
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2016. Т. 16. № 1

Главный редактор – *А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *О.В. Артемьева* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

- Р.Г. Апресян* (Институт философии РАН, Москва, Россия),
Й. Бабиц (Белградский университет, Белград, Сербия),
В.И. Бахитановский (Научно-исследовательский институт прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия),
А.И. Бродский (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия),
А.Г. Гаджикурбанов (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия),
К.-Х. Гренхольм (Упсальский университет, Упсала, Швеция),
О.П. Зубец (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.В. Прокофьев (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.П. Скрипник (Саровский государственный физико-технический институт, филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия),
Р. Холмс (Университет Рочестера, Рочестер, США)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 94119

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в журнале «Этическая мысль», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Тел.: +7 (495) 697-93-78

E-mail: ethical_thought@mail.ru

Сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2016. Vol. 16. No. 1

Editor-in-Chief – *Abdusalam Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive editor – *Olga Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben Apressyan (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Jovan Babić (University of Belgrade, Belgrade, Serbia),
Vladimir Bakshtanovsky (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia),
Alexander Brodsky (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia),
AslanGadzhikurbanov (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia),
Carl-HenricGrenholm (Uppsala University, Uppsala, Sweden),
Robert L. Holmes (Rochester, USA), *Andrey Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Anatoly Skripnik (Sarov Physical and Technical University, branch of National Research Nuclear
University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia),
Olga Zubets (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 2000

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue The Russian Press is 94119

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation

The journal is indexed in Russian Science Citation Index

Full or partial reproduction of the materials published in the *Ethical Thought*, is allowed only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles

All materials published in the *Ethical Thought* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-93-78

E-mail: ethical_thought@mail.ru

Website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

- К.-Х. Гренхольм.* Теологическая и философская этика.....5
А.И. Бродский. О книжниках и лесниках. Этический смысл архи-письма 19

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

- С.Н. Кочеров.* Римский стоицизм как соединение этической теории
и моральной практики31
М.Л. Гельфонд. Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной
философии Л.Н. Толстого 46
Е.В. Демидова. Проблема познания Другого в философии поступка М.М. Бахтина..... 66

О ПРАВЕ ЛГАТЬ. ПРОДОЛЖЕНИЕ ДИСКУССИИ

- К.Е. Троицкий.* Запрет на ложь как условие вечного мира..... 77
Б.С. Шалютин. Мораль, право и ложь93
М.М. Рогожа. Запрет на ложь в этике поступка. Опыт прочтения эссе
И. Канта «О мнимом праве лгать...» сквозь призму философии Х. Арендт 112
Г.Н. Мехед. Моральный абсолютизм и ложь во благо..... 130

КРУГЛЫЙ СТОЛ

- Феномен универсальности в этике. Участники: *Р.Г. Апресян, Д.О. Аронсон,*
О.В. Артемьева, Е.В. Демидова, Л.В. Максимов, Б.О. Николаичев,
А.В. Прокофьев, К.Е. Троицкий..... 144

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

<i>Carl-Henric Grenholm</i> . Theological and Philosophical Ethics	5
<i>Alexander Brodsky</i> . On Scribes and Foresters. The Ethical Sense of Arche-writing.....	19

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Sergey Kocherov</i> . Roman Stoicism as an Integration of Ethical Theory and Moral Practice	31
<i>Maria Gel'fond</i> . The Problem of the Meaning of Life in the Moral and Religious Philosophy of Leo Tolstoy	46
<i>Elena Demidova</i> . Cognition of the Other in M.M. Bakhtin's Philosophy of the Act	66

ON THE RIGHT TO LIE. CONTINUATION OF DISCUSSION

<i>Konstantin Troitskiy</i> . The Prohibition of Lying as a Condition for the Perpetual Peace	77
<i>Boris Shalutin</i> . Morality, Law and Lies	93
<i>Mariya Rogozha</i> . Prohibition of Lying in the Ethics of the Act. Perusing I. Kant's essay "On a Supposed Right to Lie" in the Light of H. Arendt's Philosophy	112
<i>Gleb Mekhed</i> . Moral Absolutism and Noble Lie	130

ROUNDTABLE BOOK DISCUSSION

The Phenomenon of Universality in Ethics. Roundtable Discussion. (Disputants: <i>Ruben Apressyan, Daniil Aronson, Olga Artemyeva, Elena Demidova,</i> <i>Leonid Maximov, Andrey Prokofiev, Konstantin Troitskiy</i>).....	144
--	-----

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

К.-Х. Гренхольм

Теологическая и философская этика

Карл-Хенрик Гренхольм – доктор философии, почетный профессор этики теологического факультета. Упсальский университет, г. Упсала, Швеция. Uppsala University, Box 511, SE-751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: carl-henric.grenholm@teol.uu.se

В статье анализируются отношения между теологической этикой и философской этикой и утверждается взаимная дополнительность этих академических дисциплин. Предмет теологической этики как части религиоведения отличается от предмета исследований моральной философии. Ее основная задача – изучение отношений между этическими моделями и религиозными традициями. У христианской этики как критической рефлексии морали внутри христианской традиции могут по-разному складываться отношения с моральной философией. Выдвигая возражения против теории контраста, согласно которой содержание христианской этики совершенно отлично от содержания этических моделей в моральной философии, и против теории тождественности, согласно которой христианская этика не может добавить ничего особенного к этике, автора высказывается в пользу смешанной теории, согласно которой христианская этика может быть связана с моральной философией и, более того, может предложить свой подход к анализу базовых моральных принципов и ценностей.

Ключевые слова: теологическая этика, философская этика, этический контекстуализм, теория естественного права, теория контраста, теория тождественности, смешанная теория, Андерс Нюгрен, Стэнли Хауэрвас, Бруно Шюллер, Джеймс Густафсон

Отношения между философской и теологической этикой обоюдно позитивны. Философская этика занимается вопросами обоснования моральных суждений, а теологическая – систематической разработкой христианской этики. Эти два направления исследований взаимно дополнительные, и конфликт между ними невозможен. Если философской этике отвергнуть теологическую этику и попытаться устранить ее, то ей надо будет отвергнуть и себя как критическую дисциплину. Если теологической этике отвергнуть философскую этику и попытаться устранить ее, ей надо будет отвергнуть свое собственное основание как научной дисциплины.

Такова позиция по этому вопросу влиятельного шведского этика Андерса Нюгрена, представленная в его книге «Философская и христианская этика», изданной в 1923 г. В ней он обсуждает отношение между философской этикой и теологической этикой, которую он рассматривает как систематическое развитие христианской этики. Основной вопрос, который он разбирает, состоит

в следующем: нужны ли нам обе этики – теологическая и философская, с их различными подходами и задачами. Как показывает Нюгрэн, на этот вопрос возможны два разных ответа.

Первая позиция представлена «теориями устранения» (theories of elimination), которые могут быть двух видов. Некоторые философы настаивают на том, что нет никакой надобности в теологической этике. Христианская этика не может быть университетской дисциплиной, поскольку она связывает правильность действий с волей Бога и, значит, не принимает автономию морали. Согласно этим философам, этика тождественна моральной философии. Между тем некоторые теологи настаивают на том, что нет никакой особой христианской этики; этика независима от религии, так что теологам следует просто заниматься моральной философией¹.

С критическим рассмотрением этих теорий выступил Андерс Нюгрэн, который высказался в пользу другой позиции, представленной «теориями дополнения» (theories of complementary). Согласно этим теориям теологическая и философская этики необходимы и взаимно дополнительные. Однако отношения между ними могут быть истолкованы по-разному. Можно сказать, что у них разный предмет исследования, а именно, теологическая этика представляет собой исследование религии и морали, в то время как философская этика – исследование этических теорий за рамками религиозных традиций. Можно также сказать, что у них разные методы исследования: моральная философия использует философский метод, заключающийся в анализе понятий и аргументации, в то время как теологическая этика предполагает теологическую рефлексию, связанную с анализом Библии и христианской традиции².

Чтобы соотнести теологическую и философскую этику, необходимо прояснить задачи и цели этих двух академических дисциплин. Как полагает Андерс Нюгрэн, задача философской этики связана с вопросами обоснования ценностных суждений, а задача теологической – дать систематическое развитие христианской этики. Это значит, что философской этике следует заниматься этической теорией, не обращаясь к разработке нормативных моделей, в то время как теологическая этика может использовать философский метод для разработки нормативных вопросов. Теологическая этика может сказать нам, какая нормативная модель христианской традиции будет адекватной, в то время как философская этика проводит семантический и логический анализ моральных суждений³.

Теологическая и христианская этика

Как нам следует понимать отношения между теологической и философской этикой? Подход Андерса Нюгрэна подсказывает нам, что теории дополнения предпочтительнее теорий устранения. Иными словами, нам необходим как философский анализ морали, так и теологическая рефлексия относительно этических моделей внутри разных религиозных традиций, и эти академиче-

¹ Nygren A. *Filosofisk och kristen etik*. (1923). Stockholm, 1932. P. 15, 28.

² Ibid. P. 65 ff, 9 5ff.

³ Ibid. P. 316 ff.

ские дисциплины дополняют друг друга. Наше понимание отношений между этими дисциплинами зависит от нашего понимания этики, философии и теологии, которое может быть довольно различным.

Я считаю, что необходимо проводить различие между моралью и этикой. *Мораль* – это общественный институт, выражающий разные идеи добра и правильного. Это социальная конструкция, которая формируется в определенном культурном и социальном контексте. *Этика* как академическая дисциплина представляет собой теоретическую и критическую рефлексию морали. Это значит, что перед этикой стоит задача описания и прояснения моральных идей, а также критического анализа представлений о добре и правильном. Перед ней стоит также задача анализа моральных суждений и разбора эпистемологических проблем, касающихся основы рациональных и приемлемых моральных суждений.

Философская этика, как я понимаю, представляет собой такую теоретическую и критическую рефлексию морали, которая осуществляется на основе определенной методологии. Для философского метода характерен рациональный и тщательный анализ понятий и аргументов в пользу тех или иных позиций. Критический анализ не исключает конструктивных предложений относительно этических моделей, содержащих определенные критерии правильного действия и доброго характера. Про такие нормативные модели нельзя сказать, что они истинные или ложные, они могут анализироваться с точки зрения рациональных критериев, таких как внутренняя непротиворечивость или мыслительное равновесие.

Какова тогда задача *теологической этики*? Полагаю, что главная задача теологической этики – прояснение отношений между нормативными этическими моделями и различными мировоззрениями. Помимо этого в ее задачу входит изучение отношений между религиозными убеждениями и моральными представлениями. В западной культуре, так же как и в русской, представляет интерес исследование различных моделей этики внутри христианской традиции. Задача теологической этики дать критический анализ разным формам христианской этики и их связи с различными формами христианской веры⁴.

Таким образом, мы можем провести различие между двумя значениями теологической этики. Во-первых, теологическая этика может быть понята как систематическая разработка разновидности религиозной этики, например, модели христианской этики. Такая христианская этика представляет собой теологическую и критическую рефлексию морали внутри христианской традиции. Христианская этика включает такие аналитические задачи, как, например, прояснение отношений между религией и моралью. Но ее основная задача – конструктивная: разработка моральных принципов и ценностей, основанных на христианском опыте и убеждениях. Во-вторых, теологическая этика может быть представлена как часть *религиоведения*, т. е. теоретического и критического анализа этических моделей религиозной этики, например, иудаизма, христианства, ислама. Такой анализ может послужить основой для разработки более конструктивных предложений рациональных моделей религиозной этики, предлагающих определенные критерии для принимаемых этических моделей.

⁴ Bexell G; Grenholm C.-H. Teologisk etik. En introduktion. Stockholm, 1997. P. 20 ff.

Этика и религиозные традиции

Как нам следует понимать отношение между теологической этикой и моральной философией? В каком смысле теологическая этика может рассматриваться как дополнительная философской этике? Давайте сначала рассмотрим теологическую этику как часть религиоведения. Эта академическая дисциплина отличается от философской этики тем, что исследует отношение между этическими теориями и различными мировоззрениями, включая религии. В этих исследованиях теологической этике следует использовать ту же методологию, какой пользуется философская этика, хотя объект исследований здесь другой.

Исследование отношений между этикой и религией предполагает, что моральные представления и этические теории имеют отношение к разным мировоззрениям и религиозным убеждениям. Не следует думать, что идея этих отношений не непротиворечива. Ряд моральных философов настаивают на том, что этика независима от мировоззрения. Есть такие моральные представления, которые могут быть приняты всеми людьми, и есть универсальные критерии рационального обоснования моральных убеждений, независимые от разных традиций. Это говорит о том, что у религии нет никакой заслуги в разработке этической модели⁵.

Но сегодня эта позиция ставится под сомнение многими философами, например, Аластером Макинтайром и Джефри Стаутом, чью позицию можно было бы назвать *этическим контекстуализмом*. Согласно этой теории, моральные представления развиваются в контексте разных социокультурных традиций. Наши моральные убеждения зависят от тех различных контекстов, к которым они принадлежат, поэтому представления о справедливости и хорошей жизни, обусловленные разными традициями и контекстами, оказываются различными⁶.

Согласно этическому контекстуализму, разные традиции содержат также различные представления о том, какого типа аргументы могут быть использованы для обоснования моральных аргументов. В разных традициях и контекстах критерии этической рациональности оказываются различными. Это значит, что этический контекстуализм предполагает *эпистемологический релятивизм*, и обоснование моральных представлений зависит от того, в каком контексте оно осуществляется. Это не значит, что моральное суждение, истинное в одном культурном контексте, может оказаться ложным в другом. То, что какое-то моральное представление кажется нам обоснованным, не означает, что оно истинное (по правде говоря, я не представляю, как моральные суждения могут быть истинными или ложными). Однако моральное представление может казаться нам обоснованным в одном социальном контексте, тогда как в другом социальном контексте, оно будет восприниматься нами как необоснованное⁷.

Хотя этический контекстуализм содержит в себе противоречия, в нем, как мне кажется, есть свои резоны, по крайней мере, в некоторых отношениях. Не вызывает сомнений, что моральные представления развиваются в рамках разных

⁵ Таков один из смыслов теории универсализации, предложенной Ричардом Хэаром. См.: Hare R.M. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxf., 1981. P. 107 ff. См. также более развернутую дискуссию об отношении между моралью и религией: Rachels J. *The Elements of Moral Philosophy*. 2nd edition. N.Y., 1993. P. 44 ff.

⁶ MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, 1988. P. 7 ff, 351 ff.

⁷ Stout J. *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston, 1988. P. 25 ff, 28 ff.

традиций и социальных контекстов. Некоторые моральные представления общи для разных культур и обществ, но очевидно, что представления о правильном и добром по-разному истолковываются в зависимости от традиции и контекста. И это говорит о том, что этические теории часто связаны с убеждениями, обусловленными разными мировоззрениями. Этика не независима от религиозных и секулярных мировоззрений; она часто связана с различными представлениями о реальности и разнообразными теориями подлинной человеческой жизни.

Если принять эту разновидность этического контекстуализма, то нужно будет признать важной академической задачей исследование отношений между этическими моделями и различными религиозными традициями. Например, в христианской традиции представляется очевидным, что этические модели связаны с конкретным пониманием человека. Христианские этические модели также связаны с различными трактовками доктрины творения, христологией и эсхатологией. Исследование этих связей – важная задача, дополнительная к задачам философской этики. В теологическом исследовании важно использовать философскую методологию, но объект теологического исследования отличен от объекта моральной философии.

Христианская этика и моральная философия

Этику как часть религиоведения можно считать дополнительной к философской этике. Как тогда нам рассматривать христианскую этику? Каким образом христианская этика связана с этическими теориями внутри моральной философии? Может ли христианская традиция способствовать развитию содержания в этической теории? Теологи, разрабатывающие христианскую этику, дают разные ответы на эти вопросы. Как мне кажется, можно выделить три разных подхода к вопросу об отношениях между христианской этикой и моральной философией.

Эти подходы тесно связаны с тремя различными пониманиями отношения между разумом и откровением в моральной теологии. Среди христианских этиков имеются разногласия относительно источников морального познания (*insight*). Основывается ли моральное познание главным образом на разуме, т. е. на рациональном рассмотрении и обычном человеческом опыте, или оно основывается на откровении, т. е. божественном откровении во Христе? Это вопрос этической эпистемологии – какого рода аргументы могут быть предложены для обоснования моральных суждений?

Наиболее распространенным среди теологов является взгляд, согласно которому этика основывается на разуме. Это значит, что обоснование моральных суждений покоится на человеческом опыте и рациональном обсуждении. С этой точки зрения христианская традиция ничего не добавляет к обоснованию моральных убеждений. Обоснование моральных представлений не зависит от божественного откровения во Христе. Внутри католической моральной теологии такой подход проводится в традиции естественного права⁸.

Согласно другому взгляду, распространенному среди христианских теологов, этика основывается на откровении. Это значит, что обоснование моральных суждений базируется на откровении во Христе. Разум может использо-

⁸ Эта традиция блестяще описана и проанализирована Джинном Портером. См.: *Porter J. Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics.* Grand Rapids, Michigan, 1999, особенно P. 66 ff, 85 ff.

ваться для понимания содержания откровения, но только в порядке рационального обсуждения, т. е. независимо от христианского откровения, обосновать моральные убеждения невозможно. Такой подход развивают многие реформатские теологи, и среди них, например, Карл Барт⁹.

В христианской теологии развивается еще и третий подход, согласно которому этика основывается как на разуме, так и на откровении. Это значит, что обоснование моральных суждений базируется как на человеческом опыте и рациональном обсуждении, так и на откровении во Христе. Христианское откровение может обеспечить углубленное моральное понимание, но люди способны приходить к моральному пониманию и независимо от откровения во Христе. Такую позицию развивает, наряду с другими североамериканский этик Рейнгольд Нибуэр¹⁰.

В зависимости от того, как христианские теологи понимают соотношение разума и откровения, они занимают разные позиции по вопросу об отношении христианской этики и моральной философии. Так что эти три позиции часто совпадают с тремя теориями относительно содержания христианской этики. В них по-разному соотносятся содержание христианской этики и содержание этических теорий внутри моральной философии. Рассмотрим подробнее эти теории.

Теория контраста

Первый подход к вопросу о соотношении христианской этики и моральной философии может быть назван *теорией контраста*. Согласно этой теории, не существует универсальных моральных представлений. Наши моральные представления формируются и развиваются в рамках определенных традиций и культурных контекстов. Это значит, что содержание христианской этики ни в чем не совпадает с содержанием этических моделей в моральной философии и других традициях. В сравнении с другими этическими моделями христианская этика уникальна.

С позиций теории контраста чаще всего высказывается утверждение, что этика основана на откровении. Все возможные аргументы, которые могут быть предложены для обоснования моральных представлений, основываются на откровении во Христе. Это значит, что рациональное обсуждение и человеческий опыт не могут быть основой морального понимания, независимого от божественного откровения.

Такой подход развивает влиятельный североамериканский этик Стэнли Хауэрвас. В одной из своих наиболее значительных книг – «Миролюбивое царство» – он отстаивает этический контекстуализм, согласно которому этика зависит от культурного контекста и того конкретного сообщества, внутри которого она сложилась. Нет универсальной этики, и разным традициям присущи разные моральные представления и различные критерии этической рациональности. Это значит, что христианская этика имеет специфические черты и зависит от христианской традиции и христианского сообщества, внутри которого она получила развитие¹¹.

⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/2. Evangelischer Verlag AG Zollikon, Zürich, 1946. P. 628, 630 ff.

¹⁰ Niebuhr R. An Interpretation of Christian Ethics. (1935). L., 1979. P. 30 ff, 65 ff and 90 ff.

¹¹ Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics. Notre Dame, 1986. P. 2 ff, 6, 17.

Хауэрвас считает, что христианская этика отличается от этических моделей, встречающихся внутри западной моральной философии. Как утилитаризм, так и кантианство заинтересованы прежде всего в решении вопроса о том, что такое правильный поступок. Эти теории сфокусированы на поступке, в них формулируются принципы должного действия. Однако основной вопрос этики, согласно Хауэрвасу, состоит в том, каким человек должен быть. Христианская этика – это этика добродетели, и она указывает, какие качества личности желательны. Содержание христианской этики составляют не моральные принципы, регулирующие наши действия, но представление о добродетелях, которые нам надлежит развивать в себе¹².

Согласно Хауэрвасу, христианская традиция также содержит особые представления о желательных качествах характера. Наши моральные представления зависят от сообщества, к которому мы принадлежим, и это значит, что церковь – это тот социальный контекст, внутри которого развивается христианская этика. Церковь не задает нам какие-либо принципы и правила, но она представляет собой сообщество, в котором развиваются определенные идеалы человеческой личности. Церкви следует быть сообществом людей, которые придерживаются таких добродетелей, как вера, надежда и жертвенная любовь¹³.

Как считает Хауэрвас, каждая традиция и каждое сообщество поддерживается некоторыми рассказами, которые обеспечивают их спаянность. Это относится также и к христианской традиции и к общине Церкви. Говорить о Боге можно наилучшим образом, рассказывая о его деяниях в истории человечества. Эти рассказы дают нам знание о Боге и формируют христианскую традицию. Особое значение для христианской традиции имеют нарративы жизни, смерти и воскресения Иисуса¹⁴.

Рассказы содержат рекомендации следовать Иисусу и быть в жизни подобным ему. Это не значит, что мы должны поступать определенным образом, но нам следует развивать в себе черты характера, которые приписываются Иисусу. Такие добродетели, как вера, надежда и жертвенная любовь желательны и нам следует стремиться к тому, чтобы быть подобными Богу. Иисус являет образ личности, к которому нам следует стремиться, и в этом состоит специфический христианский идеал личности¹⁵.

Подход, развиваемый Хауэрвасом, типичен для теории контраста. Содержание христианской этики радикально отличается от содержания других этических моделей. Перед нами разновидность этики добродетелей, предлагающая специфические представления относительно того, каким следует быть человеку.

Однако теория такого рода не кажется мне удовлетворительной. Она не выдерживает двух серьезных возражений. Первое касается слишком пессимистического взгляда на людей. В христианстве люди рассматриваются не только как носители греха, но и как созданные по образу Бога. Можно по-разному понимать, что это значит, но я думаю, что подобие людей Богу выражается в том, что они разумны и хотя бы отчасти способны к моральному пониманию благодаря рациональным аргументам. Второе, теория контраста так устроена, что

¹² Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics. P. 20 ff.

¹³ Ibid. P. 116 ff.

¹⁴ Ibid. P. 24 ff, 72 ff, 80 f. См. так же: Hauerwas S. A Community of Character. Toward a Constructive Social Ethic. Notre Dame, 1981. P. 51, 113.

¹⁵ Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. P. 103 ff.

не предполагает диалога и полемики между христианской этикой и другими традициями. А этика как критическая рефлексия морали представляет собой дискурс, который, как мне кажется, предполагает такой диалог, включая взаимную критику. Теория же контраста утверждает, что каждая традиция и каждое сообщество имеют свои собственные представления об этической рациональности. Это значит, что диалог между христианской этикой и другими этическими моделями затруднен, и христианской этике придется исключительный характер. При таком понимании христианской этики ее критика невозможна со стороны тех, кто не принадлежит христианскому сообществу.

Теория тождественности

Второй подход в вопросе об отношении между христианской этикой и моральной философией может быть назван *теорией тождественности*. При таком подходе есть универсальные моральные принципы и ценности, иными словами, такие, которые не зависимы от традиции и социального контекста, внутри которых они сформировались. Это значит, что содержание христианской этики ничем не отличается от содержания этических моделей в моральной философии и других традициях, и христианство ничего не может предложить этике.

Теория тождественности чаще всего связана с идеей, что этика основывается на разуме. Это значит, что все аргументы, которые могут быть предложены для обоснования моральных суждений, базируются на человеческом опыте и рациональном обсуждении, и, стало быть, моральные представления могут быть обоснованы независимо от божественного откровения во Христе.

Такова позиция в этом вопросе немецкого морального теолога Бруно Шюллера, представленная им в книге «Святой человек». В ней он развивает теорию естественного права, в соответствии с которой этика автономна в том смысле, что она основана на разуме и не предполагает никакой веры в Бога. Понимание морали рождается из человеческого опыта и рационального обсуждения. Иными словами, каждый человек обладает способностью понимать, истинно ли моральное суждение или нет. Божественное откровение во Христе ничего не прибавляет к содержанию этики¹⁶.

Вопрос о критериях правильного поступка является, по мнению Шюллера, предметом философской рефлексии. Согласно теории естественного права, природа человека задает норму морали, и правильным признается такое действие, которое содействует благу людей. Добрым является все подлинно человеческое, и каждый человек, используя свой практический разум, может понять, что свойственно подлинно человеческой жизни. Иными словами, христианская этика не вносит какой-либо вклад в содержание этики, и ее содержание ничем не отличается от других этических моделей¹⁷.

Бруно Шюллер подвергает критике деонтологическую версию теории естественного права. Как он считает, проблема деонтологической этики в том, что она не может разрешить конфликты между правилами с разнонаправленными рекомендациями. Другое дело заповедь любви – эта фундаментальная

¹⁶ Schüller B. Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality. Dublin, 1986. P. 26.

¹⁷ Ibid. P. 107 f., 112 ff.

в естественном праве норма должна быть истолкована как теологический принцип, согласно которому наш долг состоит в том, чтобы содействовать благу всех людей. Подлинно человеческая жизнь является критерием добра самого по себе¹⁸.

Хотя, как полагает Шюллер, христианская этика не вносит какого-либо вклада в содержание этики, божественное откровение во Христе представляет собой вклад особого рода. Он заключается в наставлении к осуществлению того, что, как мы знаем, является добром. Такова христианская «проповедь», в частности, направляющая на путь жизни, подобной Христу. Своим действием через Христа Бог дал нам модель действия, и это значит, что рассказы о Христе направляют нас на содействие добру. Так, христианская вера может мотивировать нас к поступкам, соответствующим тому, что, как мы знаем, является правильным¹⁹.

