украшений округлой формы, которые подвешивались к иконам и крестам; молитвенные обращения к демоническим существам; святочные, богоявленские, великопостные гадания и обряды. К этой группе примыкают единичные статьи о развлечениях и игрищах, куда иногда относили и охоту.

На практике исповедь не исчерпывалась простым ответом кающегося на задаваемые ему вопросы. Приступающий к таинству христианин еще до расспросов духовника должен был самостоятельно рассказать о своих прегрешениях. «Книжным» разрешалось использовать сделанные для памяти записочки с перечнем совершенных проступков. К сожалению, исповедные тексты не позволяют понять, как грешник готовился к таинству и «испытывал» собственную совесть; как на практике выстраивалась беседа кающегося и духовника; как верующие относились к наложенному на них наказанию. Сомнений не вызывает лишь то, что исповедь практически во всех христианских сообществах (за исключением протестантских) играла роль важного социального института, исполняя, помимо присущих ей сакраментальных, также функции дисциплинирующие и способствуя развитию у верующих навыков самоанализа и самоконтроля.

М.А. Корзо

¹¹ Значительный интерес в этом отношении представляет исследование Е.Б.Смилянкой «Волшебники, богохульники, еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в.» (М., 2003).

Об авторах

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.

Бахитановский Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор, директор Центра прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета.

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

Клюзова Мария Львовна – кандидат философских наук, докторант сектора этики Института философии РАН, доцент кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н.Толстого.

Корзо Маргарита Анатольевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Кузьмина Тамара Андреевна – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

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

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

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института философии РАН.

Согомонов Юрий Ваганович – доктор философских наук, профессор, Владимирского государственного политехнического университета.

Шаварский Збигнев (Szawarski Zbignew) – профессор кафедры философии Варшавского университета, член Байеровского Международного экспертного совета по биоэтике (Bayer International Bioethics Advisory Council).

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>Л.В. Максимов</i> Когнитивный статус этики	3
<i>В.И. Бахитановский, Ю.В. Согмонов</i> Моральный феномен: от элементарного нравственного порядка к сложной нормативно-ценностной системе	21

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>О.В. Артемьева</i> Практическая добродетель в этике Ричарда Прайса	42
<i>М.Л. Ключова</i> Антропологическое учение Л.Н.Толстого: теоретические основания и практический смысл	65
<i>Т.А. Кузьмина</i> Экзистенциальная этика Н.А.Бердяева	87

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>О.П. Зубец</i> Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали	128
<i>А.В. Смирнов</i> «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты	154
<i>Р.Г. Апресян</i> О появлении понятия «золотое правило»	194
<i>З. Шаварский</i> Право на благодарность	213
<i>А.В. Прокофьев</i> Справедливое отношение к будущим поколениям (нормативные основания и практические стратегии)	229

ОБЗОРЫ

<i>М.А. Корзо</i> Обзор книги М.В.Корогодиной «Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследования и тексты»	254
---	-----

Научное издание

Этическая мысль

Выпуск 8

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.10.07.

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

Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 500 экз. Заказ № 039.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14