По крайней мере, некоторые представления теории естественного права кажутся достаточно обоснованными. Одно из таких представлений состоит в том, что моральные убеждения могут быть обоснованы рационально. Вместе с тем, у меня есть два серьезных возражения против такого рода теорий. Первое связано с излишне оптимистичным восприятием человека: в христианской традиции человек рассматривается не только как творение Бога, но и как греховное существо. Грех можно понимать по-разному. Для меня грех состоит не просто в том, что мы не решаемся на действия, которые как мы знаем, являются правильными. Греховность человека заключается также в том, что мы часто ограничены в понимании того, что есть добро и что есть правильное. Поэтому нам нужно руководство в достижении полноты морального понимания, и обеспечить такое руководство может только Божье откровение. Другое возражение связано с тем, что теории тождественности не принимают во внимание, что моральные представления развиваются в рамках разных традиций и обусловлены разными социальными контекстами. Если принять хотя бы некоторые положения, выдвигаемые этическим контекстуализмом, то содержание христианской этики нельзя будет свести к таким моральным принципам и ценностям, которые разделяются в других социальных и культурных контекстах. Если этика зависит от разных традиций, разумно было бы считать, что хотя бы некоторые моральные представления и некоторые критерии этической рациональности специфичны для христианской этики.

Смешанная теория

На мой взгляд, ни теория контраста, ни теория тождественности не приемлемы. Третий подход к вопросу о соотношении христианской этики и моральной философии может быть назван *смешанной теорией*. Согласно этой теории, некоторые моральные представления являются общими для разных традиций и социальных контекстов, но, вместе с тем, есть такие моральные принципы и ценности, которые в разных традициях понимаются по-разному. Отсюда следует, что содержание христианской этики отчасти совпадает с со-

¹⁸ Schüller B. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf, 1987. P. 202 f, 206 f, 208 f.

¹⁹ Schüller B. Wholly Human. P. 21 f, 24 f, 29 f.

держанием этических моделей в моральной философии и других традициях, но есть моральные представления и взгляды, которые специфичны именно для христианства.

Смешанная теория чаще всего связана с идеей, что этика покоится как на разуме, так и на откровении. Так что некоторые аргументы в обосновании моральных представлений базируются на человеческом опыте и рациональном обсуждении, а некоторые – на откровении во Христе.

Такой позиции придерживается североамериканский протестантский этик Джеймс Густафсон, автор значительного двухтомного труда – «Этика с теоцентричной точки зрения». В ней он относит себя к кальвинистской традиции, центральная идея которой заключается в том, что люди должны принять суверенность Бога. С этой точки зрения, считает он, этика должна быть не антропоцентричной, а теоцентричной. Согласно антропоцентричной этике, мораль существует только для человека, и только люди и человеческий опыт самоценны. Однако в этике, развиваемой с теоцентричных позиций, фундаментальный этический вопрос заключается в следующем: какими способностями наделяет нас Бог и какие деяния требует от нас? С этой точки зрения мы должны чтить Бога и уважать его волю, выраженную в творении. Мы должны так жить, чтобы соответствовать природе и другим живым существам в соответствии с волей Бога²⁰.

При теоцентричном подходе человеку нет места в центре морали. Люди – часть более широкого сообщества, а именно, экологической системы, и цель этого сообщества не заключается в удовлетворении целей людей. Цель творения Бога в содействии не столько счастью людей, сколько благу творения в целом. Поэтому индивиду порой надо пожертвовать своими интересами ради содействия благу творения в целом²¹.

Как считает Джеймс Густафсон, этика всегда развивается в рамках определенного культурного контекста, в рамках традиции. Теоцентричная этика, например, сформирована, кальвинистской традицией. В то же время Густафсон утверждает, что христианской этике следует открыться для диалога с моральной философией и другими традициями. Моральное понимание приходит не только благодаря божественному откровению, но также благодаря опыту и обычному рациональному обсуждению. В частности, у христианской этики четыре источника: (а) Библия и христианская традиция, (б) философские теории и рефлексия, (в) научное знание и (г) обычный человеческий опыт²².

Теологическое исследование христианской этики всегда должно содержать и философскую рефлексию, считает Густафсон. Христианская этика предполагает определенные представления о Боге и отношении Бога к миру, но этические аспекты этих представлений должны разрабатываться с помощью философской методологии. При этом христианская этика не связана с какой-либо философской теорией. Наоборот, при теоцентричном подходе к этике необходима критика как утилитаризма, так и кантианства, поскольку философские теории довольно антропоцентричны и замешаны на индивидуализме, что неприемлемо при холистическом подходе²³.

²⁰ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. I: Theology and Ethics. Oxf., 1981. P. 91 f.; *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. II: Ethics and Theology. Chicago, 1992. P. 1.

²¹ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. I. P. 100 ff.; Vol. II. P. 279 ff, 290 f.

²² *Gustafson J.M.* Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement. L., 1979. P. 139 f.

²³ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. II. P. 110 ff, 121 ff.

Хотя версия теоцентричной этики, предложенная Джеймсом Густафсоном, в ряде моментов неудовлетворительна, в пользу того, что я назвал смешанной теорией, говорит ряд убедительных аргументов. Во-первых, она связана с взглядом на человека, при котором всерьез принимаются как возможности человека, так и его ограниченность. Поскольку все люди сотворены по образу Бога, они обладают способностью понимать и рационально воспринимать правильное и неправильное. Но поскольку все люди греховны, мы часто ограничены в своем моральном понимании и поэтому нуждаемся в направлении посредством божественного откровения во Христе.

Во-вторых, смешанная теория всерьез воспринимает как контекстуализированность моральных представлений, так и необходимость рационального диалога между разными традициями. Согласно этой теории, этика развивается в рамках разных традиций, и, стало быть, христианская этика обретает себя посредством христианской веры. Но это не значит, что невозможен ее рациональный и полемический диалог с этическими моделями других традиций. Как считается в этой теории, имеются по крайней мере некоторые моральные представления и критерии этической рациональности, одинаковые в разных контекстах, что и делает возможными диалог и полемику²⁴.

Исключительный вклад христианской этики

Как я отмечал выше, мне близка точка зрения Андерса Нюгрена, согласно которой теологическая этика комплементарна философской этике. Но я иначе понимаю задачу теологической этики. Рассматривая ее как часть религиоведения, я вижу задачу теологической этики в изучении отношений между этическими моделями и различными религиозными убеждениями. Она начинается с признания связи между этикой и различными мировоззрениями, но объект ее исследования отличается от моральной философии. В частности, теологическая этика изучает различные модели христианской этики, но при этом использует философию методологию.

Христианская этика также может быть разработана таким образом, что она будет комплементарной философской этике. Это невозможно в рамках теории контраста, согласно которой содержание христианской этики совершенно отлично от этических моделей в моральной философии. Это невозможно также и в случае теории тождественности, согласно которой христианская этика ничего не привносит в содержание этики. Однако теория дополнения легко может быть объединена с тем, что я назвал смешанной теорией, согласно которой христианская этика может быть связана с теориями в моральной философии, но она также может внести свой вклад в анализ моральных принципов и ценностей, общих для разных социальных контекстов и традиций, что, как мне кажется, придает этим теориям вес.

В чем же исключительность христианской этики? Каковы отличия между христианской этикой и этическими моделями моральной философии? Каковы отличия в содержании христианской этики и этических моделей моральной

²⁴ В развернутом виде мои аргументы в пользу смешанной теории и против теории контраста и теории тождественности представлены: *Grenholm C.-H. Bortom humanismen. En studie i kristen etik.* Stockholm, 2003. P. 89 ff, 125 ff, 161 ff, 261 ff.

философии? В соответствии со смешанной теорией, христианская этика содержит моральные принципы, которые в какой-то мере разделяются и другими традициями. В христианской традиции эти принципы основываются не на христианском понимании человека, включающем идею человека как творения по образу Бога. Эта идея включает принцип человеческого достоинства, согласно которому ко всем людям следует относиться не только как к средству, но также как цели самой по себе. Принцип человеческого достоинства также предполагает, что все люди обладают равной ценностью, независимо от расы, пола, национальности и социального положения.

Принцип человеческого достоинства лежит в основе двух других моральных принципов. Во-первых, принципа благоволения, согласно которому мы должны стремиться к тому, что составляет благо людей, и избегать того, что причиняет им зло. Во-вторых, принцип справедливости, согласно которому мы должны стремиться к равному распределению социальных ценностей. Эти моральные принципы не специфичны для христианской этики. Как бы прекрасно эти принципы ни были сформулированы в заповеди любви к ближнему, как к самому себе, они содержатся и в других религиях, мировоззрениях и философских теориях. Христианскую этику объединяет с другими этическими моделями так же и представление о счастье как ценности самой по себе. В христианской традиции счастье часто понимается как самореализация, и добром считается подлинно человеческая жизнь²⁵.

В чем же своеобразие христианской этики? Как мне кажется, идея божественного откровения во Христе не дает нам новых моральных принципов и ценностей, отличных от принципов и ценностей, утверждаемых в других этических моделях. Однако идея откровения во Христе может прояснить и углубить наше понимание таких ценностей и моральных принципов. Это возможно потому, что содержание откровения – не какая-нибудь этическая теория, а историческая личность, посредством которой, как считается, Бог встретился с человеком. Отсюда следует, что уникальным вкладом христианской этики является Иисус Христос. Как утверждает христианская традиция, Христос – подлинный человек и подлинный образ Бога. Так что образ Христа может дать нам новый взгляд на значение принципов человеческого достоинства, благоволения и справедливости.

Здесь перед нами несколько аспектов. Жертвенная любовь Христа может дать нам глубокое понимание того, что значит принцип благоволения, если мы понимаем, что мы порой должны пожертвовать своим собственным благом для содействия благу других людей. Образ Христа может помочь нам глубже понять, что значит благая человеческая жизнь: мы можем достичь счастья как реализации подлинно человеческой жизни, жертвуя своими интересами ради интересов других людей. Образ Христа может нам подсказать новый взгляд на то, какого рода личностью мы должны стать: согласно христианской традиции, жить подобно Богу, значит, развивать добродетели любви, справедливости и смирения. Так что хотя христианская этика не предлагает новых моральных принципов и ценностей, благодаря образу Христа христианская традиция может дать нам новый взгляд на то, что значит одинаково уважать достоинство каждого человека, в чем заключается справедливость и жертвенная любовь²⁶.

Перевод Р.Г. Апресяна

²⁵ Grenholm C.-H. Bortom humanismen. En studie i kristen etik. P. 263 f.

²⁶ Ibid. P. 265 ff.

Theological and Philosophical Ethics

Carl-Henric Grenholm

Dr., Senior Professor in Ethics, Department of Theology, Uppsala University. Box 511, SE-751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: carl-henric.grenholm@teol.uu.se

The purpose of this article is to give an analysis of the relationship between theological and philosophical ethics. A main thesis is that these two academic disciplines are complementary. As a part of religious studies theological ethics has a different object of its study than moral philosophy. Its main task is to study the relationship between ethical models and religious traditions. Christian ethics, as critical reflection on morality within Christian tradition, can relate to moral philosophy in different ways. The author argues against a contrast theory, according to which the content of Christian ethics is completely different from ethical models in moral philosophy. He also argues against an identity theory, according to which Christian ethics does not have any particular contribution to the content of ethics. Instead he argues that we should prefer a combination theory. According to this theory, Christian ethics can relate to moral philosophy, but it can also give its own perspectives upon the interpretation of basic moral principles and values.

Keywords: Theological ethics, philosophical ethics, ethical contextualism, natural law theory, contrast theory, identity theory, combination theory, Anders Nygren, Stanley Hauerwas, Bruno Schüller, James M Gustafson

References

- Barth, K. *Die Kirchliche Dogmatik* II/2. Evangelischer Verlag AG Zollikon, Zürich, 1946. 898 S.
- Bexell, G.; Grenholm, C.-H. *Teologisk etik. En introduktion*. Stockholm: Verbum, 1997. 414 S.
- Grenholm, C.-H. *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Stockholm: Verbum, 2003. 277 S.
- Gustafson, J.M. *Ethics from a Theocentric Perspective. Vol I: Theology and Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981. 360 pp.; Vol. II: *Ethics and Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. 333 pp.
- Gustafson, J.M. *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*. London; Stockholm: Verbum, 1979. 199 pp.
- Hare R.M. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981. 242 pp.
- Hauerwas, S. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. 312 pp.
- Hauerwas, S. *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. 179 pp.
- MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 410 pp.
- Niebuhr, R. *An Interpretation of Christian Ethics* (1935). London: SCM Press, 1979. 196 pp.
- Nygren, A. *Filosofisk och kristen etik. Andra upplagan* (1923). Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1932. 106 S.
- Porter, J. *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 1999. 340 pp.

Rachels, J. *The Elements of Moral Philosophy*. Second edition. New York : McGraw-Hill, 1993. 205 pp.

Schüller, B. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987. 334 S.

Schüller, B. *Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1986. 220 pp.

Stout, J. *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston: Beacon Press, 1988. 384 pp.

А.И. Бродский

О книжниках и лесниках Этический смысл архи-письма

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: abrodsky59@mail.ru

В статье утверждается, что предпринятое в конце прошлого века Жаком Деррида противопоставление устной и письменной речи является лишь одной из форм выражения двух пониманий функции языка. Согласно первому пониманию, характерному для европейской культуры, основной функцией языка является коммуникация. Согласно второму пониманию, характерному для традиций Ближнего Востока, основной функцией является организация и структурирование мира. Хотя Деррида придерживается второй традиции, он, вслед за европейской лингвистической философией XX в. (философской герменевтикой, структурализмом, лингвистической философией и т. п.), считает, что человеческая субъективность полностью определяется «анонимной» речевой практикой, которую называет Архи-письмом. Однако традиция, на которую опирался философ, сохраняла независимость человека от языка, т. к. соотносила его с творцом и языка и бытия, т. е. с Богом. Этот аспект традиции стал центральным для современника Деррида – Э. Левинаса. Автор считает, что диалог в понимании Левинаса имеет мало общего с «коммуникацией», о которой идет речь, например, в философии языка Хайдеггера, или с «речевыми актами», о которых идет речь в аналитической философии. Речевой акт, имеющий целью воздействовать на собеседника, в корне противоположен этическому признанию Другого, т. к. превращает его в вещь, объект манипуляции. Поэтому диалог у Левинаса предполагает скорее молчаливой «гостеприимство», а не коммуникативное взаимодействие. В статье предпринята попытка продолжить начатую Деррида деконструкцию европейской культуры, дополнив идею Архи-письма этической идеей «абсолютно Другого», лежащей в основе философии Левинаса.

Ключевые слова: язык, речь, письмо, речевой акт, субъект, этика

1

Во второй половине прошлого века европейская философия обогатилась странной идеей некоего «приоритета» Письма перед Речью. Идея была высказана классиком постмодернизма Ж. Деррида и стала важнейшей составляющей предложенного им метода *деконструкции*: разрушения стереотипа восприятия продуктов культуры путем выявления в них скрытых и неконтролируемых смыслов. Хотя эта идея хорошо известна и многократно подвергалась самым разнообразным комментариям, стоит коротко напомнить ее суть.

Согласно Деррида, вся европейская традиция, начиная с античности, отдавала преимущество устной речи перед речью письменной. Наиболее ранним подтверждением этого является знаменитый фрагмент платоновского диалога «Федр», где живому и включенному в конкретность ситуации голосу противопоставляется холодное, отвлеченное письмо, которое ни к кому не обращено, повторяет одно и то же, не способно себя защитить и полезно лишь в качестве «помощника памяти» в старости. Конечно, в истории Европы были периоды (например, Средневековье), когда книга ценилась больше, чем разговор. Но, как замечает Деррида, письмо в Средние века «понимается метафорически – как нечто *естественное*, вечное и всеобщее, как система обозначений истины: именно оно признается здесь во всем своем достоинстве. Как и в “Федре”, ему по-прежнему противопоставляется некое падшее письмо»¹. Иными словами, Средневековье ценило Книгу, а не письмо, Писание, а не «письменную речь». Да и само Писание рассматривалось как фиксация чего-то, что было передано человеку в иной, неписьменной, «богодухновенной» форме. В целом же письмо в Европе всегда рассматривалось как нечто вторичное, производное, призванное лишь приблизительно закрепить то, что было произнесено устно. В результате европейская наука о языке стала считать чем-то самоочевидным, что основа языка – звуковая речь, а письменность – лишь средство ее передачи. «Язык и письмо суть различные системы знаков: единственный смысл второй из них – служить для изображения первой» – писал в начале прошлого века классик современной лингвистики Ф. де Соссюр².

Здесь нет смысла повторять все те доводы, которые приводит Деррида для того, чтобы «деконструировать» эту «фоноцентрическую» (или «логоцентрическую», как называет ее сам автор) традицию. Но смысл этих рассуждений, на мой взгляд, заключается в достаточно простой и не имеющей никакого отношения к «деконструкции» мысли: если верно фундаментальное положение лингвистики о полной «произвольности» языкового знака и «немотивированности» связи между *означающим* и *означаемым*, то письмо демонстрирует эту особенность знаковых систем в более полном виде, чем устная речь. Сущность языка состоит в том, что он разрывает связь между ментальным состоянием и объектом. С помощью языка мы воспринимаем объект не непосредственно, а через знак, который позволяет дифференцировать объекты друг от друга (на чем сосредотачивается Деррида), а также связать их друг с другом с помощью определенных межзнаковых отношений (что Деррида интересует гораздо меньше). И та и другая функция в письменной речи представлена гораздо явственней. Начертанный знак в равной степени никак не связан ни с объектом, ни с ментальным состоянием, чего не скажешь о звуке, который всегда обусловлен ситуацией говорения и состоянием говорящего. А связь между знаками в письменной речи тоже выражена значительно четче, чем в устной речи, благодаря тому, что письмо всегда более жестко обусловлено правилами грамматики. В результате получается, что письмо гораздо полнее передает сущность языка как такового.

Разумеется, Деррида не сомневался в том, что исторически устная речь предшествовала письменной. Однако это не меняет того факта, что письмо полнее выражает природу языка, чем разговор. Сознательно или бессознательно следуя

¹ Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М., 2000. С. 131.

² Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. с фр. А.М. Сухотина. М., 1977. С. 62.

гегелевской идее, согласно которой высшее состояние развития какого-то явления полнее раскрывает его «логические» истоки и позволяет увидеть то, чего не увидишь в эмпирической истории, Деррида вводит понятие Архи-письма (*archi-écriture*) – некоего доакустического и дографического идеального архетипа всякой знаковой системы. Архи-письмо, хотя и не имеет конкретного графического выражения, является все-таки Письмом, т. к., во-первых, никак не связано с ситуацией, в которой совершается языковое действие, а во-вторых, выполняет основную функцию языка (дифференциацию явлений данного нам в опыте мира) тем, что позволяет именно *увидеть* различия, а не *услышать* их. «Получается, что западное понятие языковой деятельности (*langage*)... оказывается ныне лишь прикрытием или маской первописьма – более фундаментального, нежели то письмо, которое до этого превращения казалось лишь “восполнением речи”»³.

Современные комментаторы Деррида не раз отмечали, что предпринятая им «деконструкция» языка, по сути дела, представляет собой противопоставление европейской традиции тех понятий и представлений, которые характерны для традиций Ближнего Востока, и, прежде всего, для традиции евреев⁴. Да и сам философ иногда высказывался в том духе, что *иудаизм и письмо* суть одно и то же. В основе еврейской традиции, считал Деррида, лежит такая страсть к письму и любовь к букве, «про которые не скажешь, еврей ли подлечит им или сама Буква. Корень, возможно, общий и для народа, и для письма»⁵. Иными словами, то, что европейской публикой конца прошлого века было воспринято как эпатажное новаторство зафилософствовавшего постмодерниста, для еврейской традиции является чем-то само собой разумеющимся.

Приоритет письма перед устной речью в иудаизме обусловлен самим характером еврейского алфавита, состоящего из одних согласных букв. Произнесение слова предполагает его огласовку, которая может указываться в тексте, а может не указываться. А огласовка – это уже определенная интерпретация, истолкование. Произнесенное слово утрачивает свою объективность и попадает в зависимость от места, времени и контекста говорения. То, в чем Платон видел преимущество устной речи – устная речь имеет автора, который всегда готов прийти к ней на помощь, тогда как письменная речь всегда «молчит» и не может себя ни защитить, ни объяснить, – для иудейской традиции является главным ее недостатком. Письменное слово, в отличие от устного, не приспособлено к всегда изменчивой ситуации, но зато всегда открыто для различных интерпретаций. Неслучайно Тора обычно пишется без огласовки. «Свиток Торы – объяснял барселонский каббалист XIII в. рабби Бахья бен Ашер – пишут без огласовок, дабы дать возможность прочесть ее слова различным образом... Значение каждого слова меняется в зависимости от огласовок, однако, будучи огласованным, слово имеет только одно значение. Соответственно, без огласовок эти слова можно читать по-разному, извлекая из них множество удивительных скрытых смыслов»⁶.

³ Деррида Ж. О Грамматологии. С. 121.

⁴ См. например: *Соболев Д.* Жак Деррида, философия языка и пространство существования // *Соболев Д.* Европа и евреи. М., 2008. С. 314–364; *Ковельман А.* Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева // *Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2013. С. 9–14.

⁵ *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб., 2000. С. 84.

⁶ Цит. по: *Идель М.* Каббала: новые перспективы. Иерусалим / Пер. с ивр. и англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М., 2010. С. 348.

С древнейших времен евреи именуют себя «народом Книги». Можно быть христианином, даже никогда не видя Библии, что и имело место на протяжении веков; но быть иудеем без еженедельного *чтения* Торы невозможно. С другой стороны, христианские учителя неоднократно говорили о благодатности самого *произнесения* имени Господа Иисуса Христа; в иудаизме же *произнесение* основного четырехбуквенного имени Бога (Тетраграмматона) является страшнейшим преступлением, за которым должна последовать немедленная смерть. Практика восточно-христианского мистицизма предполагает так называемое *умное делание*, т. е. многократное повторение Иисусовой молитвы; практика иудейского мистицизма предполагает так называемый *церуф*, т. е. письменное комбинирование букв божественных Имен. Основа христианства – *молитва*; основа иудаизма – *чтение*.

Почему же Деррида называл европейскую фоноцентрическую (т. е. звукоцентрическую) традицию «логоцентризмом»? Ведь в греческом слове «Логос» нет никакой отсылки к звуку. Но логика «классика постмодернизма» здесь та же самая, что и логика процитированного выше барселонского раввина. Логос – это *слово, смысл и закон*. И логоцентризмом можно назвать убеждение, что всякий текст должен иметь один, основной, центральный смысл. А всякое «рассеивание» смыслов, которое возникает при письме, «незащищенном» присутствием говорящего, является пороком. Не случайно христиане с самого начала (с Евангелия от Иоанна и апостольских посланий) противопоставляли свою приверженность Логосу иудейской приверженности Букве. Воплотившееся Слово стало Голосом, подтверждающим незыблемость Истины.

Для дальнейшего изложения важно подчеркнуть наличие во всех этих рассуждениях некоего скрытого социального и даже политического смысла. Закрепление одного единственного Смысла текста есть не что иное, как цензура⁷. В этом смысле, *голос* – первый цензор. А цензура есть начало любого авторитаризма, любого ограничения свободы.

Воззрения Деррида на соотношение Речи и Письма любопытно сравнить с идеями его старшего современника Романа Jakobsona, высказанными примерно в то же время, когда выходили сочинения Деррида, но, по-видимому, вне какой-либо связи с ними. Я имею в виду направленные против Хайдеггера замечания, содержащиеся в статье Jakobsona «Взгляд на “Вид” Гельдерлина» (1977 г.). Обезумевший к концу жизни Гельдерлин полностью утратил способность к коммуникации и был абсолютно не способен передать какую-то внятную информацию своим собеседникам. Но при этом он полностью сохранил способность к поэтическому творчеству, примером чего является знаменитое стихотворение «Вид». Гельдерлин – один из любимых поэтов М. Хайдеггера. И, комментируя ранние произведения поэта, Хайдеггер, в своей знаменитой римской речи «Гельдерлин и сущность поэзии», утверждал: «Бытие человека коренится в языке, но язык осуществляется в речи. Она не просто способ осуществления языка: язык бытийствен только в качестве речи... Но что же речь? Очевидно, обсуждение друг с другом чего-то. Так речь служит приходу другому-к-другу»⁸. Jakobson же утверждает, что всё позднее творчество Гельдерли-

⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 90.

⁸ Цит по: Jakobson P. Взгляд на «Вид» Гельдерлина / Пер. с нем. О.А. Седаковой // Jakobson P. Работы по поэтике / Сост. М.Л. Гаспарова. М., 1987. С. 380.

на является как раз опровержением этой идеи: «Не в качестве речи, а в качестве стихотворения стал для него (Гельдерлина. – А.Б.) бытийственен язык со всем своим словесным запасом и правилами соединения слов, тогда как обсуждение с кем-либо чего-либо и прихождение к другому, чем дальше, тем отчетливее становится пустой прихожей у входа в язык»⁹.

На мой взгляд, этот спор Якобсона с Хайдеггером является выражением все той же противоположности традиций, что и противопоставление Письма и Речи у Деррида. Мне даже представляется, что Якобсон глубже и точнее формулирует проблему, чем Деррида. Здесь мы имеем дело с фундаментальным для культуры спором *еврейского книжника и немецкого лесника*¹⁰. И суть этого спора не в первенстве Письма или Речи, а в том, что же является основной функцией языка: общение, коммуникация или что-то другое? Ответ Хайдеггера: общение. Ответ Якобсона: что-то другое. Но что?

2

В Талмуде утверждается, что архитектор Храма Бицалель «знал, как сочетать буквы, с помощью которых были созданы небо и земля» (Брахот, 55:1). Имеется в виду, что для того, чтобы построить Храм, надо знать, как устроен мир. А конструктивными элементами мира являются буквы, которыми написана Тора. Сама же Тора существовала до мира и участвовала в его творении – об этом говорится уже в Библии (Притч. 8:27–30). Подобным «лингвоцентризмом» пронизана почти вся последующая иудейская традиция. О том, что язык есть фундамент мироздания, сообщают важнейшие мистические книги евреев: «Ма'асе Брешит», (Сотворение мира), «Ма'асе меркава» (Видение Колесницы) «Сефер Йецира» (Книга Творений), «Алфавит рабби Акивы», а также вся средневековая кабалистика¹¹. Знаменитое утверждение М. Хайдеггера о том, что язык – это «дом Бытия», для еврейского мистицизма, пожалуй, слишком слабое. Язык здесь – не дом Бытия, а само Бытие, фундамент и конструктивный элемент всякого существования.

Этим «лингвоцентризмом» объясняется та особая приверженность чтению и письму, которая свойственна еврейской культуре в целом. В наши дни французский философ Б.-А. Леви, рассуждая в своей переписке с писателем Мишелем Уэльбеком о значении литературы, говорит: «Подлинный источник жизни, творящее начало вовсе не клетка, не ДНК, а незримая словесная ткань, тончайшая вязь значений... Именно так относились к слову раввины, веря, что оно поддерживает порядок во вселенной. Живы только слова – вот суть их учения. Чтобы жизнь длилась, добывай из раскаленных добела камней искры, добывай пламенеющие слова – вот суть Талмуда. В самые горькие минуты... я твержу себе в утешение, что, по крайней мере, верен возвышенной великой

⁹ Цит по: Якобсон Р. Взгляд на «Вид» Гельдерлина. С. 380.

¹⁰ «Лесные тропы» (Holzwege) – название одной из книг Хайдеггера. «Родина Хайдеггера – лес. Там он чувствует себя как дома» – писал Э. Юнгер. (Цит. по: Михайловский А.В. Философ на лесной тропе // Вестн. Самар. Гуманитар. акад. Сер. «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 112–121.

¹¹ См.: Соболев Д. Указ. соч. С. 327–329.

мудрости раввинов»¹². Это «мнение раввинов» Леви противопоставляет мнению Ж.-П. Сартра, который в «Словах» и «Критике диалектического разума» говорил о книгах как о гробах, в которых находит свое завершение жизнь, или тюрьме, из которой надо вырваться к какому-то «подлинному существованию». Кто же прав: Ж.-П. Сартр или раввины, экзистенциалисты или талмудисты? Леви считает, что от ответа на этот вопрос зависит наша нравственная и идеологическая позиция в мире.

На первый взгляд, все отмеченные выше положения иудаизма о языке были заново «открыты» европейской философией в XX в., в том числе и экзистенциализмом. Лингвистический поворот, который произошел в философии прошлого века, привел ко многим ныне неоспоримым выводам. Во-первых, он убедительно показал, что язык был тем инструментом, благодаря которому была «разорвана» та непосредственная слитность объекта и вызванного этим объектом состояния психики, в которой, наверное, прибывает животное. (Назовем это психологической функцией языка.) Во-вторых, стало очевидным, что язык является основой дифференциации предметов и явлений внешнего мира, их выделения из непрерывности пространственного и временного континуума, и что, совершая это по-разному, он создает различные картины мира у носителей различных языков. (Назовем это семантической функцией языка). В-третьих, было показано, что язык позволяет связать выделенные элементы мира некой независимой от воли и желания людей связью, которую мы называем грамматикой или логикой. (Назовем это синтаксической функцией языка). В результате язык действительно оказывается «строительным материалом» как субъективного (идеального), так и объективного (материального) мира – Неба и Земли.

Однако все направления философии языка XX в. – от философской герменевтики Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра до аналитической философии Д. Остина и Дж. Сёрла – исходили из того, что первичной функцией языка является коммуникативная функция. На языке аналитической философии это означает первичность *прагматики* речи по отношению к *синтаксису* и *семантике*. Высшим выражением этого подхода стала так называемая «теория речевых актов», в которой такая функция языка, как передача информации, рассматривается в качестве вторичной и зависимой от функции *воздействия людей друг на друга*. В коммуникативных теориях языка письмо, по сравнению с речью, есть лишь более высокоорганизованная форма коммуникативного взаимодействия. Как отмечает отечественный представитель этого подхода С.С. Гусев, «качественное изменение социальной коммуникации, обусловленное преимущественным использованием письменных текстов, ...помогало достижению взаимопонимания людей там, где речь шла о создании программ действий, направленных на достижение коллективных целей, отдаленных во времени от настоящего момента»¹³.

По поводу теории речевых актов Деррида вступил в полемику с классиком аналитической философии Дж. Сёрлом. Здесь опять же нет необходимости передавать аргументы обеих сторон¹⁴. Важно лишь отметить, что, по мнению французского постмодерниста, теория речевых актов предполагает допущение неко-

¹² Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества / Пер. с фр. Е. Кожевниковой. М., 2009. С. 362–363.

¹³ Гусев С.С. Метафизика текста: коммуникативная логика. СПб., 2008. С. 21.

¹⁴ Изложение содержания этого длительного и довольно сложного спора см.: Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт // Социол. обозрение. 2014. № 2(13). С. 9–24.

торых неправомерных идеализаций, в том числе и допущение существования некоего независимого от самого речевого акта «метафизического» субъекта. Раз мы можем речевым актом воздействовать на ситуацию, значит, у нас есть способность так себя вести и актом речи производить события. А из этого следует, что существует некое Я, которое является производителем речевых актов и «хозяйном своей судьбы». Сам же Деррида, в духе всего французского структурализма и постструктурализма, склонен рассматривать Субъекта в качестве чего-то производного от «анонимных» языковых практик. Именно эту роль «производителя» субъектов речи, по его замыслу, выполняет Первописьмо. Как замечает в этой связи Ю. Хабермас, «первописьмо занимает место бессубъектного производителя структур, которые, по теории структурализма, не имеют автора»¹⁵.

В своем «антисубъективизме» Деррида явно следует основным тенденциям философии XX в., но расходится с иудейской традицией, которая, хотя и склонна отождествлять Бытие с Текстом, все-таки сохраняет некую автономию человеческого Я от мира и языка. Такая независимость человека от Бытия и Текста гарантирована здесь его соотносительностью с Тем, Кто является творцом того и другого, т. е. с Богом. Бог есть абсолютно Другое и по отношению к миру, и по отношению к языку. Поэтому всякое отождествление Бога с миром, как и отождествление Его с языком, т. е. «имяславие», с иудейской точки зрения, есть всего лишь преклонение перед силами этого мира, которое Писание называет идолопоклонством. А «служение идолам... есть начало и причина и конец всякого зла» (Прем. 14, 27).

Эту библейскую идею соотносительности нашего «Я» с «абсолютно Другим» как основы и нашего субъективного самосознания, и нашего этического отношения к миру, в философии прошлого века отстаивали такие «иудействующие» философы, как М. Буббер и Э. Левинас. Последнему Деррида посвятил три сочинения – «Метафизика и насилие», «В этот момент в этой работе вот он я», «А-Дьё Эмануэлю Левинасу» – в которых, как и в случае критики теории «речевых актов», обвиняет оппонента в «контрабандном» протаскивании метафизики¹⁶. (Приписывание теории «речевых актов» или концепции Левинаса «метафизики», является именно *обвинением*, т. к. обе философские системы подчеркивают свой антиметафизический характер.) Учение Левинаса, согласно Деррида, «метафизично» по этическим, а не теоретическим соображениям. Центральный для этого учения образ «абсолютно Другого» – это «этико-метафизический момент, нарушать который сознание должно себе запретить»¹⁷. Этика здесь определяет характер онтологии.

Действительно, Левинас считал *этику* определяющим началом для философии. В этом он являлся последователем кантианской традиции философствования, с её приоритетом *практического* разума перед разумом *теоретическим*¹⁸. И мы опять здесь имеем дело с неким фундаментальным для культуры вопросом: вопросом о соотношении этики и онтологии. Что философия должна брать за исходное: *сущее*, перед лицом которого мы вынуждены оправдать

¹⁵ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева, К.В. Костина и др. М., 2003. С. 59.

¹⁶ Об отношении Деррида к Левинасу см.: Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.

¹⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 117.

¹⁸ См.: Сокулер З. Герман Коген и философия диалога М., 2008.

наши представления о *должном*, или *должное*, которое всегда в праве «потребовать оправдания» у *сущего*? Должны ли мы соизмерять наши идеалы и ценности с Бытием, или само Бытие должно соизмеряться с нашими идеалами и ценностями? В конце XIX в. несовместимость этих двух подходов нашла отражение в противостоянии ницшеанской философии жизни и неокантианского морализма Г. Коген и его последователей. В XX в. эти подходы столкнулись в споре между экзистенциальной философии (Хайдеггер, Сартр) и т. н. «философией диалога» (Ф. Розенцвейг, Э. Левинас). Но в своих истоках эти два подхода обращают нас все к тому же противостоянию античной и библейской традиции, противостоянию эллина и иудея. И в этом аспекте Деррида, на мой взгляд, оказывается если не «эллином», то, по крайней мере, «пленником эллинизма».

Но не содержит ли ориентированная на Другого философия Левинаса ту же апологию общения, разговора, которую мы находим у Хайдеггера или в теории «речевых актов»? Ведь недаром ее называют «философией диалога». Однако диалог в понимании Левинаса имеет мало общего с коммуникацией в духе «речевых актов». Речевой акт, имеющий целью воздействовать на собеседника, в корне противоположен этическому признанию Другого, так как превращает этого самого Другого в вещь, объект манипуляции. Такой «воздействующий» речевой акт Левинас называл «риторикой». Риторика (пропаганда, дипломатия, лесть и т. п.) «коррумпирует свободу», и в этом смысле она всегда является насилием¹⁹. А представить себе речевой акт без риторики невозможно. Поэтому левинасовский диалог предполагает скорее молчаливой «гостеприимство», а не коммуникативное взаимодействие. Общаться на языковом уровне лучше с книгой, а не с человеком. Книжник безопасней риторика.

3

Этический смысл книжности можно хорошо проиллюстрировать с помощью такого традиционного для России образа, каким является образ *интеллекта*. В знаменитой статье Ю.М. Лотмана «Интеллигенция и свобода», которая представляла собой попытку описать «связанный со свободой концептуальный комплекс русской интеллигенции»²⁰ отмечалось, что одной из наиболее характерных особенностей интеллигентского дискурса является его выраженная ориентация на художественную литературу. Интеллектуально и писать книги, и «делать жизнь» по книгам, т. е. интерпретировать жизненную ситуацию сквозь призму литературы. Причем в роли «эталонных интеллигентов» в интеллигентском дискурсе фигурируют не столько реальные люди, сколько литературные персонажи. В качестве примера Лотман приводит знаменитое трехтомное исследование Д.Н. Овсяннико-Куликовского «История русской интеллигенции» (1910–1911 гг.), в котором часто отсутствует даже упоминание о многих известных деятелях русской культуры, зато присутствуют Чацкий, Онегин, Печорин, Рудин, Обломов и др.

¹⁹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечность / Пер. с фр. И.С. Вдовина, Б.В. Дубин и др. М.; СПб., 2000. С. 104.

²⁰ Лотман Ю.Н. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса) // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. М., 1999. С. 123.

В этой же статье Лотман подчеркивает некую соотнесенность образа интеллигента с образом еврея, которая характерна как для интеллигентского, так и для анти-интеллигентского дискурса. Эта соотнесенность предполагала, во-первых, некую «юдофилию» интеллигенции, а во-вторых, значительную доли интеллигентов еврейского происхождения. Первое Лотман объясняет абсолютным неприятием интеллигенцией националистической позиции и отождествлением евреев с вековечным объектом националистической ненависти. Второе – невозможностью эмансипированных и оторвавшихся от национального сообщества евреев примкнуть к какому-либо другому социальному слою, кроме слоя интеллигенции. Но еще важнее то, что, согласно Лотману, соотнесенность с еврейством имела для русской интеллигенции характер и определенной религиозной самоидентификации. «Интеллигенция не только принимала в свой состав евреев, но и кодифицировала себя в образе избранного народа. Образ этот многозначен: в ветхозаветном контексте он ассоциировал интеллигенцию с еврейством, в новозаветном – с христианством, а в более узком смысле – с Церковью»²¹.

Однако какой-либо связи между «книжностью» и «еврейством» русской интеллигенции Лотман не усматривает. Хотя, на мой взгляд, такая связь совершенно очевидна. Интеллигент, кем бы ни был он по своей национальности, всегда «еврей» в том смысле, что для него книга важнее, чем жизнь. Причем сама личность интеллигента здесь первична по отношению к книге: представления, что литература является результатом бессубъектного развития языка, для русской интеллигенции в целом нехарактерны. Книга создает мир, а интеллигент создает книгу. Не случайно в русской литературе встречаются такие художественные произведения, как, например, «Что делать?» Н.Г. Чернышевского, которые сознательно создавались для того, чтобы представленные в них образы и сюжеты становились реальностью.

Итак, мир сотворен текстом, но текст сотворен человеком. Та способность человека быть независимым от обстоятельств своего существования, которая возникает благодаря языку (причем, как я старался показать, благодаря письму в большей мере, чем благодаря устной речи), распространяется и на сам язык. Язык – такой же возможный объект человеческой критики, как и сам мир. Не случайно европейская философия и, вместе с ней, вся европейская культура Нового времени началась именно с критики языка (Ф. Бэкон, Р. Декарт и др.). «Дом бытия» не должен становиться объектом идолопоклонства. Он тоже может быть оценен, «измерен» и «взвешен». Что же касается традиции, о которой идет речь в нашем очерке, то она считает, что человек должен быть «хозяином букв», из которых создан мир, и может с их помощью на мир воздействовать. В этом смысле человек продолжает начатое Богом творение мира, преображает мир. А «преображение мироздания при участии человека – это достижение даже большее, чем сотворение мира из ничего»²².

Здесь опять стоит обратить внимание на социальный и политический аспект проблемы. На мой взгляд, европейская лингвофилософия XX в. имела много общего с такими современными ей философскими направлениями, как марксизм, философия жизни, философская антропология и т. п. Все эти

²¹ Лотман Ю.Н. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса). С. 140.

²² Учение об учении ребе М.-М. Шнеерсона / Сост. А. Саломон. М., 2006. С. 169.

идеологии были направлены против автономии разума, все они стремились развенчать «иллюзию самоопределенности» сознания и низвести субъекта познания и деятельности на уровень агента неких анонимных сил: истории, жизненной энергии, языка и т. п. Нечто подобное сохранилось и в постмодернизме конца прошлого столетия, рассматривавшего человека в качестве функции «дискурсивных практик». Деррида со своим противопоставлением Письма и Речи остался внутри этой парадигмы европейской философии языка и даже усилил ее. Деконструкция оказалась реконструкцией самой фундаментальной установки европейской философии XX в.: установки на *дискредитацию субъекта*. И мне кажется, что эта тенденция в философии имеет некоторое сходство с такими реакциями массового сознания на процессы индивидуализации и урбанизации жизни, как групповой конформизм, культ вождей, национализм, религиозный фундаментализм. Во всех случаях имеет место желание раствориться в некоем доиндивидуальном, сверхличном начале, укорениться в каком-то внеличном бытии и избавиться от собственной субъективности.

Но все-таки лингвофилософия может избрать иной путь. Если она идет «тропой лесника», т. е. исходит из первичности коммуникативных задач, то человек действительно оказывается, в конце концов, всего лишь функцией дискурсивных практик. Если же она идет «тропой книжника», то имеет шанс сохранить за человеком его автономию в качестве «хозяина букв». Проще говоря, человек наедине с книгой свободнее человека, погруженного в гущу межличностного общения. *Книжник* в большей мере независим от обстоятельств своего бытия, чем *Лесник*. Поэтому на практике *книжники* реже становились, например, рупором власти или объектом идеологических манипуляций, чем *лесники*. И из истории мы знаем, что чахлый *книжник* чаще, чем мускулистый *лесник*, оказывается бунтарем.

Список литературы

Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2011. 510 с.

Гусев С.С. Метафизика текста: коммуникативная логика. СПб.: ИЦ «Гуманитар. акад.», 2008. 352 с.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб: Акад. проект, 2000. 432 с.

Идель М. Каббала: новые перспективы. Иерусалим / Пер. с ивр. и англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М.: Мосты культуры, 2010. 461 с.

Ковельман А. Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. Материалы конф. М.: Б.и., 2013. С. 9–14.

Левина Э. Избранное. Тотальность и бесконечность / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина и др. М.; СПб: Университет. кн., 2000. 416 с.

Лотман Ю.М. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса) // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология / Сост. Б.А. Успенский. М.: О.Г.И., 1999. С. 122–150.

Михайловский А.В. Философ на лесной тропе // Вестн. Самар. Гуманитар. акад. Сер. «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 112–121.

Соболев Д. Жак Деррида, философия языка и пространство существования // Соболев Д. Европа и евреи. М.: Текст. 2008. С. 314–364.

Сокулер З. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.

Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. с фр. А.М. Сухотина. М.: Прогресс, 1977. 695 с.

Учение об учении ребе М.-М. Шнеерсона / Сост. А. Саломон. М.: Лехаим, 2006. 184 с.

Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества / Пер. с фр. Е. Кожевниковой. М.: Иностранка, 2009. 463 с.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева, К.В. Костина и др. М.: Весь Мир, 2003. 411 с.

Якобсон Р. Взгляд на «Вид» Гёльдерлина / Пер. с нем. О.А. Седаковой // Якобсон Р. Работы по поэтике / Сост. М.Л. Гаспарова. М.: Прогресс. 1987. С. 364–386.

Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт // Социол. обозрение. 2014. № 2(13). С. 9–24.

On Scribes and Foresters The Ethical Sense of Arche-writing

Alexander Brodsky

Higher Doctirate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya lin., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; email: abrodsky59@mail.ru

The paper is argued that the opposition between speech and writing introduced by Jacques Derrida at the end of the previous century is only a form of expressing two different understandings of language functions. According to one of them characteristic for the European culture, the main function of language is communication. According to the other understanding characteristic for the traditions of the Middle East, the main function of language is organization and structuring of the world. Although Derrida followed the second tradition, he was also determined by the European linguistic philosophy of the 20th century (philosophical hermeneutics, analytic philosophy, structuralism, etc.) when he suggested that human subjectivity is completely caused by the ‘anonymous’ speech practice which he called ‘Arche-writing’. However, the tradition he followed implied that man is independent from language because he is correlated with the creator of both language and being, i.e. with God. This aspect of the tradition became central for E. Levinas, the contemporary of Derrida. The author believes that the dialogue in the theory of Levinas is not like the ‘communicative interaction’ in Heidegger’s philosophy of language or the ‘speech acts’ in the analytic philosophy. The speech act is fundamentally contrary to the ethical relation to the Other because it makes the Other into the object of manipulation. Therefore Levinas’s dialogue suggests “the hospitality” but not ‘the communicative interaction’. The article supplements the idea of Arche-writing with Levinas’s moral idea of ‘the absolutely Other’ to continue the deconstruction of the European culture begun by Derrida.

Keywords: language, speech, writing, speech act, subject, ethics

References

- Avtonomova, N. *Filosofskiy yazyk Zhaka Derrida* [Philosophical language of J. Derrida] Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2011. 510 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *O grammatologii* [De la *Grammatologie*], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 352 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], trans. by A. Garadzha, V. Lapitskiy, S. Fokin. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2000. 432 pp. (In Russian)
- Gusev, S. *Metafizika teksta: kommunikativnaya logika* [The Metaphysics of the text: the communicative logic]. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya Publ., 2008. 352 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Filosofskiy diskurs o modern* [Der philosophische Diskurs der Moderne], trans. by M.M. Belyayev, K. V. Kostin. Moscow: Ves' Mir Publ., 2003. 411 pp. (In Russian)
- Houellebecq M., Levy B.-H. *Vragi obshchestva* [Enemies publics], trans. by E. Kozhevnikova. Moscow: Inostranka Publ., 2009. 463 pp. (In Russian)
- Idel M. *Kabbala: novyye perspektivy* [Kabbalah: New Perspectives], trans. by K. Burmistrov, E. Levin, K. Aleksandrov. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2010. 461 pp. (In Russian)
- Jakobson, R. *Raboty po poetike* [The Works on the poetics], ed. by M.L. Gasparov. Moscow: Progress Publ., 1987. 461 pp. (In Russian)
- Lévinas, E. *Izbrannoye* [Selected Works], trans. by I.S. Vdovin, B.V. Dubin. Moscow - St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 416 pp. (In Russian)
- Lotman J.N. "Intelligentsiya i svoboda (K analizu intelligentskogo diskursa)" [Intellectuals and freedom (the analysis of intellectual discourse)], *Russkaja intelligentsiya i zapadnyj intellektualizm: Istorija i tipologija*, ed. by B.A. Uspenskij. Moscow: O.G.I. Publ., 1999, pp. 122–150. (In Russian)
- Mikhaylovskiy, A. "Filosof na lesnoy trope" [Philosopher on forest road], *Vestnik Samarskoy Gumanitarnoy akademii. Seriya "Filosofiya. Filologiya"*, 2009, no. 2 (6), pp. 112–121. (In Russian)
- Sobolev, D. *Evropa i evrei* [The Jews and Europe]. Moscow: Tekst Publ., 2008. 477 pp. (In Russian)
- Sokuler, Z. H. *Cohen i filosofiya dialoga* [H. Cohen and The philosophy of dialogue]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ. 2008. 312 pp. (In Russian)
- Saussure, F. *Trudy po yazykoznaniiyu* [The Works on Linguistics], trans. by A.M. Sukhotin. Moscow: Progress Publ., 1977. 695 pp. (In Russian)
- Salomon A. (ed.) *Ucheniye ob uchenii Rabbi Shneyersona* [The teachings of Rabbi Schneerson]. Moscow: Lekhaim Publ., 2006. 184 pp. (In Russian)
- Yampolskaya, A. "Rechevoy akt kak sobytiye" [Speech act as an event], *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 2014, no. 2 (13), pp. 9–24. (In Russian)

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Н. Кочеров

Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор. Нижегородский филиал федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 603155, г. Нижний Новгород, ул. Большая Печерская, д. 25/12; e-mail: snkocherov@gmail.com

Представление о том, что сначала возникает теоретическая доктрина, а затем складывается основанная на ней практика, на наш взгляд, не вполне корректно характеризует эволюцию Стои и стоицизма в римский период. Учение, принесенное греческими стоиками в Рим, стало импульсом для появления известного образа мыслей и стиля жизни, но появление Поздней Стои не предшествовало римскому стоицизму, а последовало за ним. Их взаимное влияние было обусловлено тем, что стоическая этика оказалась конгениальна морали римской гражданской общины, что обусловило популярность учения стоиков в Риме. Идеал стоического мудреца наложился на идеал «доблестного мужа» римских преданий, что в итоге привело к появлению в качестве нормативного образца (*vir bonus*) сначала «достойного человека», затем «мужа добра». Римский стоицизм отличался от греческого тем, что придавал большее значение обязанностям человека перед государством и обществом. В то же время он, как это ни парадоксально, имел более самоуглубленный характер, будучи обращен к моральному переживанию и осмыслению экзистенциальных основ человеческого бытия. При этом в морально-политических реалиях древнего Рима образ «мужественной красоты» стоического учения часто проявлялся не в «искусстве жизни», а в принятии смерти. На наш взгляд, наиболее органично стоическую этическую традицию и мораль римского стоицизма соединил Марк Аврелий, философия которого далеко не так пессимистична, как полагают многие исследователи. В его учении можно найти синтез служения Риму и Миру, умозрительных добродетелей Древней Стои и римских гражданских обязанностей, стоического морализаторства и нравственной практики.

Ключевые слова: Поздняя Стоя, римские добродетели, доблестный муж, муж добра, служение Миру и Риму

Стоическая этика в римский период рассматривается в научной литературе двояким образом. Чаще всего ее представляют как более или менее целостную систему моральных воззрений ведущих мыслителей, принадлежавших к Поздней Стое (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), и философов, оказавших на них влияние (Панэтий, Цицерон, Музоний Руф и др.). Реже она понимается как

выражение моральных взглядов и правил поведения, которые присущи идеологическому направлению, известному как римский стоицизм. Предпочтение одного из этих подходов ведет к разным оценкам изучаемого явления. Так, А.Ф. Лосев категорично утверждал, что «поздние стоики первых двух веков нашей эры удивляют чувством чрезвычайной *слабости* человеческой личности, ее полного *ничтожества*, ее безвыходности, ее невероятной покорности судьбе»¹. А Б. Рассел не менее безапелляционно заявлял: «Эта доктрина героическая и в плохом мире полезная, но она не совсем верна и в основном своем смысле не совсем искренна»².

Однако если римский стоицизм, согласно сторонникам первой точки зрения, имел пессимистический и упадочнический характер, как могли обрести в нем духовную опору римляне из высших и средних сословий, воспитанные в духе выполнения долга перед государством? Как могло учение, в котором некоторые исследователи находят чувство беспомощности и покинутости, стать своего рода идеологией в «золотой век» Антонинов, время расцвета Римской империи? С другой стороны, если видеть в стоицизме только героическую доктрину, то нельзя не заметить, что в морально-политических реалиях древнего Рима образ «мужественной красоты» стоического учения часто проявлялся не в «искусстве жизни», а в принятии смерти. Мужество римского стоика было сродни отваге воина, который потерпел поражение (Сенека) или не может выиграть свою битву (Марк Аврелий), но скорее лишит себя жизни, чем поступится внутренней свободой.

Но и признание связи между Поздней Стоей и римским стоицизмом нуждается в уточнении. Так, А.А. Столяров пишет о «диффузии» стоической доктрины в Риме, видя ее в том, что «отдельные элементы теории усваиваются затем другими философскими и религиозными системами (платонизмом и христианством), а практическая паренетика, преобразованная в набор моральных клише, широко проникает в массовое сознание, где и продолжает существовать в деформированном, но устойчивом облике. Так начинается трансформация учения Стои в стоицизм»³. Представление о том, что сначала возникает теоретическая доктрина, а затем складывается основанная на ней практика, на наш взгляд, не вполне корректно характеризует эволюцию Стои и стоицизма в римский период. Учение, принесенное греками в Рим, конечно, стало импульсом для появления известного образа мыслей и стиля жизни, но становление Поздней Стои не предшествовало римскому стоицизму, а следовало за ним, как оказывая влияние, так и испытывая его воздействие. Недаром Марк Аврелий, перечисляя людей, определивших его взгляды и качества, наряду с философами-стоиками называет видных представителей римского стоицизма.

Взаимовлияние Поздней Стои и римского стоицизма было обусловлено тем, что стоическая этика оказалась конгениальна морали римской гражданской общины, что обусловило популярность учения стоиков в Риме. Как справедливо пишет А.А. Столяров, «римляне по складу характера – народ более практический, которому гораздо важнее было уметь использовать вещи, не-

¹ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика // Лосев А.Ф. Юбилейн. собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М., 2010. С. 291.

² Рассел Б. История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 286.

³ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 286.

жели бескорыстно созерцать первоначала. Стоя с ее сравнительно небольшим “метафизическим потенциалом” предлагала ценности, очень согласные с культом “римской доблести” и римским национальным мироощущением вообще. Космополитизм мог быть легко согласован с идеей “Римского мира”. Выгода от союза Рима и Стои была, впрочем, обоюдной. Стоя впервые обрела на римской почве реальное воплощение идеала мудрости в лице носителей “римской доблести”...»⁴. Начало этому процессу было положено уже в последней трети II в. до н. э.

Как известно, у истоков романизации стоицизма стоял Панэтий из Родоса, который расширил понятие «благо», включив в него природные ценности, и разделил добродетели человека на «умственную» и «действенную». Выше всего ставя мудрость, справедливость и умеренность, Панэтий, однако, заменил мужество на «величие души», которое, по словам Диогена Лаэртского, есть «знание или самообладание, позволяющее быть выше всего, что с тобой происходит, как хорошего, так и дурного»⁵. Он также сблизил величие души с римским *virtus* (доблесть), которое обобщало традиционные добродетели: *pietas* (благочестие), *fides* (верность), *gravitas* (серьезность), *constantia* (твердость). Цицерон, который воспроизвел многие этические взгляды Панэтия из недошедшего до нас трактата «О надлежащем», обобщая его воззрения, замечал: «...То, что стоики называют высшим благом, – жить в согласии с природой – означает, если не ошибаюсь, следующее: с доблестью сообразовываться всегда, а все остальное, соответствующее природе, выбирать при условии, если оно не противодействует доблести»⁶. Панэтий и Посидоний приблизили стоический идеал к реальности, заявив, что для счастья, помимо добродетели, «надобно и здоровье, и денежные траты и сила»⁷. Панэтий является одним из первых реформаторов стоицизма, что в философской литературе принято объяснять воздействием на него идей Платона и, отчасти, Аристотеля. Вместе с тем известно, что, прибыв в Рим по приглашению Сципиона Младшего, Панэтий 10 лет возглавлял философско-литературный кружок при этом полководце и политике, интересовавшемся греческой культурой. За это время философ не мог не испытать влияния своих учеников, воспитанных в духе традиционных римских ценностей. Хрисипп допускал, что «государственными делами мудрец тоже будет заниматься, если ничто не воспрепятствует»⁸. Панэтий же считал «надлежащие» деяния по отношению к государству всеобщей обязанностью, тождественной римскому долгу. В своем покровителе и друге Сципионе он видел близкую к идеалу личность – но не мудреца, а деятеля, сочетающего «величие души» и внешнее достоинство. Этические идеи Панэтия нашли воплощение также в делах таких членов кружка, как Рутилий Руф и Гай Лелий, заслуживших уважение сограждан своей честностью и верностью долгу.

В это же время жил ученик Антипатра из Тарса италийский стоик Гай Блоссий из Кум, вся деятельность которого опровергает воззрение на стоицизм как доктрину пассивной покорности судьбе. Он принял активное участие

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 288–289.

⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 297.

⁶ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 127.

⁷ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 307.

⁸ Там же. С. 305.

в борьбе Тиберия Гракха с сенатом, являясь, по словам, враждебного к нему Цицерона, не столько пособником, сколько зачинщиком его действий⁹. Когда после убийства Тиберия Блоссий был схвачен и предстал перед сенаторами, в ходе допроса его спросили: «А что, если бы Тиберий приказал тебе сжечь Капитолий?». Согласно Плутарху, стоик сначала заявил, что Гракх не отдал бы такой приказ, но в конце ответил: «Что же, если бы он распорядился, я бы счел для себя честью исполнить. Ибо Тиберий не отдал бы такого распоряжения, не будь оно на благо народу»¹⁰. Избежав казни, Блоссий бежал в Пергам, где дал восстанию Аристоника идею создания «Города Солнца», а когда его подавили римляне, покончил с собой. При всей яркости жизни Блоссия его нельзя считать исключением из правила. За век до него стоик Сфер из Борисфена был идеологом реформ спартанского царя Клеомена III, направленных на возрождение «общины равных». Но в судьбе Блоссия проявилась одна из характерных черт римского стоицизма – стремление не только к одной добродетели, но и к ее соединению с практическим результатом.

Стоицизм оказался востребован в Риме и в I в. до н. э. в период кризиса республики: отдельные стоические взгляды и мотивы разделялись ораторами Сцеволой Старшим и Сцеволой Младшим, ученым Варроном, оратором и философом Цицероном, полководцем Помпеем и Марком Брутом. Но самым ярким представителем римского стоицизма в это время был Марк Порций Катон (Младший). Он добивался своих целей строгостью нрава и твердостью характера и следовал этому правилу всю жизнь. В окружение Катона входили греческие стоики: Антипатр Тирский был его учителем, Афинодор из Тарса жил в его доме, Аполлонид был при нем в последние дни. Римляне также воспринимали Катона как философа-стоика, хотя его стоицизм имел не теоретический, а практический характер. «Глядя на своих современников, – писал Плутарх, – и находя их нравы и привычки испорченными и нуждающимися в коренном изменении, Катон считал необходимым во всем идти противоположными путями...»¹¹. Моральную опору своей позиции он находил в нравах «доброе старое время» и примере своего прадеда – Катона Старшего.

Поведение добродетельного Катона в среде «порочного большинства» римских граждан отличалось явным вызовом, который проявлялся от сурового выражения лица и ношения черной одежды до неукоснительного следования римским традициям в государственной и частной жизни. В некоторых случаях он доходил до кинического пренебрежения правилами приличия, когда, например, исполнял обязанности претора босой и в тоге на голом теле, что вызывало осуждение даже расположенных к нему людей. Симпатизировавший ему Плутарх отмечал, что «Катонова приверженность старине, явившаяся с таким опозданием, в век испорченности нравов и всеобщей разнузданности, стяжала ему уважение и громкую славу, но пользы никакой не принесла, потому что высота и величие этой доблести совершенно не соответствовали времени»¹². Римский историк Саллюстий Крисп, сравнивая Цезаря и Катона, писал: «Цезаря за его благодеяния и щедрость считали великим, за безупречную жизнь – Като-

⁹ Цицерон. О дружбе // Цицерон. Указ. соч. С. 41.

¹⁰ Плутарх. Тиберий Гракх // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 307.

¹¹ Плутарх. Катон // Плутарх. Указ. соч. С. 227.

¹² Там же. С. 204.

на. Первый прославился мягкосердечием и милосердием, второму придавала достоинства его строгость. Цезарь достиг славы, одаривая, помогая, прощая, Катон – не наделяя ничем. Один был прибежищем для несчастных, другой – погибелью для дурных»¹³. Из этого сравнения можно сделать вывод, что противостояние Цезаря и Катона имело не только политический, но и нравственный характер, в котором первый утверждал, пусть и не вполне искренне, мораль будущего, а второй – неуклонно защищал нравы прошлого.

В личности Катона Младшего проявились основные особенности римского стоицизма – консерватизм, ориентация на примеры «доблестных мужей» прошлого, верховенство морально должного над политическими расчетами. Цицерон метко заметил, что Катон ведет себя так, словно живет в государстве Платона, а не среди подонков Ромула (Письма к Аттику II, 1, 8). Но и первый оратор Рима, хорошо знавший стоическое учение, хотя и не принимавший его полностью, чувствовал уход своего времени, сделав признание: «Что же касается меня, мне горько, что на дорогу жизни вышел я слишком поздно, и что ночь республики наступила прежде, чем успел я завершить свой путь...»¹⁴. Его друг Брут также был человеком, шедшим вперед с лицом, обращенным назад. Он решился на убийство Цезаря после многих напоминаний о своем предке – основателе республики. Когда же римский народ не поддержал его, он отказался от долгой войны за свободу и поставил судьбу республики на исход одного сражения. Согласно Плутарху, еще Катон, накануне своей добровольной смерти выступал в защиту одного из «странных суждений» стоиков – что лишь «нравственный человек свободен, а все дурные люди – рабы»¹⁵. Брут же утешал себя перед уходом из жизни другим, близким к стоическим взглядам мнением, «что людям порочным и несправедливым, погубившим справедливых и честных, править государством не подобает»¹⁶. И самоубийство Катона, и самоубийство Брута было исполнено как завершающий акт трагедии, в духе стоического положения, что добровольная смерть может стать выходом для человека, свободного духом.

Несмотря на то, что взгляды стоиков в Риме разделяли, как правило, сторонники республики, стоицизм смог адаптироваться к империи. Стоические мотивы встречаются даже у обласканных вниманием Августа первых поэтов Рима Горация и Вергилия, хотя первый порой и посмеивался над «парадоксами стоиков», как ранее это делал Цицерон. Строки Овидия: «Все питает душа и дух, по членам разлитый, движет весь мир, пронизав его необъятное тело»¹⁷ некоторые комментаторы возводят к стоическому взгляду на мир как на одушевленный организм. В знаменитой сцене IV песни «Энеиды», когда Эней покидает Дидону, можно видеть аллюзию не только на измену Антония, выбравшего не Рим, а Клеопатру, но и на стоическое требование подчинять страсти разуму, а чувства – долгу. Однако не все римские стоики желали быть приближены к власти. Например, Квинт Секстий, который, по словам Сене-

¹³ Крист Г.С. О заговоре Катилины // Крист Г.С. Соч. М., 1981. С. 35.

¹⁴ Цицерон. Брут, или О знаменитых ораторах // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1994. С. 328.

¹⁵ Плутарх. Катон. С. 261.

¹⁶ Плутарх. Брут // Плутарх. Указ. соч. С. 502.

¹⁷ Вергилий. Энеида / Пер. С. Ошерова // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. С. 237.

ки, писал по-гречески, а думал по-римски, основал в Риме школу, сочетавшую стоические идеи с пифагорейскими и киническими, отклонив предложение Цезаря войти в сенат.

Самым выдающимся римским философом I в. н. э. и основателем Поздней Стои был Луций Анней Сенека. Свои взгляды он предпочитал выражать в форме диатрибы (проповедь) или парэнезы (увещевание), используя в качестве их адресатов своих друзей и даже недругов. Он наставлял их, что философия «учит делать, а не говорить», и что мудрость состоит в том, чтобы «не допускать расхождения между словом и делом и быть всегда самим собою»¹⁸. При этом сам Сенека вызывал нарекания в том, что не следует принципам своего учения, нажив баснословное состояние, когда был сначала учителем, а потом советником Нерона. Философ оправдывался, что одной добродетели для счастья достаточно лишь тому, кто выше всех желаний (мудрец), что он учит добродетели, а не своей жизни, что философы делают многое уже тем, что высказывают правила добра, что следует примеру Катона, который принимал богатство не в сердце свое, а в дом (О блаженной жизни XVI, 3; XVIII, 1; XX, 1; XXI, 3–4). В его словах, конечно, было известное лукавство, но Сенеку все же нельзя считать примером типичного для более позднего времени философа, привычного к противоречию между словом и делом.

В отличие от близких ему по взглядам сенаторов, Сенека понимал, что времена Римской республики и ценимые ей добродетели ушли в прошлое. Он осуждал Брута не столько за убийство Цезаря, сколько за то, что он «считал возможным возвращение государства к прежнему состоянию, после того как уже были утрачены древние нравы..., после того как уже видел столько тысяч людей, сражавшихся не из-за вопроса о том, быть ли рабами или нет, а из-за вопроса лишь о том, кому быть рабами»¹⁹. Признавая монархию естественной формой правления, Сенека в трактате «О милосердии», посвященном Нерону, предлагает свое видение принципата. Согласно ему, если ранее в республике власть принцепса («первого среди равных») подчинялась законам государства, то в империи она обусловлена только его *clementia* – милосердием, благоизволением. Но это предъявляет к первому лицу государства особые требования, стоические в своей основе. Истинная «царственность» должна покоиться на мудрости и добродетели, в противном случае правитель рискует стать тираном. Свое назначение Сенека видел в том, чтобы подавать императору мудрые советы и указывать хорошие примеры.

Конечно, можно назвать наивным желание Сенеки образумить такое нравственное чудовище, как Нерон, однако Тацит признает, что он пытался внушать императору хорошие правила, пока смерть его друга, главы преторианцев Бурра, и козни завистников не ослабили его влияния²⁰. Видя невозможность общественного служения в изменившихся условиях, Сенека в 62 г. н. э. уходит в частную жизнь, посвящая свое время написанию философских трактатов и трагедий. В написанном в том же году труде «О спокойствии души» он формулирует свое видение того, как можно совместить жизнь добродетельную и общественную. «Вот что, я полагаю, – пишет он, – должна делать добродетель

¹⁸ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1993. С. 37.

¹⁹ Сенека. О благодетелях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 41.

²⁰ Тацит. Анналы // Тацит. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 273.

и тот, кто ей привержен: если фортуна возьмет верх и пресечет возможность действовать, пусть он не тотчас же бежит, повернувшись тылом и бросив оружие, в поисках укрытия, как будто есть место, куда не доберется погоня фортуны, – нет, пусть он берет на себя меньше обязанностей и с выбором отыщет нечто такое, чем может быть полезен государству. Нельзя нести военную службу? Пусть добивается общественных должностей. Приходится остаться частным лицом – пусть станет оратором. Принудили к молчанию – пусть безмолвным присутствием помогает гражданам. Опасно даже выйти на форум – пусть по домам, на зрелищах, на пирах будет добрым товарищем, верным другом, воздержанным сотрапезником. Лишившись обязанностей гражданина, пусть выполняет обязанности человека!»²¹. В письмах к Луцилию Сенека завершает начатое Панэтием переосмысление римского нравственного идеала в духе стоицизма: *vir bonus* для него не столько «доблестный муж» древности, жаждущий народной славы, или «достойный муж» Цицерона, ориентирующийся на похвалу добрых людей, сколько «человек добра», живущий в ладу со своей совестью и во всех испытаниях сохраняющий спокойствие духа²².

Если служение Сенеки государству было полно компромиссов, ибо нашлись люди, «осуждавшие тех, кто, выставляя себя поборниками негибимой добродетели, тем не менее разделили между собой, словно взятую на войне добычу, дома и поместья»²³, то более прямой путь в тех условиях избрали деятели, относимые к «стоической оппозиции» в римском сенате. В свое время нами было сказано о ней более подробно²⁴. Лидерами этой оппозиции во 2-й пол. I в. н. э. в римском сенате являлись Тразея Пет и Барея Соран, Гельвидий Приск Старший и Арулен Рустик, Геренний Сенецион и Гельвидий Приск Младший. Все они были консерваторами и противниками людей нового типа, одним из которых был сенатор-доносчик Эприй Марцелл, выразивший свою позицию так: «Древностью должно восхищаться, но сообразовываться приходится с нынешними условиями. Я молюсь, чтобы боги ниспосылали нам хороших императоров, но смиряюсь с теми, какие есть»²⁵. Духовной опорой для деятелей сенатской оппозиции стала стоическая философия, учившая, что добродетель не имеет господина и не требует награды. Их подчеркнутое следование нравам предков контрастировало с моральной испорченностью и трусостью римской элиты того времени и выглядело как прямой вызов императорам-тиранам, «порочному меньшинству» сената и его послушному большинству. Не случайно фаворит Нерона Тигеллин, обвиняя сенатора Плавта, ставил ему в вину, что он «даже не притворяется, что ищет покоя, но открыто выражает свое преклонение перед древними римлянами, во всем подражает им и усвоил высокомерие стоической школы, приверженцы которой отличаются вызывающим самовольством»²⁶.

²¹ Цит. по.: Ошеров С.А. Сенека. От Рима к миру // Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 340.

²² Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 70, 243, 270.

²³ Тацит. *Анналы*. С. 231.

²⁴ Кочеров С.Н. Стоическая оппозиция в Римском сенате (опыт морального сопротивления тирании) // Античность и раннее средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы. Н. Новгород, 1991. С. 78–93.

²⁵ Тацит. *История* // Тацит. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 143.

²⁶ Тацит. *Анналы*. С. 76.

Сенаторам-стоикам довелось жить во времена, когда государство, олицетворенное всемогущим императором, могло по своему произволу лишить любого из граждан достоинства, свободы и самой жизни. Это вызывало нравственную деградацию общества, в котором появились в изобилии рабы по состоянию духа, доносчики из чувства долга и подлецы в силу государственной необходимости. Так, описывая поведение римской знати, Тацит с негодованием отмечал: «Но если в городе не было конца похоронам, то не было его и жертвоприношениям на Капитолии: и тот, у кого погиб сын или брат, и тот, у кого – родственник или друг, возносили благодарность богам, украшали лавровыми ветвями свои дома, припадали к коленям Нерона, осыпали поцелуями его руку»²⁷. Трусливой покорности современников стоики в сенате противопоставили «доблестных мужей» прошлого. Тразея, вождь стоической оппозиции при Нероне, написал панегирик в честь Катона Младшего и каждый год отмечал день рождения Брута как праздник. В правление Домициана Рустик и Сенецион прославляют в своих сочинениях погибших Тразею и Приска Старшего, называя их «мужами непорочной честности».

Деятели стоической оппозиции были способны и на большее, чем эпатировать коллег-сенаторов своей честностью, неподкупностью и непреклонностью. Так, во время войны Вителлия с Веспасианом, Арулен Рустик явился в войско флавианцев, чтобы убедить их во имя мира в государстве прекратить военные действия, тогда как в войско вителлианцев с той же целью прибыл Музоний Руф. Вместе с тем сенаторы-стоики, возмущаясь произволом «дурных императоров», даже не пытались составить против них заговор и покорно погибали по их приказу. В условиях, когда «высокое достоинство и величие» римского народа и государства переносились на личность правящего принцепса, римский деятель, следующий нравам предков, должен был осознать свой моральный долг как обязанность добровольного повиновения воле императора. Сенаторы-стоики попали в ту же ловушку, что и многие честные и порядочные люди при авторитарно-тоталитарных режимах, когда они переносят благо государства на личность «государя». Поэтому апофеозом их деятельности, обретением истинно римского величия становилась не жизнь, а смерть. Так, Тразея, вынужденный по приказу Нерона уйти из жизни, как ранее Сенека, надрезает себе вены и совершает возлияние кровью Юпитеру Освободителю²⁸. Приск Старший, отвечая на угрозу Веспасиана, говорит императору: «И ты сделаешь то, что твое, и я – то, что мое. Твое – убить, мое – умереть без трепета»²⁹.

И вновь осуждение этими людьми новых римских порядков, доходящее до порицания вводивших их императоров, связывалось их противниками с преданностью стоическому учению. Так, император Домициан, объявивший себя «господином и богом», приравнял занятие философией и наличие стоической литературы в доме к преступлению. При нем были казнены Приск Младший, Сенецион, Арулен Рустик, сожжены их книги и высланы из Рима философы (в их число попал и Эпиктет). Кто бы тогда мог подумать, что эти события косвенным образом положат начало победоносному наступлению стоицизма, которое увенчалось воцарением в Риме «философа на троне»? Новые императоры были заинтересованы в деловых отношениях с сенатом, подорванных

²⁷ Тацит. *Анналы*. С. 10.

²⁸ Там же. С. 326, 308.

²⁹ Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 43.

при прежней династии, а сенаторы чтили имена лидеров стоической оппозиции, которые имели мужество обличать Домициана, когда большинство молчало. Нерве и Траяну также понадобилось правовое и моральное обоснование принципата как формы правления, соединяющей монархическое содержание с видимостью республики. Такое обоснование при Нероне предлагал еще Сенека, а на рубеже I–II вв. его развили стоик Дион Хрисостом в речах «О царской власти» и близкий к стоикам Плиний Младший в «Панегирике Траяну». Суть принципата они видели в том, что во главе государства стоит самодержец, который должен быть в государстве не тираном, а гражданином, с подданными – не господином, а отцом и руководствоваться высшим благом римского народа, советуясь с его лучшими представителями – сенаторами. Лишь при данном правлении Римская держава может быть приведена к счастливому состоянию, которое Тацит определял как время, «когда каждый может думать, что хочет, и говорить, что думает»³⁰.

Так, по словам историка, «размышления об ответственности человека перед нравственным долгом перестали быть государственным преступлением», а «стоическая философия перестает быть гонимой идеологией сенатской оппозиции и становится умонастроением общества»³¹. Казалось бы, при смене династии Флавиев, проявлявших неприязнь к философии, династией Антонинов, демонстрировавших расположение к ней, гражданские мотивы в римской стоической этике должны были зазвучать с новой, победной силой. Но уже у Музония Руфа этика нацелена, прежде всего, на врачевание души, воспитание добрых привычек и практическую аскезу. Поворот к «внутреннему человеку» стал отражением подспудных перемен, происходивших в римском обществе. Кризис римской гражданской общины, необходимость в громоздком бюрократическом аппарате для управления необъятной империей привели к тому, что государство для римлян II в. н. э. в буквальном смысле перестало существовать как *res publica*, т. е. «общее дело». Несмотря на расцвет империи при Антонинах, «во всех слоях общества росло чувство неуверенности в завтрашнем дне и зависимости от всякого, кто занимает более высокую ступень в социальной иерархии», что вызывало «тягостное чувство несвободы, отчуждения, вызванного практической невозможностью приложить свои силы к какому-либо большому общему делу...»³². Люди все более уходят в частную жизнь, в общение с друзьями, в свои интимные переживания, в поиски такой свободы, которая позволила бы им сохранить самоуважение и найти новые смыслы в жизни.

Символично, что крупнейшим представителем римского стоицизма в начале II в. н. э. был грек Эпиктет, который как бывший раб не мог быть римским гражданином. Жизненный опыт научил его особенно любить свободу (это слово встречается в трудах Эпиктета более 130 раз, тогда как обращение «рабское ты существо» является синонимом профана). Но свободу мыслитель понимал как сознание и желание того, что находится во власти человека, сводя подконтрольную ему сферу, по сути дела, к выбору. Поэтому на вопрос, что есть благо человека, он не может сказать ничего иного, кроме того, что это «определенная

³⁰ Тацит. История. С. 5.

³¹ Кнабе Г.С. Рубеж веков и «История» Тацита // Кнабе Г.С. Избр. тр. Теория и история культуры. М., 2006. С. 458, 457.

³² Штаерман Е.М. Расцвет рабовладельческих отношений в эпоху империи // История Европы: в 8 т. Т. 1: Древняя Европа. М., 1988. С. 589–590.

свобода воли»³³. В этом отличие Эпиктета от Сенеки, для которого свобода, лишь при ее насильственном ограничении, может быть отделена от общественной деятельности. Фригийский философ рассматривал обязанности человека в государстве как подданный, а не гражданин, поэтому сводил их к следованию закону, подчинению властям и уплате денежных сборов. Тем более интересен ряд советов, данных им правителям, которые затем использовал высоко ценивший его Марк Аврелий.

Многие исследователи считают, что Эпиктет отделился от этики древних стоиков и приблизился к моральному учению христиан. Он и в самом деле как будто не слишком дорожит этической доктриной школы, говоря о том, что чтение сочинений Хрисиппа еще не делает человека добродетельным, и вслед за своим учителем Руфом более верит в силу морального примера. Если древние стоики исходили из единства духовного и телесного в человеке, то Эпиктет ценит лишь высшую часть души, а к телу относится с презрением. «Что такое человек?», – спрашивает он, и сам же отвечает: «Душонка с телом – ходячим трупом»³⁴. В делении на благо и зло Эпиктет еще более категоричен и ригористичен, чем древние стоики, не допуская «предпочтительного» отношения к вещам безразличным. Так, он вряд ли бы мог принять их позволение стоическому мудрецу «есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства»³⁵. Коренное различие здесь, на наш взгляд, состоит в том, что для Зенона и Хрисиппа разум выступал критерием добродетели, тогда как для Эпиктета, скорее, добродетель является критерием человеческой разумности. Впрочем, в отличие от первых схолахов Стои, которые, если прямо и не величали себя мудрецами, то вели себя так, словно говорили от их имени, Эпиктет нигде не называет себя мудрецом, а только – совершенствующимся («продвигающимся») в добродетели.

Моральной философии Эпиктета присуще также особое понимание бога и его отношения к человеку. Бог древних стоиков – это мировой разум, который отражается в разуме человека, как океан в капле воды. Бог Эпиктета, хотя его сущность есть «ум, знание, разум правильный», видится ему, прежде всего, источником блага: «где сущность бога, там заключается и сущность блага»³⁶. Согласно «Беседам», бог следит за каждым из нас, приставив к человеку в качестве попечителя его личное божество³⁷, подвергает его испытаниям³⁸ и наказывает за неповиновение³⁹. Эпиктет часто подчеркивал родство между богом и человеком, сетуя, что многие хотели бы быть сыном цезаря, хотя больше гордости в том, чтобы быть сыном Зевса⁴⁰. Он же говорит о необходимости любить бога и своей готовности его воспевать⁴¹. Бог у него наделяется уже не

³³ Беседы Эпиктета. С. 55, 87. Используемое Эпиктетом слово *προαίρεσις*, буквально означающее «предвыбор», или «предпочтительный выбор», обычно переводится как «воля», «свобода воли», «нравственная воля», «личная мораль» (См.: *Rist J.M. Stoic philosophy. Cambridge, 1969. P. 219–232*).

³⁴ *Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. С. 268.*

³⁵ *Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 305.*

³⁶ Беседы Эпиктета. С. 105.

³⁷ Там же. С. 65–66.

³⁸ Там же. С. 224.

³⁹ Там же. С. 172–173.

⁴⁰ Там же. С. 45.

⁴¹ Там же. С. 68.

пантеистическими, а персоналистическими чертами. Но Бог Эпиктета все же более похож на Зевса, чем на Бога Нового Завета. Последнего трудно представить плачущим от сознания своего одиночества⁴². Еще менее «христианскими» являются слова Эпиктета: «А мою свободу воли и Зевс не может одолеть»⁴³. Хотя он и заявлял: «Вот этот путь ведет к свободе, вот в этом только избавление от рабства – смочь наконец сказать от всей души: “Веди ж меня, о Зевс, и ты, Судьба моя, // Куда бы вами ни было мне назначено”»⁴⁴.

Последним видным философом Поздней Стои и подвижником римского стоицизма был Марк Аврелий. На его философии мы остановимся более подробно, т. к. многие исследователи видят в ней не столько завершение стоического учения, сколько полный и окончательный его упадок. «Пессимистический героизм» (А.Н. Чанышев), «разочарованность, усталость» (В.Г. Иванов), «трагическая безысходность» (А.А. Столяров) – далеко не крайние оценки ведущих мотивов, пронизывающих записи «философа на троне», которые он вел в свободное от административных и военных трудов время. Например, А.Ф. Лосев пишет, что философия Марка Аврелия «возникла из чувства полной беспомощности, слабости, ничтожества и покинутости человека, доходящей до совершенного отчаяния и безысходности»⁴⁵. П. Вендланд говорит о «мрачном смирении» Марка Аврелия, Дж. М. Рист – о его «скептицизме», а Р. Доддс отмечает «вечную самокритику», которой предается последний стоик⁴⁶.

Но не все ученые считают, что записи Марка Аврелия следует понимать буквально. Так, П. Адо полагает, что «пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями, практиковавшимися в соответствии со строгой методикой»⁴⁷. Само отнесение записей к жанру диатрибы (с чем отчасти соглашается А.А. Столяров) предполагает ведение беседы, идущей между наставником и учеником. Так Сенека увещевал Луцилия, Эпиктет проповедовал Арриану. Марк Аврелий, как известно, предпочитал разговор «наедине с собой», но это также диалог, только внутренний. Кто же здесь наставник, а кто – ученик? На наш взгляд, «Размышления» представляют диалог стоического философа с «естественным человеком», в котором император выступает в обеих ипостасях. Или, ближе к тексту, это беседа разума человека, который Марк Аврелий называет умом», «ведущим началом», «гением» с его чувственно-аффективным началом, жадным до удовольствий тела и души, не знающим подлинного блага и добродетели.

Человек, по мнению философа-стоика, слишком укоренен в своих потребностях и привычках, опутан сетью пристрастий и суеверий. Поэтому требуются поясняющие примеры и доводы, способные оторвать его от малого мира с низменными желаниями и страстями и приобщить к большому Миру, одухотворенному высокими целями и смыслами. Марк Аврелий предлагает человеку осознать свою мизерность по сравнению с вечным космосом, фальсифи-

⁴² Беседы Эпиктета. С. 175.

⁴³ Там же. С. 41.

⁴⁴ Там же. С. 228.

⁴⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 314.

⁴⁶ См.: Адо П. Марк Аврелий // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб., 2005. С. 131.

⁴⁷ Там же. С. 134.

цирует его «основные инстинкты», сводя их к простой и грубой физиологии (поедание пищи, половые связи) или к пустой и глупой суетности (стремление к власти и славе). В записях много высказываний, дающих основание найти у «философа на троне» пессимистическое отношение к жизни и приписать ему мизантропическое восприятие человека. Так, часто цитируют знаменитое: «Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение – смутно; строение всего тела – бrenно; душа – неустойчива; судьба – загадочна; слава – недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе – сновиденью и дыму. Жизнь – борьба и странствие по чужбине; посмертная слава – забвение»⁴⁸. В этих словах многие исследователи видят суть мировоззрения Марка Аврелия, даже не допуская, что признание мизерности и суетности человеческой жизни является для него не конечной оценкой, а дидактическим приемом, призванным освободить человека от ложных ценностей и мнимого величия.

Такое освобождение, по Марку Аврелию, возможно лишь через усвоение философского взгляда на мир, в котором живет человек. «Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, – пишет он, – как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни и умение встать относительно его на такую точку зрения, чтобы сразу решить: какому миру и какая от него польза, в чем его ценность как для Целого, так и для человека, гражданина высшего Града, ...и какую добродетель следует к нему применить»⁴⁹. Здесь Марк Аврелий не только возвращается к положению этики Зенона, что конечная цель человека – это жить согласно (со-разумно) с природой Целого, но и подчеркивает важность исполнения обязанностей перед мировым Градом, земной проекцией которого для него была Римская империя. С этим связано его известное признание: «Для меня, как Антонина, град и отечество – Рим, как человека – мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня»⁵⁰. Отсюда следует и его отношение к ближним – как теоретическое, так и практическое.

Люди, согласно автору «Размышлений», остаются все теми же, меняются лишь времена⁵¹, поэтому они всегда будут делать одно и то же, как ты ни бейся⁵². Остается воздействовать на них силой разума или добрым примером: «Люди рождены друг для друга. Поэтому или вразумляй, или же терпи»⁵³. Терпимость к человеческим заблуждениям у Марка Аврелия так велика, что он призывает любить и заблуждающихся (VII, 22). Как ни странно для «разочарованного и усталого» человека, каким его видят, император включает в свои ценностные приоритеты любовь к людям. Так, он наставляет себя: «Всегда ревностно заботиться о том, чтобы дело, которым ты в данный момент занят, исполнять так, как достойно римлянина и мужа, с полной и искренней серьезностью, с любовью к людям, со свободой и справедливостью...»⁵⁴. Одноре-

⁴⁸ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. С. 281.

⁴⁹ Там же. С. 285.

⁵⁰ Там же. С. 311.

⁵¹ Там же. С. 292.

⁵² Там же. С. 324.

⁵³ Там же. С. 332.

⁵⁴ Там же. С. 278.

менно звучат стоические призывы быть подобным скале или жить, словно на горе⁵⁵. В этом нет никакого противоречия, поскольку свое отношение к людям «философ на троне» сформулировал так: «Человек является для нас существом наиболее близким, поскольку мы обязаны делать людям добро и не тяготиться ими. Поскольку же кто-нибудь из них противодействует исполнению моих обязанностей, постольку он становится для меня не менее безразличным, нежели солнце, ветер, дикий зверь»⁵⁶. Можно ли после этого согласиться со словами о том, что «сознание собственной слабости, беспомощности и ничтожества проявляются у императора Марка Аврелия, пожалуй, еще гораздо сильнее и острее, чем у раба Эпиктета»⁵⁷?

Так Марк Аврелий как последний выдающийся представитель Поздней Стои соединил стоическую этическую традицию и мораль римского стоицизма. В его жизненной философии мы находим, на наш взгляд, органичный синтез служения Риму и Миру, умозрительных добродетелей Древней Стои и римских гражданских обязанностей, стоического морализаторства и нравственной практики. Он призывал не только говорить о том, каким должен быть достойный человек, но и самому стать им⁵⁸. Марк Аврелий, в отличие от Сенеки, прожил в согласии с принципами своего учения и, в отличие от Эпиктета, следовал им не только в частной, но и в общественной жизни, снискав при этом уважение и любовь своих подданных. В то же время нельзя не заметить, как сильно изменился моральный идеал стоического учения к его времени. Нормативной личностью Древней Стои являлся мудрец, который был добродетелен, поскольку был разумен, что позволяло ему даже выходить за рамки общепринятых моральных норм. Идеальная личность Римской Стои – это «муж добра», который разумен, поскольку он добродетелен, т. к. ограниченный, по сравнению с мировым, человеческий разум сам по себе не всегда может выбрать «надлежащее». «Град Зевса» в его земной проекции оказался устроен не столь разумно, как полагали Зенон и Хрисипп, и чем более римляне сознавали власть иррациональных сил над своей империей, тем более популярность стоического учения уходила в прошлое.

Список литературы

Адо П. Марк Аврелий // *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.: СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005. С. 127–196.

Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. 312 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Кнабе Г.С. Рубеж веков и «История» Тацита // *Кнабе Г.С.* Избр. тр. Теория и история культуры. М.: РОССПЭН, 2006. С. 454–476.

Крисп Г.С. О заговоре Катилины // *Крисп Г.С.* Соч. М.: Наука, 1981. С. 5–39.

Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика // *Лосев А.Ф.* Юбилейн. собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М.: Мысль, 2010. 703 с.

⁵⁵ *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления. С. 295, 345.

⁵⁶ Там же. С. 301.

⁵⁷ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 314.

⁵⁸ *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления. С. 345.

- Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 271–363.
- Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1994. 672 с.
- Рассел Б.* История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. М.: Миф, 1993. 512 с.
- Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М.: Ладомир – Наука, 1993. 384 с.
- Сенека Луций Анней*. О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 14–166.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
- Тацит Корнейлий*. Анналы // *Тацит Корнейлий*. Соч: в 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 1993. С. 7–326.
- Тацит Корнейлий*. История // *Тацит Корнейлий*. Соч: в 2 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1993. С. 5–202.
- Цицерон Марк Туллий*. Об обязанностях // *Цицерон Марк Туллий*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–157.
- Цицерон Марк Туллий*. Брут, или О знаменитых ораторах // *Цицерон Марк Туллий*. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Ладомир, 1994. С. 253–328.
- Штаерман Е.М.* Расцвет рабовладельческих отношений в эпоху империи // История Европы: в 8 т. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 534–594.
- Эпиктет*. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 252–270.
- Rist J.M.* Stoic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 219–232.

Roman Stoicism as an Integration of Ethical Theory and Moral Practice

Sergey Kocherov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor. National Research University Higher School of Economics in Nizhny Novgorod. 25/12 Pecherskaya Str., Nizhny Novgorod 604155, Russian Federation; e-mail: snkocherov@gmail.com

The idea that a theoretical doctrine emerges first, being followed by the practice on the basis of it, is not quite correct, when being applied to the evolution of Stoa and the Stoic thought during the Roman period. The doctrine brought to Rome by Greek Stoics caused the mindset and lifestyle to appear, yet Late Stoa did not emerge prior to the Roman Stoicism, but rather followed it. Their mutual influence was conditioned by the fact that the Stoic ethics turned out to be congenial to the morality of the Roman *civitas*, thus leading to the popularity of the Stoic doctrine in Rome. The ideal of a Stoic sage overlapped with the ideal of “valiant man” in Roman mythos, eventually resulting in the emergence of “man of merit” and, later, “man of goodness” as the normative paradigm (*vir bonus*). The Roman Stoicism differed from the Greek Stoa in attaching more importance to responsibilities of a person towards state and society. At the same time, paradoxically, the character of the Roman Stoicism was more self-absorbed, addressing moral experiences and contemplation of the existential bases of the being of a human. This being said, the image of “masculine beauty” of the Stoic doctrine was manifested in moral-political realities of Ancient Rome not in “the art of life”, but in the acceptance of death. In our opinion, the utmost organic unity of the Stoical ethical tradition and the morality of the Roman Stoicism was achieved by Marcus Aurelius, and his philosophy was not as pessimistic as many researchers claim. His teachings present the synthesis of service to Rome and the world, theoretical virtues of Ancient Stoa and Roman civic duties, Stoic moralizing and moral practice.

Keywords: Late Stoa, Roman virtues, vir bonus, man of goodness, service to Rome and the World

References

- Hadot, P. "Mark Avrelij" [Marcus Aurelius], in: P. Hadot, *Duhovnye uprazhnenija i antichnaja filosofija* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Moscow, St. Petersburg: Stepnoj veter. Publ.; ID Kolo Publ., 2005, pp. 127–196. (In Russian)
- Besedy Epikteta* [Conversations of Epictetus]. Moscow: Lodomir Publ., 1997. 312 p.
- Diogen Lajertskij. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 620 p. (In Russian)
- Knabe, G.S. "Rubezh vekov i 'Istorija' Tacita" [The Turn of the Century and "History" of Tacitus], in: G.S. Knabe, *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury* [Selected Works. Theory and History of Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006, pp. 454–476. (In Russian)
- Krisp, G.S. "O zagovore Katiliny" [The Conspiracy of Catiline], in: G.S. Krisp, *Sochineniya* [Works]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 5–39. (In Russian)
- Losev, A.F. "Jellinisticheski-rimskaja jestetika" [Hellenistische-Roman Aesthetics], in: A.F. Losev, *Jubilejnoe sobranie sochinenij* [Jubilee Collected Works, 9 vols.], vol. 9. Moscow: Mysl' Publ., 2010. 703 p. (In Russian)
- Marcus Aurelius. "Naedine s soboj. Razmyshlenija" [Meditations], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 271–363. (In Russian)
- Plutarh, *Sravnitel'nye zhizneopisanija* [Lives, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1994. 672 p. (In Russian)
- Rassel, B. *Istorija zapadnoj filosofii* [The history of Western Philosophy, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mif Publ., 1993. 512 p. (In Russian)
- Seneca. *Nravstvennye pis'ma k Luciliju* [Moral Letters to Lucilius]. Moscow: Lodomir – Nauka Publ., 1993. 384 p. (In Russian)
- Rist, J. M. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 219–232.
- Seneca. "O blagodejanijah" [On Benefits], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 14–166. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Stoja i stoicizm* [Stoa and Stoicism]. Moscow: AO KAMI GRUP Publ., 1995. 448 p. (In Russian)
- Tacit, K. "Annaly" [The Annals], in: K. Tacit, *Sochineniya* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Lodomir Publ., 1993, pp. 7–326. (In Russian)
- Tacit, K. "Istorija" [Histories], in: K. Tacit, *Sochineniya* [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Lodomir Publ., 1993, pp. 5–202. (In Russian)
- Cicero, Marcus Tullius. "Ob objazannostjah" [On Duties], in: Marcus Tullius Cicero. *O starosti. O družbe. Ob objazannostjah* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 58–157. (In Russian)
- Cicero, Marcus Tullius. "Brut, ili O znamenityh oratorah" [Brutus], in: Marcus Tullius Cicero. *Tri traktata ob oratorskom iskusstve* [Three of the treatise on oratory]. Moscow: Lodomir Publ., 1994. pp. 253–328. (In Russian)
- Shtaerman, E.M. "Rascvet rabovladel'cheskih otnoshenij v jepohu imperii" [The flourishing slave relationship in the age of Empire], *Istorija Evropy* [The History Of Europe, 8 vols.], vol. 1. *Drevnjaja Evropa* [Ancient Europe]. Moscow: Nauka Publ., 1988, pp. 534–594. (In Russian)
- Epictetus. "Aforizmy" [Aphorisms], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow, Respublika Publ., 1995, pp. 252–270. (In Russian)

М.Л. Гельфонд

Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой. Тульский филиал Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова. Российская Федерация, 300000, г. Тула, пр-т. Ленина, д. 53-б, e-mail: mlgelfond@gmail.com

В статье рассматривается специфика понимания Л.Н. Толстым смысла человеческого существования. Проблема смысла жизни является ключевой в нравственно-религиозном учении великого русского писателя. Вопрос о ценности и назначении человеческой жизни имел для него не только фундаментальный теоретический характер, но и конкретный экзистенциально-практический смысл. Именно утрата последнего стала причиной глубокого духовного кризиса, который оказался катализатором масштабного процесса идейных исканий Толстого. Их прямым следствием явилось создание им оригинальной системы религиозно-философского синтеза в качестве оригинальной доктрины «истинной жизни». Автор статьи проводит реконструкцию и анализ идейных истоков и категориально-методологических оснований толстовской философии жизни и обнаруживает их в концепте «разумной веры». В ходе осмысления ее предмета и значения автор обращается к классической для европейской философии теме соотношения истины и блага, что позволяет выявить характерную для нравственно-философских построений Толстого тенденцию к их фактическому отождествлению. Этот прием позволяет Толстому создать гносеологические предпосылки и этико-аксиологические условия, необходимые нашему мышлению для установления универсальной ценности и позитивного смысла человеческого бытия. Тем самым вера Толстого аккумулирует в себе «сознание жизни» и «силу жизни», обеспечивая достоверность и непрерывность существования человеческого Я. В результате относительно самостоятельной задачей настоящего исследования становится определение ключевых особенностей и типологического статуса толстовской версии веры, что позволяет квалифицировать ее как способ непосредственного постижения подлинной сущности жизни и, одновременно, нормативно-практическую стратегию осмысленного и целесообразного человеческого существования.

Ключевые слова: Лев Николаевич Толстой, этика, мораль, религия, философия, смысл жизни, разум, вера, истина, благо

Вопрос о смысле человеческого существования в условиях его неизбежной онтологической конечности, гносеологической неопределенности и аксиологической амбивалентности – один из наиболее мощных вызовов философской культуре в целом. Принять его решились совсем не многие ее представители,

ибо риск получения отрицательного ответа на этот вопрос значительно превосходил даже самые неприятные последствия возможного профессионального фиаско. И потому столь высокой ценностью и неизменной актуальностью обладает творческое наследие тех философов, кто посвятил себя постижению смыслообразующих оснований человеческого бытия.

По-настоящему знаковой фигурой, воплотившей в себе типологические черты мыслителя, экзистенциально захваченного и интеллектуально мотивированного поиском истинного смысла жизни как в ее индивидуально-личностном, так и универсально-общечеловеческом измерениях, бесспорно, был Лев Николаевич Толстой, духовный опыт которого воплотил всю глубину и напряженность трагической альтернативы жизнеутверждения и жизнеотрицания, мистической воли к жизни и рациональной капитуляции перед лицом неотвратимой смерти. Острота этого внутреннего конфликта многократно усиливалась тем, что беспощадно острый ум Толстого не мог мириться с неопределенностью там, где речь шла в том числе и о неотъемлемых условиях его собственного существования, а потому именно он взял на себя роль настоящего инициатора того предельного вопрошания о смысле жизни, в поисках которого он последовательно подверг проверке на прочность все то, что составляет саму исходную аксиоматику человеческого бытия, рискнув поставить на кон саму жизнь, напрямую обусловив возможность ее продолжения адекватным постижением ее универсального смысла. И потому, несмотря на недюжинный аналитический потенциал и «гиперкритичность» толстовского ума, его религиозно-философские искания никогда не служили отвлеченным интеллектуальным упражнением, став неотъемлемой составляющей самой жизни мыслителя, ее наиболее значимыми, напряженными и органичными проявлениями. Иными словами, Толстой-человек, непосредственно проживающий жизнь, Толстой-художник, творчески воссоздающий ее, и Толстой-мыслитель, настойчиво вопрошающий о ее смысле и готовый идти до конца в своих поисках того абсолютного, что в ней есть, – это удивительно многогранный и вместе с тем внутренне единый, целостный феномен отечественной духовной культуры. Его подлинная уникальность обусловлена прежде всего тем, что в самой личности и творчестве Толстого органично соединились два равновеликих начала: философ, силой своего интеллекта дерзнувший подвергнуть логически беспощадной критике и рационально прояснить основополагающие истины человеческого бытия, и учитель жизни, стремившийся перевести их в плоскость прямой нормативной действенности. При этом Толстой-философ неизменно выступал как радикальный реформатор собственной жизни, ставшей пространством непосредственной реализации проповедуемых им принципов, в то время как Толстому-учителю жизни всегда было свойственно стремление к рефлексивной оценке и последовательной теоретической проверке любых выдвигаемых им положений и требований.

По всей вероятности, именно в этой неоднозначности мирозерцания великого русского писателя и надо искать подлинные причины постоянно возобновляющейся в толстоведческой литературе и публицистике дискуссии о том, являлся ли Толстой философом в академически строгом смысле этого слова или он был лишь искренне интересующимся философскими проблемами дилетантом. Дабы разобраться в этом, необходимо предварительно констатировать и внутренне принять очевидное: «учение Толстого» – это пример пре-

дельно широкого мирозерцания, исходно ориентированного на «житейский прагматизм»¹, т. е. на непосредственное нравственное устроение жизни, а не на ее последовательное метафизическое объяснение, в силу чего толстовское жизнеучение чуждо статически-абстрактной архитектоники отвлеченной философской системы классического образца, не способной целостно охватить и адекватно выразить всю полноту конкретного бытия мира и человека. Учитывая вышесказанное, настало время признать правоту Л. Шестова, прозорливо заметившего, что все толстовское творчество было, в сущности, рождено «потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию»². Кроме того, если верить Платону, учившему, что занятие философией есть не что иное, как приготовление к смерти и умирание, то «в последние десятилетия своей жизни Толстой дает нам образец истинно философского творчества»³. А значит, мы по праву можем причислить его к представителям философского цеха, поставив символическую точку в неоправданно затянувшемся споре о том: философ ли Толстой?

Между тем не стоит забывать, что есть две категории философов: одни, подобно Сократу, живут так, как думают и учат, не приемля для себя иной формы существования, кроме органически присущей им устремленности к достижению максимально возможной гармонии образа мыслей и образа действий, другие полагают, что жизнь и творчество не только можно, но и должно четко разделять, оставляя в сфере публичной оценки и философской критики только сферу идей, а отнюдь не собственный экзистенциальный опыт их жизненно практической реализации.

Толстой, бесспорно, принадлежал к числу первых. Не случайно за ним прочно закрепилась репутация философа, ставшего неким новейшим «воплощением Сократа», в котором людям рубежа XIX–XX столетий был явлен «Сократ в квинт-эссенции как ... «сократин»» или «сократический момент новой культуры»⁴.

Однако по природе своей толстовский «сократизм» – явление, на наш взгляд, гораздо более глубокое, значительное и интересное, чем традиционно принято считать. Дело не только и не столько во внешне очевидном тактическом сходстве эвристической провокативности толстовского и сократовского склада ума, сколько в единстве самой стратегии их мышления, ставшей осевым вектором развития европейской культуры. Иначе говоря, главным здесь оказывается не метод, а предмет рассуждения, не то, как они мыслили, а то, о чем

¹ Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX в. В связи с судьбами пессимизма // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 55.

² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 87–88.

³ Шестов Л. На Страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 112.

⁴ См.: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991. С. 62; Шестов Л. На страшном суде... С. 117; Иванов Вяч.И. Лев Толстой и культура // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 279; Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 474; Белый А. Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999. С. 280–281; Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... С. 151; Бердяев Н.А. Л. Толстой // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 459.

они размышляли, т. е. не само познание как таковое, а попытка рационального осознания и нравственной оценки жизни в качестве собственно человеческого способа существования. Именно Сократ первым из европейских философов осуществил «превращение жизни в самосознание, живого бытия в логику»⁵ и противопоставил постижение смысла жизни как всецело подконтрольного человеческому разуму пространства самопознания и самооценки натуралистическому объяснению внечеловеческой объективности стихийно действующих сил внешней действительности. Тем самым, интеллектуализм сократовского образца, последовательно дискредитировав самодостаточность натурфилософского миропонимания, расчистил магистральный путь развития европейского этического мышления. Отправным пунктом на этом пути явился знаменитый призыв Сократа: «Всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную»⁶. Слова философа, впервые прямо заговорившего о том, что жить нужно не вообще, но хорошо, т. е. достойно и справедливо, навсегда разделили жизнь на два измерения – естественное и собственно человеческое, или нормативно-ценностное, перенеся ее центр и возможность действительно понимания из первого во второе. Причем последнее категорически ставится Сократом превыше объективно-физического существования человека, в чем окончательно убеждает нас личный пример философа, который добровольно и осознанно предпочел смерть продолжению жизни. Этот поступок Сократа становится самой яркой и убедительной иллюстрацией значимости его странного на первый взгляд предостережения о том, что «не следует избегать смерти всякими способами без разбора»⁷, ибо существуют вещи страшнее смерти. В этом свете сократовский вариант жизнеоправдания обнаруживает себя как прямое следствие свободного в своей принципиальной непредрежденности ценностного выбора между жизнью и смертью, как путь рационального и действенного оправдания высшей целесообразности жизни в виду самоочевидной неизбежности смерти.

«Жизнь, без понимания ее смысла, ... есть то, что называется сумасшествием»⁸, – вполне мог бы сказать Сократ, подводя итог своим рассуждениям. Однако слова эти принадлежат другому моралисту – Толстому, чье несомненное сходство с Сократом – не только повод для суждений, подобных категоричному выводу Л. Шестова о том, что благодаря Толстому «нам легче судить о Сократе», ибо «если бы был в наше время всезнающий оракул, он бы, наверное, сказал, что Толстой – мудрейший из людей»⁹. Как ни парадоксально, гораздо важнее другое, а именно то «поразительное сходство с Сократом – особенно в области интеллектуального оптимизма, который резко противоречит общей пессимистической установке Толстого»¹⁰. Поэтому кажущийся хрестоматийным «сократизм» Толстого – это наиболее подходящий, по нашему мнению, предлог поставить вопрос о соотношении рационального и внерационального

⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 52.

⁶ Платон. Критон // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 103.

⁷ Платон. Апология Сократа. Т. 1. С. 93.

⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 488.

⁹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 62; Шестов Л. На страшном суде... С. 117.

¹⁰ Ильин В.Н. Мужичок в железе (К метафизике романа Л. Толстого «Анна Каренина») // Ильин В.Н. Указ. изд. С. 257; Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... // Там же. С. 198.

начал мирозерцания мыслителя, т. е. напрямую усомниться в наличии оснований видеть в нем лишь «прямолинейного, догматического рационалиста»¹¹, демонстрирующего исключительное упорство и крайнюю наивность своей непоколебимой уверенностью во всесии и непогрешимости разума, выступающего преимущественно в амплуа житейского здравого смысла.

Действительно, с одной стороны, необходимо признать, что жесткая логика сократического интеллектуализма, прямо отождествившего добродетель со знанием и отвергнувшего саму возможность намеренного зла именно как бесспорную девиацию психики, легко угадывается во многих рассуждениях Толстого. Хотя, с другой стороны, эта же легкость и заставляет усомниться в допустимости проведения любых упрощенно-прямолинейных параллелей. Так, при всей несомненности внешнего сходства толстовского способа рассуждения о цели и ценности жизни с сократовским, их общая эвдемонистическая интенция на поверку оказывается для Толстого своего рода логически обусловленным компромиссом, опосредствованным его религиозно-философской рефлексией, в то время как подлинная предпосылка его смысложизненных исканий коренится в глубоко личностном опыте непосредственного переживания «трагедии неизбежности смерти»¹². И если для Сократа осознание собственной смертности – повод для демонстрации искусства полемиста или упражнения в остроумии, то для Толстого – это глубочайшая экзистенциальная драма длинную в жизнь.

Танатологические переживания и размышления Толстого столь глубоки и интересны, что могут составить тему самостоятельного исследования как в области изучения его художественно творчества, так и в контексте анализа его религиозно-философского наследия. Поэтому ограничимся лишь тем их аспектом, который непосредственно позволяет выяснить и осмыслить истоки смысложизненного вопрошания мыслителя, задающего общую тональность и сквозную тематическую преемственность всем его последующим этико-философским рассуждениям. «Исходным пунктом и мотивом мировоззрения Толстого, – писал С.Л. Франк, – был страх смерти. Это есть ...одно из тех психологических сплетений в душе Толстого, в которых именно его земная натура определила в нем искание и достижение религиозной правды»¹³.

Осознание физической конечности как неопровержимого факта пространственно-временного существования человека в мире провоцирует у Толстого периодически повторяющиеся болезненно-пугающие «остановки жизни» и оказывается для него источником крайне мучительных в своей навязчивости и безысходности переживаний неизбежности финала, который для всех без исключения есть ни что иное, как «страшный мрак смерти после бессмысленных страданий и зла жизни»¹⁴. Стремясь подчеркнуть все отчаяние и безысходность своего положения Толстой приводит древнеиндийскую притчу про застигнутого в степи разъяренным зверем путника¹⁵, участь которого олицетворяет собой жизненный удел подавляющего большинства современных людей. Ожидание

¹¹ См.: Булгаков С.Н. Л.Н. Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 239, 241; Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 458–459.

¹² Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 197.

¹³ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 450.

¹⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 119.

¹⁵ Там же. С. 48–49.

смерти пугает их, сковывая их волю и сознание, и «только исключительные люди, в редкие минуты напряженнейшего душевного подъема, научаются слышать и понимать загадочный язык смерти», что «дано было и Л.Н. Толстому»¹⁶. Оказавшись в полном одиночестве, он находит в себе силы «смотреть прямо в глаза ей, этой неизвестно откуда взявшейся таинственной и странной действительности»¹⁷, подчеркивает Л. Шестов. Все больше и больше погружаясь в нее, Толстой ощущает свое отторжение от «общего мира» как некое отклонение от психической нормы, своего рода «сумасшествие», которое удручает и пугает его гораздо больше, чем страх смерти.

Между тем смерть как неизбежный конец бессмысленного существования воспринимается Толстым в качестве сугубо индивидуальной перспективы, настоятельно требовавшей определиться в своем отношении к ней (что для рационалиста Толстого значило, прежде всего, открыто признать источником своей духовной болезни панический страх смерти, дабы затем, разумно обосновав человеческую конечность, выработать сознательное отношение к ней, чтобы иметь возможность жить осмысленной жизнью в ожидании смерти). Оказавшись перед лицом подобной необходимости, Толстой обнаруживает, что его нынешняя жизнь с ее идеалами, целями и ценностями не выдерживает проверки смертью. «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни, – подводит он безрадостный итог прожитому, – меня только удивляло то, как я мог не понимать этого в самом начале. ...Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно!»¹⁸. А тем временем большинство окружавших его людей продолжали жить, и даже ощущали себя в подобном положении весьма комфортно, что ставило мыслителя перед невыносимой и неразрешимой для его разумного сознания дилеммой: «Или *они* безумны, или *я*»¹⁹. Вполне естественное нежелание признать себя сумасшедшим, т. е. безумным, диктовало Толстому жесткие правила той «смертельно опасной» игры, в которую втянул его собственный разум, требовавший безоговорочного доверия к своим логически безупречным выводам о том, что смерть неизбежна, а жизнь лишена смысла, и ничто не в состоянии изменить этой страшной формулы, ибо все теряет смысл в перспективе неотвратимого конца.

Тем самым Толстой, пытающийся сохранить свою рациональную адекватность, обнаруживает ее несовместимость с естественным для каждого человека стремлением к самосохранению. Иначе говоря, жизнь как непосредственно явленная человеку самоочевидность его бытия не нуждается в дополнительной санкции какой бы то ни было иной, внешней или имманентной по отношению к ней, инстанции до тех пор, пока не обнаруживает свою неизбежную конечность. Ужасающая категоричность подобного открытия заставляет сознание Толстого отчаянно метаться в поисках избавления от навязчивых видений смерти, грозящей ему не только полным уничтожением привычной телесной оболочки, но и его самого. Толстой становится воисти-

¹⁶ Шестов Л. На Страшном суде... С. 98.

¹⁷ Там же. С. 133.

¹⁸ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 48.

¹⁹ Там же.

ну «одержим страхом смерти»²⁰, который прочно поселяется в его душе как некий демон. Не случайно Л. Шестов, развивая тему толстовского «сократизма», проводит своего рода обратную аналогию, позволяющую ему высказать не лишнее очевидной справедливости и глубины предположение о том, что «может быть, поэтический демон Сократа, сделавший его мудрецом, был только олицетворенным страхом»²¹.

Тонкую пронизательность этого замечания, однако, не следует воспринимать в духе допустимости прямого отождествления природы философствования обоих мыслителей. Остро пережитый Толстым еще в юности «натуралистический ужас»²² физической смерти как таковой, наложивший свой отпечаток на все его последующие суждения о ней, имел мало общего со спокойной размеренностью знаменитых сократических сентенций, сводящих восприятие неотвратимой конечности человеческого существования к сугубо гносеологической проблеме достоверности знания: «бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь»²³. В отличие от Сократа, Толстой переживает неизбежность смерти как сугубо личную перспективу уничтожения сознания своего неповторимого Я, порождающую «аффект метафизического отчаяния»²⁴, обесмысливающий и разрушающий его жизнь. А потому сократовскому интеллектуализму чуждо стремление к уничтожению жизни по причине невозможности обнаружения ее смысла, ибо последний по определению предшествует человеческой жизни в форме ее рационально постигаемой сущности, а потому его можно не знать или заблуждаться на его счет, но нельзя отрицать с позиций разума. Что же касается Толстого, то его путь жизни или, точнее, путь к жизни начинается именно с отрицания разумом осмысленности жизни, а следовательно, и самой жизни.

Именно здесь, в этой символической точке мировоззренческой бифуркации, слились воедино подлинно трагический пафос и истинное величие человека, дерзнувшего «свести на очную ставку жизнь и смерть»²⁵ и, приняв на себя роль арбитра в этом споре, поставить под вопрос саму возможность продолжения собственного существования в перспективе неумолимо осознаваемой неизбежности его грядущего уничтожения. Толстой отважился не только посмотреть правде в глаза, но и в одиночку принять нечеловечески грозный вызов, поставивший его перед лицом логически неразрешимой и психологически невыносимой для смертного существа дилеммы: обнаружить в рамках конечного, ускользающего в небытие человеческого существования такой смысл, который не уничтожался бы предстоящим ему прекращением и таким образом придавал бы жизни в глазах людей безусловную ценность, или, оставаясь честным до конца, довериться выводам разума и примириться с тем, что смерть неизбежна, а жизнь лишена смысла, и потому у разумного человека нет абсолютно никаких оснований для того, чтобы продолжать влачить столь безысходное, печальное и наполненное страданиями существование, не впадая в недостойные его статуса безволие или самообман.

²⁰ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 460.

²¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 63.

²² Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX в. В связи с судьбами пессимизма. С. 63.

²³ Платон. Указ. соч. С. 83, 96.

²⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 403.

²⁵ Шестов Л. На Страшном суде... С. 141.

Очевидный трагизм этой дилеммы заключен в невозможности выбора между двумя равно неприемлемыми для человека и являющимися прямой угрозой нормальному состоянию его сознания решениями. Так, в первом случае задача представляется явно абсурдной для человеческого интеллекта, а во втором – для человеческой воли. И, тем не менее, Толстой берется распутать это кажущееся безнадежным дело, вполне отдавая себе отчет в том, что его исход неизбежно и напрямую определит перспективу его личного существования.

Вся экзистенциальная острота и логическая противоречивость возникшей ситуации выразилась в предельно точной толстовской формулировке главного вопроса, того, «без которого жизнь невозможна»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?»²⁶. Этот вопрос, по точному определению Н.О. Лосского, обретает для мыслителя характер предельного вопрошания «об имманентной и объективной ценности, а следовательно, и задаче бытия»²⁷. Таким образом, именно факт неизбежности смерти, порождая экзистенциальный страх переживания собственной конечности, включает в человеке механизм рационального поиска и обоснования тех целей, реализация которых может придать его существованию не девальвируемый ни при каких обстоятельствах смысл. Парадоксальность этого умозаключения состоит в том, что оно, по сути, утверждает: именно неизбежность смерти напрямую обуславливает ценность жизни, инициируя процесс определения ее смысла.

В свете этого невольно возникает желание провести параллель с известным вопросом А. Камю, выявляющим, в сущности, ту же жесткую корреляцию смысла и ценности жизни: «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить?»²⁸. В толстовском варианте этот вопрос мог бы звучать так: «Стоит ли жизнь того, чтобы за нее умереть?»... Безусловно, да, но только при условии, что эта жизнь достойная, уверенно ответил бы на этот вопрос рационалист сократовского образца. Однако Толстой вкладывал в этот вопрос несколько иной смысл, в силу чего его не вполне удовлетворяет прямолинейность логики классического интеллектуализма, ограничивающей интерпретацию смерти только пространством свободы человеческого выбора. Ведь наиболее мучительное сомнение рождает именно то обстоятельство, что обреченность на смерть есть универсальная характеристика любой жизни, которая неизбежно уравнивает всех живущих безотносительно к аксиологической качественности существования каждого конкретного индивида. Иначе говоря, человек скорее склонен примириться с самим фактом смерти, чем с ее «неразборчивостью», лишаящей его последней надежды на обретение смысла собственного существования. Тщетно разум Толстого ищет выход из этого тупика, всякий раз наталкиваясь лишь на очередное логическое подтверждение практической безнадежности своих усилий и не желая замечать, что давно совершил подмену вопроса. Вместо выяснения того, заслуживает ли жизнь того, чтобы терпеть пытку страхом смерти, он формулирует вопрос так: «Стоит ли сам разум того, чтобы за (из-за) него умереть?», ибо никто кроме него самого, на деле, не требует от человека отказаться от продолжения жизни, причем по одной лишь причине – невозможности собственными силами обнаружить и адекватно выразить смысл человеческого существования.

²⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 52–53.

²⁷ Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Указ. изд. С. 443.

²⁸ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990. С. 223.

В итоге исходная рационально обусловленная антитеза жизнеутверждения и жизнеотрицания наполняется новым содержанием и приобретает форму неотвратимого выбора между «отрицанием жизни» и «отрицанием разума». С одной стороны, Толстой вынужден был честно признать, что именно разум и только он один «исключает жизнь»²⁹, выступая в роли непосредственного источника категорического требования уничтожения жизни в виду ее рационально установленной бессмысленности. Однако, с другой стороны, выходило нечто еще более неприемлемое: сохранение возможности жизни предполагало знание ее смысла, но дабы постичь его человек «должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл», что «еще невозможнее, чем отрицание жизни»³⁰. Таким образом, выбор на деле оборачивался безвыходностью, становясь экзистенциальным и логическим тупиком, поскольку в любом случае человек неизбежно терял гораздо больше, чем надеялся приобрести взамен. Причем независимо от того, решился бы он отречься от разума ради продолжения жизни или отказаться от жизни во имя абстрактного торжества разума, одержанная им победа все равно оказывалась «пирровой», ибо в результате он неизбежно лишал себя возможности не только воспользоваться ее плодами, но даже когда-либо окончательно убедиться в правильности сделанного им выбора.

Подобные сомнения постепенно стали перевешивать в душе Толстого как логическую убедительность всех известных ему доводов в пользу целесообразности радикального разрешения сложившейся ситуации, так и соблазн простоты практического «выхода» из нее, заключающегося в том, чтобы «поскорее кончить обман и убить себя»³¹. Именно поэтому, оказавшись в отчаянном положении безысходности и пережив острый духовный кризис, чуть было не закончившийся для него реализацией заветного желания разорвать гордые узлы противоречий между «разумным сознанием», отрицавшим жизнь, и «сознанием жизни», ее утверждавшим, «поскорее кончить обман и убить себя»³², Толстой явил собой «самый... витальный тип в русской культуре»³³, да и не только в русской. Встав на защиту жизни, он с присущей его интеллекту и темпераменту мощью и методичностью начинает устранять любые препятствия, мешающие выполнить поставленную задачу, – создать универсальное духовно-практическое жизнепонимание и жизнеучение, в основе которого лежал бы наиболее экзистенциально достоверный и логически безупречный вариант «жизнедицеи».

Толстого не останавливает даже необходимость отрицания самого разума во имя утверждения жизни. «Я, мой разум – признали, – рассуждает он, – что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничего доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня... Как же этот разум отрицает жизнь...? Или, с другой стороны: ...разум есть ...плод жизни, и разум этот отрицает саму жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно»³⁴. Интуитивно почувствовав в рациональной аргументации бессмысленности жизни очевидную

²⁹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 75.

³⁰ Там же. С. 76.

³¹ Там же. С. 70.

³² Там же.

³³ Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... С. 101.

³⁴ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 71.

фальшь, Толстой, прежде всего, выражает серьезные сомнения относительно наличия у разума полномочий судить о жизни или, точнее, судить жизнь. Признать, пойдя на поводу у разума, жизнь бессмыслицей, рассуждает он, – значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т. е. перестать жить. Абсурдность этого требования представляется Толстому особенно вопиющей на фоне обнаруженной им закономерности: даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, утрачивает какую бы то ни было убедительность в виду явного нежелания подавляющего большинства рассуждающих на подобные темы практически следовать своим теоретическим выводам. Это наблюдение Толстой склонен рассматривать не только в качестве житейской максимы, которую он почерпнул в опыте веры простого народа. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они в конечном счете неоправданно отождествляют очевидную невозможность обнаружения смысла жизни средствами мышления с полным отсутствием в человеческом существовании какого-либо смысла как такового. Следовательно, любые выводы из этой ложной посылки будут заведомо несостоятельны как теоретически, так и практически.

Окончательная ясность понимания природы возникшего по вине самого разума противоречия, равно как и путей его преодоления, пришла к Толстому только тогда, когда ему удалось обнаружить, что причина рациональной неизбежности жизнеотрицания кроется не в логической ошибке рассуждения, а в его изначальной экзистенциальной несостоятельности. Это заставило Толстого откровенно признать, что роль инициатора предпринятой им проверки сыграло то, по сути, дорациональное начало, которое он назвал «сознанием жизни». Именно эта сила коренным образом изменила деструктивную по отношению к жизни направленность толстовского мышления, создав условия, необходимые для преодоления того отчаянного положения, в котором оказался Толстой по вине своего же собственного разума, незаконно присвоившего себе право санкционирования жизни. Все вышеизложенное вплотную подводит Толстого к выводу о том, что отвлеченное рациональное «жизнеотрицание» столь же утопично, как и отвлеченное рациональное «жизнеоправдание», ибо разум не может ни создать, ни уничтожить жизни, которая на поверку просто «есть». Разум же лишь оформляет или «освещает» жизнь, т. е. «показывает несомненно, что жизнь ...была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который ...открывает ему ...несомненную неконечность жизни и ее блага»³⁵.

Когда вся экзистенциальная абсурдность рационального жизнеотрицания наконец открылась Толстому, перед ним встала задача иного порядка – найти такое решение проблемы, которое позволило бы окончательно утвердить жизнь, не лишая при этом человеческий разум его исконных прав и полномочий в деле выявления и реализации ее подлинного смысла. В результате Толстой вплотную подходит к выводу о том, что «примирение» разума и жизни

³⁵ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 215; Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 510.

возможно, но достижимо оно только на пути экзистенциального оправдания разума, а не рационального утверждения жизни. «Я понял, – констатирует Толстой, – что я заблудился... не столько от того, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно... Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»³⁶. В приведенном толстовском рассуждении несложно обнаружить явные следы того, что русский мыслитель во многом предвосхищает ключевые этико-антропологические интенции философии экзистенциализма, непосредственно проистекающие из установления качественно новой онто-аксиологической иерархии «сущности» и «существования», «жизни» и ее «смысла». Если «существование предшествует сущности», то человеческая жизнь «не имеет априорного смысла», т. е. ровным счетом ничего собой не представляет до тех пор, пока люди не начинают жить «своей жизнью»³⁷. Сам Толстой выражает свое признание онтологической вторичности постигаемого разумом смысла жизни по отношению к жизни как таковой прямым указанием на то, что дабы адекватно «понять жизнь и смысл ее... надо жить... настоящей жизнью...»³⁸. Следовательно, предложенный Толстым путь утверждения жизни как экзистенциального постижения или максимально полного раскрытия ее истинного смысла предполагает, что смысл жизни должен представлять собой не абсолютно заданную и трансцендентную ей константу, а постоянно изменяющийся показатель скорости и направления жизненного движения, который может быть зафиксирован в каждой конкретной его момент.

Таким образом, Толстому удается, наконец, найти полностью устраивающий его самого и, одновременно, наиболее последовательный логически способ примирения разума с жизнью: фактически лишив человеческий разум статуса «творца» и «законодателя» жизни, мыслитель отводит ему роль наиболее надежного «навигационного» прибора, позволяющего определять и отслеживать правильность избранного жизненного курса. В целом же, путь становления толстовского жизнепонимания представляется нам не только весьма показательным, но и во многом символичным: начав свои философские опыты с настойчивых попыток осуществления последовательно рациональной критики жизни, рассматриваемой сквозь призму наличия или отсутствия в ней позитивного смысла, на выходе мыслитель демонстрирует образец не менее последовательной и глубокой экзистенциальной критики человеческого разума с точки зрения его жизненно-практического предназначения и компетенции.

В результате Толстым устанавливается, что человеческий разум не вправе претендовать не только на роль «создателя» жизни, но и на роль инструмента ее всеобъемлющего познания, поскольку жизнь безусловно шире и значительнее любой замкнутой на самое себя человеческой субъективности. Л. Шестов оказывается удивительно прозорливым, резюмируя открывшуюся Толстому истину жизни следующим образом: разум «должен смириться», ибо «в жизни есть нечто большее, чем разум»³⁹. В виду этого Толстой вынужден признать:

³⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 87.

³⁷ См.: Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323, 342.

³⁸ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 90.

³⁹ Шестов Л. На Страшном суде... С. 123.

пытаясь решать «предельные вопросы бытия и действия»⁴⁰ при помощи одного лишь разума человек демонстрирует свою крайнюю близорукость и ничем не оправданное упрямство, ибо «знание истины можно найти только жизнью»⁴¹. Однако именно разум необходим для того, чтобы дешифровать это непосредственно данное человеку в духовном опыте его экзистенции знание истины. Последнее есть не что иное, как особое «откровение» о смысле человеческой жизни, то самое «действительное откровение, которое победоносно разбило все соображения разума»⁴², настоятельно требовавшего уничтожить жизнь и стало мистическим прорывом человеческого сознания из конечного в бесконечное, из временного в вечное.

Побудительные мотивы этого вынужденного исхода толстовского мышления в область абсолютного следует искать в «мистическом ужасе перед временным, преходящим характером жизни, ужасе перед бессмысленностью всей жизни, если она ...не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному»⁴³. Но где найти его, если ни эмпирически, ни рационально оно не обнаруживается? И главное, стоит ли продолжать поиски, ясно видя и в полной мере понимая всю бесполезность своих усилий? Эти вопросы требуют от человека сознательно преодолеть тот гносеологический архетип, согласно которому тьма небытия выглядит неизбежным логическим следствием бессмысленности жизни. Вывод очевиден: толстовские рассуждения о жизни и ее смысле замыкаются в некий символический круг, где понимание подлинного смысла жизни есть, одновременно, ее необходимая предпосылка, неотъемлемое условие, способ осуществления и закономерный итог. То есть, чтобы адекватно понять и выразить смысл человеческой жизни, необходимо соотнести ее цели с тем, что превосходит пространственно-временную ограниченность физического существования, ибо в основании смысла жизни «не может не быть независимость от временности существования»⁴⁴. А потому вопрос о смысле жизни есть, согласно Толстому, прежде всего вопрос о соотношении конечного и бесконечного в ней, т. е. о том, «какой смысл имеет мое конечное существование в этом бесконечном мире?»⁴⁵.

Если смысл конечной человеческой жизни был бы ей имманентен, то этот вопрос отпал бы сам собой, разъясняет Толстой. Не замечая этого, философы, пространно рассуждающие о суетности жизни, ее бессмысленности и мучительности, впадают в явную тавтологию, поскольку только повторяют сам вопрос, ничуть не приближаясь к ответу. Именно в этом и усматривает Толстой их, да и свою собственную, основную ошибку, порожденную изначально неверным ходом рассуждений «разумного сознания». В то время, как ответ на поставленный вопрос требует «объяснения конечного бесконечным и наоборот»⁴⁶, т. е. выявления сущностного отношения одного к другому, ученые мужи занимались лишь приравниванием конечного к конечному, а бесконечного к бесконечному, проходя к и без того очевидным выводам, подсказываемым им

⁴⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 330.

⁴¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 90.

⁴² Шестов Л. На Страшном суде... С. 123.

⁴³ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого. С. 450.

⁴⁴ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 413.

⁴⁵ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 76.

⁴⁶ Там же. С. 77.

их разумом. «Поняв это, – резюмирует Толстой, – я понял, что и нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос», следовательно, необходимо признать, «что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить»⁴⁷.

Парадоксальность подобной веры обнаруживается в том, что по самой своей природе она есть априорная форма самосознания человеческого Я, конституирующего себя не в противовес разуму, а именно благодаря максимально последовательной реализации его возможностей. Другими словами, вера, согласно Толстому, утверждает себя не вопреки логике разума, а в результате предельно строгого следования ей, в силу чего вера обнимает не то, что еще не познано, а то, что в принципе непознаваемо. «Я не буду искать объяснения всего, – со всей присущей ему твердостью заявляет Толстой. – Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»⁴⁸.

Заметим, что к этому выводу Толстого отчасти подводит и признание того, что действия разума, примеряющего на себя мантию судьи и выносящего от своего имени смертный приговор жизни ввиду собственной неспособности обнаружить в ней смысл, должны быть признаны насильственными и нелегитимными как в гносеологическом, так и в аксиологическом отношении. Иначе говоря, подлинный прорыв человека к постижению истинного смысла жизни не может являться локальным актом мышления или отдельным изъявлением индивидуальной воли, ибо «для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»⁴⁹. Дабы установить первое, убежден Толстой, человеку на-сущно необходима вера как изначально целостное «сознание жизни», которое предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект и потому служит предельно надежным гарантом недопустимости самой возможности отрицания одного из них другим.

Принимая все это во внимание, веру Толстого было бы ошибочно интерпретировать не только в качестве преимущественно гносеологической, но и в качестве сугубо аксиологической или всецело этической категории. Последнее неизбежно было бы сопряжено с наличием абсолютного критерия, в соответствии с которым в рамках жизни можно было бы осуществить окончательную демаркацию области добра и зла. Толстой же, напротив, полагает, что вера конституирует саму жизнь как благо, не оставляя в ней места злу. Человеческая жизнь как зло невозможна, поскольку зло есть отсутствие смысла, неизбежно разрушающее жизнь. Причем не только в идеальном, но и в сугубо практическом отношении. Признать жизнь бессмыслицей – значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т. е. перестать жить.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 78.

⁴⁸ Там же. С. 109–110.

⁴⁹ Там же. С. 87.

Абсурдность такого требования во всей своей пугающей полноте открылась Толстому тогда, когда в своих напряженных исканиях подлинного смысла жизни он с удивлением обнаружил, что даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, теряет какую бы то ни было убедительность в виду явного нежелания подавляющего большинства людей, с демагогической легкостью или нарочитой пафосностью рассуждающих на подобные темы, на деле следовать своим теоретическим выводам.

Это наблюдение Толстой склонен рассматривать не только в качестве житейской максимы, которую он почерпнул в опыте веры простого народа. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они в конечном счете неоправданно отождествляют очевидную невозможность обнаружения смысла жизни средствами мышления с полным отсутствием в человеческом существовании какого-либо смысла как такового. Следовательно, любые выводы из этой ложной посылки заведомо будут несостоятельны как логически, так и практически, рождая опасную иллюзию неизбежности деструктивной стратегии разума в отношении жизни.

Сам Толстой преодолевает этот соблазн ложной очевидности через непосредственно индивидуальное переживание той трагической капитуляции разума перед всепроникающим страхом смерти, который и приводит в действие мощный механизм предельного вопрошания о смысле жизни. В итоге именно диалектика жизни и смерти оказывается той эвристической почвой, из которой произрастает толстовская вера, приобретающая ярко выраженную жизнеутверждающую интенцию.

Толстовская вера есть абсолютное жизнеутверждение и жизнеоправдание: она, одновременно, тождественна и жизни, и благу. Именно вера как непосредственное «сознание жизни» объединяет людей в их естественном стремлении к благу, ибо человеческая жизнь возможна и оправдана только как благо, и это ее единственно разумная форма. «Жить для каждого человека все равно, что желать и достигать блага; желать и достигать блага – все равно, что жить»⁵⁰, – резюмирует Толстой, внешне следуя традиции сократического эвдемонизма. Однако простое логическое преобразование приведенного выше суждения позволяет предположить, что тождество жизни и блага оправдано и достижимо только, если последнее выступает как этико-аксиологический эквивалент онтологической действительности и полноты самого человеческого существования как такового, т. е. дано до противоположности добра и зла и позволяет подняться над нею. Лишь при таком условии жизнь и благо метафизически соизмеримы, а их тождество, составляя подлинное содержание веры, способно конституировать аксиоматику человеческого бытия, которое возможно только как благо – благо в предельно универсальном его выражении.

Этот аксиологический детерминизм во многом предопределяет и специфику толстовской антропологии. Мыслитель склонен идентифицировать человека как изначально нравственное существо, чья сущность фиксируется в его предназначении и его конкретных делах. «Для того, чтобы человеку жить

⁵⁰ Толстой Л.Н. О жизни. С. 430.

хорошо, – рассуждает мыслитель, – ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей»⁵¹. Понимаемая таким образом вера одновременно служит основанием и границей разума, причем представляет собой такой его предел, который неизбежно устанавливается самим разумом и может быть воспринят человеком только со стороны разума.

Таким образом, несложно обнаружить, что вера в религиозно-философских построениях Толстого выступает исключительно в ее соотносительности с разумом и наоборот, что делает их подобными сиамским близнецам, разделить которых не представляется возможным, ибо в отсутствии одного из них дугой обречен на гибель. Отсюда с необходимостью следует, что разум, пытающийся упразднить веру, подобен незадачливому чудаку, который пилит сук, на котором сидит. Вера же, с беспредельной настойчивостью требующая от разума безоговорочного подчинения (вплоть до его добровольного или принудительного самоуничтожения), безусловно обречена на превращение в свод суеверных, нелепых и бессмысленных положений. В связи с этим важно подчеркнуть следующее: поскольку именно вера задает высшие пределы разуму, то последний неизбежно должен приводить человека к вере, одновременно удостоверяя ее «разумность». Иначе говоря, верить во что-либо означает для Толстого знать наверняка, что это – истина, а «кто знает истину, нужную для его блага, тот не может не верить в нее» подобно тому, как «человек, понявший, что он истинно тонет, не может не взяться за веревку спасения»⁵². Искомое же знание истины, а точнее, ясное понимание того, что это и есть истина, как раз и дается человеку исключительно его разумом.

В подобном контексте становится также очевидным и то, почему Толстого более всего интересует изначальное по отношению ко всем остальным, экзистенциально-бытийное измерение веры, а не ее теологическая аргументация, культурно-историческая феноменология или философская критика. «Я понял, – делает вывод Толстой, – что вера в самом существенном своем значении не есть только “обличение вещей невидимых” и т. д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к Богу (надо определить веру, а потом Бога, а не через Бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни; а потому человек должен верить, чтобы жить, ибо «где жизнь, там вера, с тех пор как есть человечество»⁵³. К столь тривиальному, на первый взгляд, выводу приводит Толстого весь колоссально сложный путь его духовных исканий. Жизнь, имеющая смысл, приобретает в его глазах вполне завершенные очертания – это жизнь, основанная на вере. Чем сильнее и глубже вера человека, тем прочнее основание его жизни, поскольку без веры жизнь человека лишена смысла, т. е. попросту невозможна.

Главной особенностью подобной веры является то, что ее предмет нельзя оторвать от формы или механизма ее реализации. В отличие от веры, понимаемой как безусловное доверие чему или кому-либо, и, следовательно, до-

⁵¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 32.

⁵² Толстой Л.Н.. В чем моя вера? С. 268.

⁵³ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 79.

пускающей практически ничем не ограниченную предметную вариативность, подлинной верой, согласно Толстому, может являться лишь та, которая непосредственно утверждает себя в единственно возможном предмете, т. е. категорически не допускает иного отношения к нему. В данном контексте вера есть неотъемлемое и необходимое условие жизни любого человека, ибо именно вера задает его особенное отношение к миру как исходный факт уникальной реальности его бытия.

Вместе с тем, эта вера не просто экзистенциально учреждает отдельное человеческое Я как конкретную жизнь, она неотрывна от бытия в целом и, в сущности, предметно тождественна ему. Говоря иными словами, вера есть метафизический эквивалент жизни, не допускающий трансцендирования его оснований за пределы последней, т. е. именно вера представляет собой единственно возможный и адекватный способ установления связи субъекта с объектом как факта изначальной причастности конкретного эмпирического субъекта всеобщему бытию универсума. Таким образом, посредством веры человек утверждает себя по отношению к миру в качестве подлинно существующего и активного начала, ибо, по выражению самого Толстого, «человек... без какого-либо отношения к миру так же невозможен, как человек без сердца»⁵⁴. Данный факт служит необходимой предпосылкой всякого познания, считает Толстой, в силу чего вера как «сознание жизни» и «сила жизни» всегда логически и онтологически предшествует любым рациональным суждениям о ней, тем самым удостоверяя непрерывность и достоверность как существования, так и самосознания нашего Я. Утверждение «я верю» означает у Толстого, по сути, «я существую», а именно, «верю, следовательно, существую» или «существую, поскольку верю».

Такая вера, как уже отмечалось выше, предполагает строгую и однозначную предметную определенность, обнаруживающую две тесно взаимосвязанных между собой сферы имманентно присущего ей содержания: метафизическую, в которой ее предмет выступает как истина, и аксиологическую, где последний раскрывается как благо (добро). В силу исходной скоординированности этих неотъемлемых составляющих предметной области толстовской веры ее фундаментальным принципом оказывается тождество истины и блага, позволяющее обеспечить телеологическое и критериальное единство нашего восприятия и реализации «истинной жизни» как блага, т. е. существования, удостоверяемого и санкционируемого наличием в нем универсального жизнеутверждающего смысла.

Иными словами, в интерпретации Толстого, вера представляет собой способ непосредственного постижения человеком истины, выступающей как благо (добро) в его абсолютном измерении. Тем самым, толстовская философия веры во многом продолжает и развивает духовную традицию, в рамках которой вера раскрывается как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни. Будучи непосредственно соизмеримой с высшими, предельными основаниями бытия, эта цель стимулирует пробуждение в человеке той всеподчиняющей устремленности к вере, которая пробуждает, проясняет и облекает в конкретную форму уже хранившиеся

⁵⁴ Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 120.

в его душе отрывочные и не до конца осознанные представления о наличии безусловного духовного центра его жизни, о сущности абсолютной истины и ее содержательной наполненности. Действие этой «воли к вере» Толстому в полной мере довелось испытать на собственном опыте, приобретенном им в ходе выпавших на его долю духовных испытаний. Они кардинально изменили самые основы жизнепонимания мыслителя, но даже это не смогло заставить его (подобно Сократу) «повиноваться ничему..., кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется... наилучшим»⁵⁵. Следуя в русле сократического интеллектуализма и глубоко усвоив его фундаментальное требование «мыслить правильно», Толстой услышал в нем призыв употреблять свой разум не на разрешение вопросов о том, что такое жизнь и зачем человек живет, а на максимально полное уяснение того, как следует жить, т. е. как правильно распорядиться благом жизни. Наиболее внятный и непротиворечивый по содержанию ответ на этот вопрос Толстой нашел в учении Христа.

Не случайно в своем программном сочинении «В чем моя вера?» Толстой, формулируя собственный «символ веры», напрямую связывает его с евангельской проповедью Христа и, в то же время, придает ему форму рационально детерминированного алгоритма постижения подлинного смысла конкретного человеческого существования:

Я верю в учение Христа, и вот в чем моя вера...

Я верю, что учение это дает благо всему человечеству, спасает меня от неизбежной гибели и дает мне здесь наибольшее благо. А потому я не могу не исполнять его...

Учение Христа есть благо и истина...

Я понял, в чем мое благо, *верю* в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага.

Но мало того, что я верю в то, что я должен жить так, я *верю*, что если буду жить так, и только так, то жизнь моя получит для меня единственно возможный разумный, радостный и не уничтожаемый смертью смысл⁵⁶.

Однако, несмотря на постоянно демонстрируемую Толстым склонность, с одной стороны, апеллировать к ценностно-нормативному универсализму новозаветной моральной доктрины, а с другой, – явно солидаризироваться с классическими интенциями европейского интеллектуализма, не следует поддаваться искушению упростить толстовское понимание веры, сведя его лишь к тактически вынужденному компромиссу между объективно неизбежным признанием ограниченности теоретических возможностей разума в области познания мира и постулированием неограниченности его практических полномочий в области регуляции человеческого поведения, т. е. к «моральной вере» в кантовском ее понимании. Их качественным различием является то, что если для немецкого философа, говоря его же языком, вера основывается на допущении моральных убеждений, то для русского мыслителя она сама выступает первичным основанием как нравственного закона, так и жизни во всей ее онтологической полноте и подлинной аксиологической качественности.

Таким образом, символический круг наших рассуждений замкнулся, и исходная посылка органично обнаружила себя в их заключительной фазе: «истинная жизнь» возможна только в качестве блага, вера же, в оригинально тол-

⁵⁵ Платон. Критон. С. 100.

⁵⁶ См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 329–345.

стовской ее версии, и есть единственная возможность конституирования жизни в статусе «истинной жизни», т. е. смыслообразующего и смыслореализующего существования автономных и ответственно действующих субъектов. Эта «разумная вера» открыла перед духовным взором Толстого ранее недоступное для его восприятия пространство, в рамках которого человек способен, ясно осознавая собственную онтологическую ограниченность, гносеологическую несамодостаточность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является субстанциональным носителем универсального начала, логически и аксиологически предшествующего его эмпирическому бытию и всецело подчиняющего его деятельность абсолютной моральной императивности.

Именно «разумная вера» стала фундаментом и, одновременно, способом репрезентации уникальной толстовской модели жизнеутверждения. Говоря иначе, «разумная вера» Толстого – не отвлеченно-абстрактная по отношению к жизненной стихии величина, не искусственно-мертвая моралистическая константа, чуждая конкретной полноте жизни и жестко регламентирующая ее, а насущно необходимая практическая стратегия человеческого существования, неукоснительное следование которой служит высшим гарантом целесообразности и осмысленности последнего. Эта вера явилась *особой интегративной формой духовного знания*, которое стало неизбежным следствием глубокой убежденности привыкшего последовательно мыслить человека в логической и экзистенциальной достоверности определенной совокупности возвышенных и универсальных нравственных принципов и, вместе с тем, основанием оригинальной антропоцентрической концепции смысла жизни, ориентирующей человека на абсолютные моральные ценности и безусловные нравственные правила.

Список литературы

- Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. 560 с.
- Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. 510 с.
- Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
- Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 751 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991.
- Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
- Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: РХГИ, 2000. 480 с.
- Лев Николаевич Толстой / Под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: РОСС-ПЭН, 2014. 574 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 641 с.
- Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
- Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
- Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М.: Просвещение, 1992. 528 с.
- Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. 410 с.
- Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.
- Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М.: Известия, 2003. 543 с.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс: Вильгис, 1991. 600 с.

Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.: ЛГУ, 1991. 213 с.

Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. 512 с.

Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. 1222 с.

The Problem of the meaning of Life in the Moral and Religious Philosophy of Leo Tolstoy

Maria Gel'fond

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Plekhanov Russian University of Economics in Tula. 53-b prospect Lenina, Tula 300000, Russian Federation; e-mail: mlgelfond@gmail.com

The article is devoted to the specificity of Leo Tolstoy's understanding of the meaning of human life. The problem of the meaning of life is of key importance in Tolstoy's moral and religious teaching. Tolstoy regards the question of value and purpose of human existence as not only theoretical one, but also as existential and practical. Tolstoy's failure to find the answer became the reason of deep personal crisis, which turned out the catalyst for his spiritual quest. Tolstoy's original religious and philosophical synthesis as the doctrine of '*the real enjoyment of life*' had become the direct result of this quest.

In the article the author reconstructs and analyses theoretical sources and methodological grounds of Tolstoy's philosophy of life and reveals them in terms of '*the rational faith*' concept. Pondering the concept, the author appeals to the European classical philosophical theme of correlation between truth and the good and demonstrates the tendency to their identification in Tolstoy's moral and philosophical teaching. This view allows Tolstoy to construct the epistemological, ethical and axiological grounds as necessary conditions for establishing the universal value and positive meaning of the human life. Thus Tolstoy's faith accumulates in itself '*the sense of life*' and '*the strength of life*' assuring the reliability and continuity of the human Self. The analysis of Tolstoy's concept of faith in all its complexity is independent task in the research. As a result this concept was presented as the way of direct understanding of the real essence of life and at the same time as normative and practical strategy of conscious and expedient human existence.

Keywords: Leo Tolstoy, ethics, moral, religion, philosophy, meaning of life, intellect, faith, truth, the good

References

Belyi A. *Dusha samosoznayushchaya* [The Self-conscious Soul]. Moscow: Kanon+ Publ., 1999. 560 pp. (In Russian)

Berdyayev, N. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [The Philosophy of Creative Work, Culture and Art], *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 510 pp. (In Russian)

Bulgakov, S. *Tikhie dumy* [The Still Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 509 pp. (In Russian)

Bulgakov, S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 751 pp. (In Russian)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius: Vil'tis Publ., 1991. 600 pp. (In Russian)

Frank, S. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. 736 pp. (In Russian)

Il'in, V. *Mirosozertsanie grafa L'va Nikolaevicha Tolstogo* [The Worldview of Leo Tolstoy, the Graph]. St. Petersburg.: RKhGI Publ., 2000. 480 pp. (In Russian)

Ivanov, Vyach. *Rodnoe i vselenskoe* [The Native and Universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 428 pp. (In Russian)

Lev Nikolaevich Tolstoy [Leo Tolstoy], ed. by A.A. Guseinov, T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2014. 574 pp. (In Russian)

Losev, A. *Istoriya antichnoi estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [The History of the Antique Aesthetics. Sophists. Sokrat. Platon]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1969. 641 pp. (In Russian)

Platon. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 860 pp. (In Russian)

Shestov L. *Apofeoz bespochvennosti* [The Apotheosis of the Groundlessness]. Leningrad: Leningrad St. Univ. Publ., 1991. 213 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: Rennans Publ., 1993. 512 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 1222 pp. (In Russian)

Sumerki bogov [The Twilight of the Gods]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 398 p. (In Russian)

Tolstoy, L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Isповед'. V chem moya vera?* [A Confession. What I Believe?]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1991. 410 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Put' zhizni* [Path of Life]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 527 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Filosofskii dnevnik* [Philosophical Diary]. 1901–1910. Moscow: Izvestiya Publ., 2003. 543 pp. (In Russian)

Zen'kovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii* [The Story of the Russian Philosophy], *Sobranie sochinenii* [Collected works, 2 vols.]. Leningrad: EGO Publ., 1991. (In Russian)

Е.В. Демидова

Проблема познания Другого в философии поступка М.М. Бахтина

Демидова Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент. Московская военная академия ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого. Российская Федерация, 109074, г. Москва, Китайгородский пр., д. 9; e-mail: e_demidova@list.ru

Статья посвящена проблеме познания Другого в философии поступка М.М. Бахтина. В первой части осуществляется попытка прояснить некоторые неясности и противоречия, связанные с познанием Другого в рамках нравственного поступка, встречающиеся в работах Бахтина, а именно обсуждается противоречие, возникающее между указанием Бахтина на ненужность знания о Другом в процессе совершения этического поступка и его идеями о необходимости понимания Другого, которое невозможно вне познания его. Задача познания Другого возникает только при определенном специфицированном понимании и определении нравственного поступка. Делается вывод о том, что нравственный поступок может иметь различный характер. Если он осуществляется непосредственно, практически автоматически, то никакое глубокое знание Другого нам не нужно. Если же поступок затрагивает существенные основы человека или же человек находится в сложной ситуации и поступок совершается с полной степенью осознанности, то познание Другого необходимо. Производится рассмотрение действующего Я у Бахтина по аналогии с Я, действующим в соответствии с Золотым правилом морали. Это служит прояснению того, почему Бахтин в эссе «К философии поступка» фиксирует все свое внимание на Я-для-себя, на том, как происходит осознание Я своей единственности в событии бытия, своей участности и, главное, своей ответственности за принятие ситуации, выбор поступка и само «поступление». Делается вывод о симметричности этих действий относительно фигуры Другого, на которого они направлены: и там, и там личность и индивидуальность Другого не имеют значения.

Ключевые слова: Михаил Михайлович Бахтин, философия поступка, Золотое правило нравственности, диалог, познание Другого, этика, поступок, Другой

* * *

Фигура Другого является одной из центральных в философии поступка М.М. Бахтина. Другой – тот, без которого нет Я. Другой – тот, с кем Я выстраивает диалог. Другой – тот, вокруг которого вместе с Я конституируется событие, совершается поступок. При изложении своих эстетических взглядов Бахтин подробно рассматривает, как Я воспринимает Другого. Но, вместе с тем, при обсуждении этических проблем, а именно, в философии поступка, которая

по признанию самого Бахтина является нравственной философией, встречаются неясности, имеющие принципиальный характер. Например, нужно или нет совершающему нравственный поступок что-либо знать о другом человеке, с которым он находится в некоторой ситуации, требующей нравственного отклика? Бахтин утверждает, что в рамках этического подхода для нас не важно, каков человек, а важно, как он поступил или не поступил в данной ситуации. «Поступку нужна определенность цели и средств, но не определенность носителя его»¹. Иными словами, здесь для Бахтина моральное измерение человека не столь существенно: является ли поступающий добрым или злым, щедрым или скупым, сострадательным или жестокосердным.

Вместе с тем, Бахтин уделяет много внимания познавательным процедурам в ситуации поступка: «Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события, в котором мы участники, место и функции мои и его и наше должностное взаимоотношение в событии бытия»². В этом месте Бахтин в противоположность вышеприведенному утверждению о ненужности знания Другого говорит о том, что необходимо и другого человека узнать, и себя познать, и разобраться в связывающих Я и Другого личных отношениях, а также каким-либо образом проинтерпретировать и осмыслить ситуацию, в которой они оказались. Также важным, по мнению Бахтина, является смысловое измерение поступка: своим поступком Я обязательно реализует какой-то смысл. И, исходя из этой целостной картины, только после всей этой работы Я и может определить, как оно должно поступить. В данной статье осуществляется попытка прояснить некоторые неясности и противоречия, связанные с познанием Другого в рамках нравственного поступка, встречающиеся в работах Бахтина.

* * *

Проблема познания Другого, как правило, обсуждается в рамках эпистемологии, психологии, лингвистики. Эпистемологи рассуждают о том, способны ли мы в целом понять способ видения Другим мира, структурирование мира, стремления и мотивы Другого как выразителя и носителя несовпадающих с нашими культурных смыслов. Например, Е.Н. Ищенко пишет о том, что одной из фундаментальных эпистемологических проблем социо-гуманитарного познания становится исследование границ и возможностей познания Другого в широком смысле слова³. Автор преимущественно рассматривает позицию ученого и то, как ее искажают предпонимания, установки, предубеждения и т. д.

Психологи рассматривают различные аспекты восприятия и понимания Другого. Во многих статьях присутствует выделение следующих механизмов познания Другого: идентификация как уподобление Другому – постановка себя на его место; эмпатия – сопереживание, сочувствие Другому; рефлексия –

¹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 208.

² Бахтин М.М. К философии поступка // Там же. С. 20.

³ Ищенко Е.Н. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации // Логос. 2005. № 4 (49). С. 175.

знание того, как партнер понимает Я, удвоенный процесс зеркальных отношений друг с другом; аттракция – познание Другого при позитивном отношении к нему⁴.

Лингвистику интересуют проблемы диалога, его происхождение, статус в различных культурах и языках. Ею исследуются разнообразные стратегии речевого поведения, различные диалогические тактики, взаимодействие вербальных и невербальных единиц в диалоге, проблемы понимания Другого, поиска общего с Другим языка⁵.

Для того, чтобы говорить о познании Другого в философии поступка, надо сначала определиться с тем, как Бахтин понимает, что такое нравственный поступок и какова роль и место Другого в нем. В эссе «К философии поступка» Бахтин фактически никак не специфицирует нравственный поступок. Любое ответственное действие он характеризует как поступок. Это вполне может быть прочитано как тождественность любого поступка с нравственным поступком. Отчасти подобное понимание объяснимо тем, что Бахтин выделял и рассматривал три сферы: познавательную, эстетическую и жизненную – этическую. Иными словами, то, что происходит в действительности, относилось им к этической сфере. И в этом смысле, конечно, каждое ответственное действие, слово, мысль принадлежит к действительности. В этом эссе Другой практически отсутствует, он рассматривается Бахтиным как нечто, принадлежащее противостоящему Я – не-Я, как некий раздражитель, запускающий, наряду со всем другим предметным миром, механизм долженствования, приводящий Я к поступку⁶. При таком рассмотрении поступка и понимании роли и места Другого в нем в каком-либо особом познании Другого нет смысла.

В «Авторе и герое в эстетической деятельности» Бахтин вводит некоторые уточнения, позволяющие отличить нравственный поступок от других ответственных поступков, вызываемых долженствованием, например, «поступка познания» или познавательного действия, поступка художественного видения. Пространство нравственного поступка у Бахтина задается ситуацией некоторого события, наличием Я и Другого и предстоящей перед ними ценностью, по отношению к которой Я и Другой должны каким-либо образом поступить: либо утвердить ее своим поступком, либо опровергнуть. «Этическое событие там, где люди рядом друг с другом перед лицом общей ценности или друг против друга как враги»⁷. Можно сказать, что Бахтина здесь в какой-то мере интересует коммуникативная сторона морали: соотносимость действия Я с Другим, оглядка Я на Другого при совершении поступка. Но эта коммуникация какая-то специфическая, можно даже сказать ущербная: в действии Я как-бы отсутствует прямая нацеленность на Другого – это действие перед лицом ценности. Бахтин указывает на соотносимость поступка с ценностью с оглядкой преимущественно не на Другого, а на отношение Другого к этой ценности. Все внимание мы должны сконцентрировать на том, как поступил человек в налич-

⁴ См., например: *Крысько В.Г.* Психология и педагогика. Вопросы – ответы. Структурные схемы. М., 2004. С. 218.

⁵ См.: *Логический анализ языка. Моно-, диа-, полилог в разных языках и культурах* / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 2010.

⁶ См. подробнее: *Демидова Е.В.* Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А. Гусейнова. Вып. 14. М., 2014. С. 271–289.

⁷ *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 104.

ной ситуации: утвердил ли он своим поступком некоторую ценность или же опроверг ее. Другой здесь не является целью самой по себе, а выступает просто как индивид, который должен своим поступком либо солидаризироваться с Я и ценностью, утверждаемой Я, либо встать по другую сторону от Я и этой ценности. Можно продолжить логику рассуждения Бахтина: Я как будто задает вопрос: «Ты со мной или против меня?». В такой ситуации поступающему действительно не важно знать, каков Другой, каковы его черты характера.

При таком понимании нравственного поступка остается много вопросов. Если Я находится в ситуации поступка и мотивируется лишь предстоящей ценностью, которая рождает долженствование, то Я не сможет, например, позаботиться о Другом. По отношению к Другому у Я возникают только две позиции, на которые указывает Бахтин: солидарность или противостояние. Сфера мотивации действующего Я неправомерно сужается: из нее выпадает все, имеющее отношение непосредственно к Другому как таковому, к живому Другому во всем многообразии его характеристик. Бахтин, как ни странно, при всем его пафосе признания и утверждения единственности и индивидуальности личности и совершаемого ею поступка, фактически здесь вторит Канту: Я поступает так, как поступает, не потому, что это есть отклик на нужду или потребность Другого, а потому, что так велит долг, в терминах Бахтина – долженствование.

Продолжая тему ненужности знания о Другом при совершении нравственного поступка, можно вместе с Бахтиным зайти совсем с другой стороны. Для этого обратимся к завершающей эссе «К философии поступка» мысли о том, что конкретное долженствование определяется как ценностное противопоставление Я и Другого. А смысл этого противопоставления «есть абсолютное себя-исключение»⁸. При этом Бахтин добавляет, что это смысл всей христианской морали, а также альтруистической морали. Что здесь имеется в виду?⁹ Бахтин выделяет дихотомию «данное – заданное» и соотносит ее с эстетическим и этическим: эстетика имеет дело с данным, наличным, уже свершившимся, ставшим, а этика с тем, что должно быть, с незавершенным, простертым в будущее. Я всегда воспринимает Другого как принадлежащего миру данного, т. е. определенного, завершенного, себя же Я относит к миру долженствования, т. к. Я всегда не завершено для самого себя, оно всегда простирается в будущее, размышляя, как должно или как не должно поступить. И тогда можно сделать вывод о том, что исключение себя самого, о чем пишет Бахтин, есть исключение себя самого из ценностей данного, наличного мира бытия и отнесение своей ценности целиком в план будущего, должного, предстоящего. Как только Я в какой-либо ситуации, предполагающей нравственный поступок, встречается с Другим, сразу же происходит ценностное противопоставление Я и Другого, и этот Другой становится ценностью здесь и сейчас, а ценность Я отодвигается в будущее. Иными словами, здесь нельзя говорить о ценностном равенстве Я и Другого. Для эгоиста Я более ценно, чем все Другие, а для альтруиста Другие более ценны, чем Я, для рассуждения в рамках Золотого правила Другой равноценен Я.

⁸ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 68.

⁹ Достаточно подробно эту тему обсуждает Л.А. Гоготишвили: *Гоготишвили Л.А. Примечания // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М., 1997. С. 396.*

Понимание того, что в рамках нравственного поступка Другой является приоритетной ценностью для Я, действительно выражает суть христианской и альтруистической морали. И в так понимаемом поступке поступающему Я опять нет нужды в каком-либо глубоком знании Другого. Потому что, как только Я опознало Другого, Я сразу поставило Другого на пьедестал, независимо от того, чего хочет Другой, чем он мотивируется, какой он человек и т. д. Продолжая ход рассуждений Бахтина, слово или просьба Другого выступает, как закон для Я, и здесь Я должно отреагировать или удовлетворить любую просьбу или потребность Другого. При этом у Я нет нужды узнавать, искренен ли этот человек, действительно ли у него такая ситуация, как он рассказывает, правомочна ли его просьба.

При таком ходе мысли Другой опять выступает как некая номинальная единица, автоматически, самой ситуацией поступка, возносящаяся над Я. Правда, Другой уже может заявить о своих конкретных нуждах и озвучить их. Другой не обязательно просит о помощи, но, может самым положением своим, ситуацией взывать к Я. Здесь можно уже говорить о некоторой коммуникации между Я и Другим и прямой нацеленностью действия Я на Другого.

Ситуация, в которой находятся эти двое, может быть совершенно различной в плане необходимости и глубины познания: бывает все сразу ясно, и в этом случае поступающий сразу ответит просящему. В этом случае нет нужды узнать, каков Другой как человек. Но могут быть более сложные случаи, когда Я подозревает Другого в неискренности намерений или лживости при описании своего бедственного состояния, также возможны ситуации, когда несколько ценностей вступает в конфликт и требуется более глубокое познание и понимание ситуации и Другого в ней.

Продолжая специфицировать нравственный поступок в «Авторе и герое», Бахтин пишет: «Этические действия-поступки такие, которые внешним их смыслом объемлют меня и другого единым и единственным событием бытия и направлены на действительное изменение этого события и другого в нем как момента его»¹⁰. Другой здесь присутствует явно: во-первых, он наличествует в самой ситуации события; во-вторых, Другой втянут в смысловую сторону происходящего: это не изолированное Я, само с собою ведущее беседу, а Я, тем или иным способом соотнесенное с Другим; и, в-третьих, здесь, как видно, указана цель этического поступка – изменение самого события. Но Другой не становится целью поступка. Он понимается лишь как момент события. Тем не менее в результате этического поступка со стороны Я Другой должен быть изменен. Бахтин пишет о том, что для совершения нравственного поступка Я совершенно не нужна полная рационализация того, что происходит, правая рука может не знать, что делает левая, когда левая «творит правду».

Мне представляется, что, рассуждая о том, что в области нравственного поступка Я не нужно знать, кто и каков Другой, Бахтин мыслит в логике Золотого правила. Ведь если мы находимся в рамках Золотого правила, то рассуждение о Другом на самом деле не подразумевает Другого как иного. Золотое правило говорит: относись к человеку так, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе, или не поступай так, как ты не хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе. Здесь нам ничего не нужно знать о Другом: он точно такой, как и Я,

¹⁰ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 105.

или же совсем на него не похожий. На формальный характер Золотого правила указывал Р.Г. Апресян¹¹, но на настоящий момент эта тема нуждается в дополнительном исследовании и разработке.

Возможно, не случайно Бахтин в эссе «К философии поступка» фиксирует все свое внимание на Я-для-себя, на том, как происходит осознание Я своей единственности в событии бытия, своей участности и, главное, своей ответственности за принятие ситуации, выбор поступка и само «поступление». В эссе «К философии поступка» Другой лишь слегка просвечивает за рассуждениями Бахтина о Я. Если посмотреть на Золотое правило с другой стороны, то будет очевидно, что действие в ключе Золотого правила – это действие, где стандарт поступка задает Я. Когда Бахтин пишет о том, что в рамках этического поступка нам ничего не нужно знать о Другом, он опять воспроизводит логику Золотого правила. Золотое правило задает стандарт и образец действия как раз в ситуации, когда Я может ничего не знать или знать мало о Другом. И здесь Я дается указание о том, как надо поступить – так, как Я хотело бы, чтобы поступили с ним или же в негативном варианте: как Я не хотело бы, чтобы поступили с ним. В таком способе рассуждения Я является мерилom поступка Другого. Логика здесь такова: зная себя как человека, как личность, Я может предположить по аналогии, что другой человек такой же, как Я. И ему будет хорошо в такой ситуации, в какой будет хорошо самому Я. А для этого и нужно, чтобы Я сначала познало самого себя.

Для современной психологии и для Бахтина рассмотрение Другого по аналогии с Я – это естественный шаг на пути познания и понимания Другого. Но что интересно: с точки зрения Бахтина, и «для самого поступающего сознания поступок его не нуждается в герое (т. е. в определенности личности), но лишь в управляющих и осмысливающих его целях и ценностях... Мое поступающее сознание ставит только вопросы: зачем, для чего, как, правильно или нет, нужно или не нужно, должно или не должно, добро или не добро, но никогда не ставит вопросов: кто я, что я и каков я»¹². Правда, затем, вводя отличия нравственного поступка от поступка познания и художественного видения, Бахтин отмечает, что в жизненном мире «по-видимому, часто поступок мотивируется определенностью его носителя»¹³. И эта определенность появляется тогда, когда «мой поступок управляется долженствованием, непосредственно оценивает свои предметы в категориях добра и зла, т. е. является собственно нравственным поступком, тогда мой рефлекс над ним, мой отчет о нем начинают определять и меня, захватывает мою определенность»¹⁴. Иными словами, сначала действие, совершение поступка, затем понимание и осознание качественного своеобразия своей личности. И тогда при следующем свершении поступка личность, имея уже о себе представление, выражающее ее определенность в терминах нравственности: Я – доброе, Я – щедрое, Я – милостивое и т. д., может осуществить поступок, исходя из

¹¹ Апресян Р.Г. Талион и Золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии*. 2001. № 3. С. 72–84; Апресян Р.Г. Реконцептуализация Золотого правила: два опыта Поля Рикёра // *Полю Рикёру: Человек – общество – цивилизация* / Отв. ред.: И.И. Блауберг, И.С. Вдовина. М., 2015. С. 316–337.

¹² Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 206.

¹³ Там же. С. 207.

¹⁴ Там же. С. 208.

этой определенности Я. В вышеприведенной цитате Бахтин вносит еще одно уточнение по поводу нравственного поступка: тот, который оценивает свои предметы в категориях добра и зла¹⁵.

Для более глубокого и адекватного познания и понимания себя самого становится необходимым познание Другого уже в самом себе. Это отдельная тема раздвоения Я-для-себя на Я и Другого была заявлена Бахтиным и активно воспринята и развивается современной философской мыслью. Например, И.П. Ильин пишет: «Провидческая идея Бахтина о том, что социогуманитарное познание – это познание Другого. Практически для всех постструктуралистов было важным понятие Другого в человеке, или его собственной по отношению к себе инаковости – того, не раскрытого в себе другого, присутствие которого в человеке, его бессознательном, и делает человека нетождественным самому себе»¹⁶.

Если мы сознательно вводим термин «Другой», то тогда тем самым мы говорим о том, что мы опознали Другого как иного, мы как-то отличили его от Я. Конечно, можно остановиться на пространственной нетождественности Другого и Я, о чем писали феноменологи, в частности, Э. Гуссерль¹⁷, сначала выявляя некое иное в пространстве своего сознания, а от этого переходя к конституированию Другого как не принадлежащего самому сознанию Я. Бахтин тоже многократно указывает на иное место в пространстве и времени, которое занимает Другой по отношению к Я. В архитектонике поступка каждый занимает свое собственное место, и сама архитектоника поступка возникает тогда, когда существует как минимум две человеческие единицы, которые структурируют пространство и время события.

В большинстве жизненных случаев мы все же не довольствуемся только обозначением Иного как инорасположенного. Иной, или Другой – это содержательно другой человек – с иными чувствами, эмоциями, желаниями, предпочтениями, мыслями, с отличным от нашего опытом жизни. Это другая личность, другая индивидуальность. Очень часто нам просто необходимо понять человека, с которым мы находимся в объединяющей нас ситуации. В таких условиях мы не можем довольствоваться только констатацией того, что другой человек – просто Другой. Мы должны понять то, что он намеревался сделать, как он хотел поступить, и что он в действительности сделал и как поступил. Это ставит задачу познания и понимания Другого. Другой может быть совсем не подобен Я, иметь другие жизненные принципы и желать совсем иного в одинаковой с Я ситуации. Это требует от поступающего человека умения применять в конкретной ситуации и с конкретным человеком любые общие принципы, а также разрешать конфликты между различными нормами и ценностями, которые задействованы в конкретной ситуации. Можно сказать, такое поведение требует более тонкой настройки на Другого, более тонкого понимания, постижения человека, того, как он выражает себя в словах и делах.

Здесь уместно вспомнить, что Бахтин в эссе «К философии поступка» отдельное внимание уделяет критике всеобщности норм, которая присутствует в материальной этике, и общности долженствования, которая присуща и формальной этике. Он не видит оснований для того, чтобы нормы могли быть при-

¹⁵ Довольно странным является то, что Бахтин часто рассуждает не от имени поступающего, а от имени самого поступка: поступок знает, поступок может и т. д.

¹⁶ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 78.

¹⁷ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 116–193.

менены к любому действию и в любой ситуации. Кантовский категорический императив он критикует за то, что совершенно верное понимание обязывающего характера долженствования у него вскоре заменяется его общезначностью, что опять уводит его этику от жизни и переводит в русло того же теоретизма¹⁸.

Неоднозначность понимания Бахтиным нравственного поступка позволяет высказать гипотезу о том, что в разных местах своих работ он рассуждает о различных видах действий¹⁹: непосредственное как бы автоматическое действие – его человек совершает во многих ситуациях, даже особенно не задумываясь: тогда, когда ситуация для совершения поступка предельно ясная. В этом случае нам не нужно никакого особенного познания Другого – кроме самого общего впечатления. Здесь поступающий опирается на усвоенные ранее нормы. И полностью осознанное действие, которое совершает человек, как правило, в трудной и неоднозначной ситуации или в ситуации личной, затрагивающей интимные глубины его существа. В этом случае, конечно, необходимы будут обширные знания для того, чтобы понять Другого, с которым мы оказались связаны в какой-либо конкретной ситуации. М. Оукшот также разграничивает эти две области. В области повторяющихся ситуаций и поступков достаточно лишь привычки и традиции. Действие здесь носит непосредственный характер. В этот же класс непосредственных действий попадают поступки, носящие внезапный характер, в которых обстоятельства требуют мгновенного ответа, и времени на раздумья нет²⁰. В рамках второй области важную роль играет рефлексия над нормами и правилами, а не сами поступки. Она связана с самосознанием поступающего.

Имея в виду это различие двух форм морали, можно было бы соотнести противоречивые понимания и утверждения Бахтина относительно ненужности и нужности познания Другого в рамках нравственного поступка с различными формами морали. Тогда утверждение о ненужности познания Другого можно рассматривать как вполне верное в том случае, когда поступающий находится на первом уровне морали: автоматических, непосредственных действий в типичных, традиционных ситуациях или ситуациях внезапности. А второго рода утверждения, настаивающие на познании Другого и всех составляющих ситуации поступка, включая познание Я, логично отнести к другой форме морали, требующей углубленной рефлексии в сложных, неоднозначных ситуациях, сопровождающихся полной осознанностью действий.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: в текстах Бахтина встречаются разнородные описания того, что он называет «нравственным поступком». Вероятно, это обусловлено незавершенностью произведения, целиком посвященного нравственному поступку – эссе «К философии поступка». Из представленных и проанализированных фрагментов, специфицирующих поступок именно как нравственный, можно заключить, что он описывает различные виды поступков, принадлежащих к отличающимся формам морали. Один вид поступка – это такой поступок, который не предполагает никакого

¹⁸ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 26.

¹⁹ О подобном разделении пишет А. Бадью, ссылаясь на гегелевское различие «морального» и «нравственного» в «Феноменологии Духа». См.: Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб., 2012. С. 14.

²⁰ См. об этом: Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11. М., 2011. С. 13.

глубинного познания Другого и осуществляется непосредственно, в знакомой, традиционной или привычной ситуации. Здесь действие осуществляется аналогично действию в духе Золотого правила. Другой вид поступка – тот, который требует познавательных усилий от Я: это принятие личной ответственности, базирующейся на осознанном выборе и решении, опирающихся на всестороннюю информированность поступающего. В этом случае Я, безусловно, должно в наибольшей доступной ему степени узнать Другого, его мотивы и стремления, которые он хотел реализовать в данном взаимодействии.

При рассмотрении механизмов познания Другого Бахтин обращался преимущественно к идентификации с Другим и эмпатии. Чтобы познать Другого по аналогии с самим собой, необходимо, чтобы Я сначала познало самое себя: занялось самопознанием. Таким образом у Бахтина закручивается спираль познания, состоящая из актов взаимного познания Я и Другого. В этой спирали присутствует постоянная связанность Я и Другого, невозможность познания одного без другого. Я не может узнать себя без сообщения Другого о том, каково Я, а также узнать о том, чего хочет Другой. С другой стороны, Я познает Другого по аналогии с самим собой, достраивая Вселенную для Другого. Остается вопросом, где же начало этого процесса. Ответ можно получить, если обратиться к известнейшей мысли Бахтина о том, что все находится на границах, на пороге своего и чужого сознания, и жизнь есть общение. «Быть – значит быть для другого и через него для себя. У человека нет суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого»²¹. Поскольку человек не есть, не существует сам по себе полностью изолированно от других людей, а всегда в связке с кем-либо, во взаимодействии и общении, постольку и выстраивается сразу взаимное познание друг друга.

Список литературы

Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии*. 2001. № 3. С. 72–84.

Апресян Р.Г. Реконцептуализация Золотого правила: два опыта Поля Рикёра // *Поль Рикёр: Человек – общество – цивилизация / Отв. ред.: И.И. Блауберг, И.С. Вдовина*, М.: Канон+, 2015. С. 316–337.

Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // *Этическая мысль*. Вып. 11. М., 2011. С. 5–29.

Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2012. 126 с.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Яз. славян. культуры, 2003. С. 7–68.

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Яз. славян. культуры, 2003. С. 69–264.

Бахтин М.М. 1961 год. Заметки // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М.: Яз. славян. культуры, 1997. С. 329–363.

Гогтишвили Л.А. Примечания к «К философии поступка» // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М.: Яз. славян. культуры, 1997. С. 379–680.

Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Акад. проект, 2010. 229 с.

Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина // *Этическая мысль*. Вып. 14. М., 2014. С. 271–289.

²¹ *Бахтин М.М.* Заметки 1961 год // *Бахтин М.М.* Собр. соч. в 7 т. Т. 5. М., 1997. С. 344.

Ищенко Е.Н. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные приложения // *Логос*. 2005. № 4 (49). С. 172–188.

Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 253 с.

Крысько В.Г. Психология и педагогика. Вопросы – ответы. Структурные схемы. М.: ЮНИТИ, 2004. 367 с.

Логический анализ языка. Моно-, диа-, полилог в разных языках и культурах / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2010. 472 с.

Cognition of the Other in M.M. Bakhtin's Philosophy of the Act

Elena Demidova

PhD in Philosophy, Associate professor. The Peter the Great Military Academy of Strategic Missile Forces. 95 Kitaygorodsky proyezd, Moscow 109074, Russian Federation; e-mail: e_demidova@list.ru

The article is devoted to the problem of cognition of the Other in the M.M. Bakhtin's philosophy of the act. In the first part the author examines some tensions and contradictions within Bakhtin's views concerning the problem. On the one hand, he negates the need for knowledge of the Other in the process of committing an ethical act, on the other, considers that the understanding of the Other is impossible without cognition. The moral action takes different forms. In the case of direct, spontaneous act, no deep knowledge of the Other is necessary. But if the act is deliberate and affects the essential foundations of the human being, than cognition of the Other is of great importance. The author considers the acting I in Bakhtin's philosophy by analogy with the I, acting in accordance with the Golden rule of morality and demonstrates the symmetry of these perspectives in relation to the Other. It helps to understand why Bakhtin in the essay *Toward the Philosophy of the Act* concentrates on the I-for-myself, through which the human being is aware of his/her uniqueness in the participation in Being and responsibility for the act. In both cases personality and individuality of the Other does not matter.

Keywords: Mikhail Bakhtin, philosophy of the act, Golden Rule, dialogue, cognition of the Other, ethics, act, the Other

References

Apressyan, R. "Zolotoe pravilo i Talion: kriticheskii analiz sopryazhennykh kontekstov" [The Golden Rule and Talion: a critical analysis of the conjugate contexts], *Voprosy filosofii*, 2001, no. 3, pp. 72–84. (In Russian)

Apressyan, R. "Rekontseptualizatsiya Zolotogo pravila: dva opyta Polya Rikera" [Reconceptualization of the Golden Rule: Two experiments Paul Ricoeur], *Mudrost' filosofii: tvorcheskii put' Polya Rikera* [Wisdom of philosophy: career Paul Ricoeur], ed. by I. Blauberg, G. Vdovina. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 70–93. (In Russian)

Apressyan, R. "Kommunikativnyi istochnik moral'nogo dolzhenstvovaniya" [Communicative Source of Moral Imperativity], *Eticheskaya mysl'* [Ethical thought], 2011, no. 11, pp. 5–29. (In Russian)

Badiou, A. *Etika: ocherk o soznanii zla* [Ethics: An Essay on the Understanding of Evil]. St. Petersburg: Machina Publ., 2012. 126 pp. (In Russian)

Bakhtin, M. *K filosofii postupka* [Toward a Philosophy of the Act], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 7 vols], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)

Bakhtin, M. “Avtor i geroi v esteticheskoi deyatel'nosti” [Author and Hero in Aesthetic Activity] in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 7 vols], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 69–264. (In Russian)

Bakhtin, M. “1961god. Zametki” [1961. Notes], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 7 vols], vol. 5. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 1997, pp. 329–363. (In Russian)

Gogotishvili, L. “Primechaniya k ‘K filosofii postupka’” [Notes to “Toward a Philosophy of the Act”], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 7 vols], vol. 5. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 1997, pp. 379–680. (In Russian)

Husserl, E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 229 pp. (In Russian)

Demidova, E. “Otsutstvie Drugogo v filosofii postupka Bakhtina” [The Absence of the Other in the Bakhtin's Philosophy of the Act], *Eticheskaya mysl'* [Ethical thought], 2014, no. 14, pp. 271–289. (In Russian)

Ishchenko, E. “Poznanie Drugogo – epistemologicheskie problemy i sotsiokul'turnye aplikatsii” [Knowledge of Other – the epistemological problems and socio-cultural applications], *Logos*, 2005, no. 4 (49), pp. 172–188. (In Russian)

Il'in, I. *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Deconstruction. Postmodernism]. Moscow: Intrada Publ., 1996. 253 pp. (In Russian)

Krys'ko, V. *Psikhologiya i pedagogika. Voprosy – otvety. Strukturnye skhemy* [Psychology and Pedagogy. Questions – Answers. Block diagrams]. Moscow: YuNITI Publ, 2004. 367 pp. (In Russian)

Logicheskii analiz yazyka. Mono-, dia-, polilog v raznykh yazykakh i kul'turakh [Logical analysis of language. Mono-, dia-, polylogue in different languages and cultures], ed. by N. Arutyunova. Moscow: Indrik Publ., 2010. 472 pp. (In Russian)

О ПРАВЕ ЛГАТЬ. ПРОДОЛЖЕНИЕ ДИСКУССИИ

В 2007–2008 гг. в Секторе этики Института философии РАН прошла дискуссия по вопросу о допустимости лжи в чрезвычайной ситуации выбора между правдивостью по отношению к убийце и обязанностью защиты от убийцы друга, которому был оказан приют. Эта ситуация обсуждается Иммануилом Кантом в эссе «О праве лгать из человеколюбия». Материалы дискуссии на разных стадиях ее развития публиковались в журналах «Человек» (2008. № 3–4), «Логос» (2008, 5) и в книге «О праве лгать» (под ред. Р.Г. Апресяна, М.: РОССПЭН, 2011). Прошедшая дискуссия получила отклик в печати¹, в ее продолжение было опубликовано несколько статей². В продолжение дискуссии редакция публикует полемические статьи К.Е. Троицкого, Б.С. Шалютина, М.М. Рогожи, Г.Н. Мехеда.

К.Е. Троицкий

Запрет на ложь как условие вечного мира

Троицкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: Konztant@inbox.ru

Дискуссия, которая развернулась в книге «О праве лгать» представляет большой интерес. Небольшое эссе Канта стало лакмусовой бумажкой для обозначения на первый взгляд кардинально различающихся позиций, которые оспаривают друг у друга право

¹ См.: *Мотрошилова Н.В.* Рецепция кантовской философии права в России второй половины XIX и XX вв. и «Метафизика нравов» Канта // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 5. Ч. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2014. С. 953–969.

² См.: *Поддьяков А.Н.* Ложь злоумышленнику о местонахождении жертвы и полемика о нравственном принципе правдивости // *Психологические исследования (Электронный журнал)*. 2010. № 1 (9). URL: <http://www.psystudy.ru/index.php/num/2010n1-9/273-poddiakov9.html> (дата обращения: 08.03.2015); *Поддьяков А.Н.* Допустимо ли солгать злоумышленнику, чтобы помешать преступлению: анализ исторической полемики // *Культурно-историческая психология*. 2011. № 1. С. 28–41; *Хафизова Н.А.* Между долгом не лгать и долгом человеколюбия // *Человек*. 2011. № 3. С. 98–110; *Максимов Л.В.* «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи // *Этическая мысль*. 2011. Вып. 11. С. 30–52; *Гуревич П.С.* Лгать или не лгать – вот в чем вопрос // *Филология: научные исследования*. 2012. № 3. С. 38–56; *Борисова И.В.* Коротко о книгах // *Вопр. Философии*. 2012. № 12. С. 188; *Гаджикурбанова П.А.* Обязанность правдивости в этике И. Канта // *Постигая добро: сб. ст. / Отв. ред., сост. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев*. М., 2013. С. 222–234.

на звание этической позиции. В течение своей жизни Кант наблюдал немало ученых диспутов и предлагал свой критический подход в качестве платформы для решения конфликтов и установления мира. Но он не предполагал, что причиной одной из самых ожесточенных полемик в этике может стать его собственное небольшое эссе. В первом разделе статьи представлена попытка продемонстрировать две пары оппозиций, которые просматриваются при обсуждении эссе Канта. Они состоят из двух формальных и двух содержательных подходов. Во втором разделе исследуется место понятий насилия и лжи в работах Канта, а также их связь и отличие запретов на их применение. Наконец, в третьем разделе запрет на ложь рассматривается как важное и необходимое условие для установления «вечного мира».

Ключевые слова: Иммануил Кант, вечный мир, ложь, право, этика

Два формальных и содержательных подхода

1. Существуют весомые основания полагать, что эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» было не о морали, а о праве. В таком случае одной из первых задач становится определение места права в построениях Канта и, особенно, в его моральной философии. Только затем, если согласиться, что речь о праве напрямую касается темы морали, можно начинать обозначение этических позиций. Но этот шаг спорен. Ряд исследователей его мысли сомневаются в *правомерности* подобного перевода в плоскость преимущественно моральной философии. Можно начать с того, что Кант *нигде* в статье не использует слово «мораль» с его производными, хотя именно понимание морального и делает полемику в исследовательской литературе столь напряженной. Более того, термин «нравственное» (*sittlich*) Кант упоминает лишь единожды при цитировании оспариваемого им утверждения Констанана, а слово «этика» есть только в сноске, где Кант как раз говорит: «...ибо это относится уже к этике, а здесь речь идет о правовом долге»³. Слово же право (*Recht*) с его производными⁴ встречается в оригинальном немецком тексте небольшого эссе *сорок раз*⁵.

Непосредственно вопрос об отношении морали и права в наследии Канта уводит в отдельное и обширное поле исследований, где мнения ученых заметно различаются. Если коснуться только нескольких позиций с перспективой именно на рассматриваемое эссе, то, например, Роберт Бентон выделяет единый корень у морали и права при их последующем разделении, но при этом подчеркивает, что речь идет *именно* о праве, а не о морали⁶. Аллен Вуд, наоборот, считает, что право обосновывается на независимом от морали принципе, поэтому сравнение случаев лжи из «Основ метафизики нравственности» и разбираемого эссе неверно⁷. Он же подчеркивает разницу между следующими

³ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч. Юбилейное изд.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 257 (сноска).

⁴ Самое популярное среди них – «Unrecht».

⁵ В книге «О праве лгать», напротив, в каждой статье термины «мораль», «этика», «нравственность» – это центральные слова, которые обнаруживают себя почти на каждой странице и порой по много раз.

⁶ См.: Benton R.J. Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant // Journal of the History of Ideas. 1982. Vol. 43. No. 1. P. 135–144.

⁷ Wood A.W. Kant and the Right to Lie // Eidos. 2011. No. 15. P. 98.

формами лжи: ложь как идея права, ложь как фальсификация и ложь по необходимости. В целом ученый утверждает принципиальное значение разведения морального и правового порядков, сведение которых лишь порождает мнение, что «позиция Канта» в этом эссе является «частью ригористического сумасшествия (craziness)»⁸. Джеймс Мэхон идет еще дальше он выделяет в работах Канта три способа не выражать правду: 1) утаивание (dissimulation), сокрытие (concealment), умалчивание (reticence); 2) обман; 3) ложь⁹. Категорический запрет касается лишь лжи. Далее исследователь выделяет и три вида лжи (в этическом и юридическом смысле, а также при рассмотрении с позиции права). Юридическая ложь охватывает ложь по отношению к другому со следующим отсюда для него вредом, правовая ложь – в направлении всего человечества, этическая – в отношении к самому себе. Последний вид включает в себя два остальных, но каждый из них имеет свои ограничения и свой угол рассмотрения, поэтому к каждому из них относятся и «три соответствующих долга не лгать»¹⁰. Сходную позицию с Вудом занимает Хельга Варден, которая пишет, что «упоминание Кантом этики и добродетели служит тому, что он *не* касается этих предметов, но занимается только правом или справедливостью»¹¹. В чем, вероятно, согласны все исследователи, так это в том, что ложь в эссе имеет отношение к нарушению долга правдивости ко всему человечеству, что напрямую соотносится с политикой и разным пониманием Кантом и Констаном идеи права и государства. Следовательно, если в эссе и рассматривается моральная проблема, то она в первую очередь относится к области того, что сегодня относится к области рассмотрения политической этики.

2. Если сделать могущее показаться иным исследователям вольным допущением, т. е. перешагнуть через дискуссионный момент и рассматривать эссе Канта именно в перспективе преимущественно моральной, а не правовой проблемы, то, на первый взгляд, оценки позиции философа диаметрально *противоположны*. Можно условно выделить, что некоторые и делают в сборнике «О праве лгать»¹², два *содержательно* оппозиционных по отношению друг к другу подхода, обусловленных самой постановкой вопроса Канта, которая как будто подразумевает четкий ответ «да» или «нет» на вопрос: следует ли домохозяйину солгать на вопрос преступника? Две позиции можно обозначить по-разному, но может показаться, что несогласованность между ними касается не только данного случая, но и разницы в понимании ключевых этических категорий: от вопроса о том, что такое ложь до понимания сути и назначения этики, вплоть до сущности самой морали. Но как философы в области этики могут общаться друг с другом, если они (порой даже по собственному призна-

⁸ Wood A.W. Kant and the Right to Lie. P. 104.

⁹ Mahon J.E. The Truth about Kant on Lies // The Philosophy of Deception / Ed. by Clancy Martin. N.Y., 2009. P. 204.

¹⁰ Ibid. P. 202.

¹¹ Varden H. Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis // Journal of Social Philosophy. Winter 2010. Vol. 41. No. 4. P. 406.

¹² См., например, выводимое А.Г. Гаджикурбановым столкновение «концепции абсолютной морали и проекта прагматической (ситуационной, казусной) этики»: Гаджикурбанов А.Г. Кант о метафизически-религиозных началах нравственности // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М., 2011. С. 247.

нию) утверждают, что говорят о совершенно разных вещах? О чем собственно в такой ситуации возможна дискуссия? Есть основания утверждать, что противоположные точки зрения не являются радикально и абсолютно противоположными. Это поможет продемонстрировать тот факт, что при обсуждении ситуации из эссе Канта на самом деле *никто* при ответе на поставленный вопрос *ясно* и *однозначно* не повторил, что если бы в его дом постучался преступник, а в нем скрывался его/ее друг, с которым этот преступник намеревался бы сделать что-то плохое, то он (она) признали, что его друг здесь. А главное – *никто* не сказал, что произнести правду в данной ситуации и есть поступить по-настоящему и единственно *нравственно*. Ответы, разумеется, кардинально отличаются: кто-то говорит, что он бы с чистой совестью обманул, кто-то уходит от прямого ответа, утверждая лишь, что права на ложь не может быть по определению, часть же из тех, кто поддерживает абсолютное требование признают, что либо не знают, как бы поступили (А.А. Гусейнов¹³), либо откровенно говорят, что, вероятно, солгали бы (Н.М. Сидорова¹⁴, Т.А. Кузьмина¹⁵), но с угрызениями совести или чувством стыда. Получается, что основная дискуссия, скорее, не о «да» или «нет» в данной ситуации, а о том, можно ли выводить некий оправдательный принцип, который бы помещался в области морали или данная ложь находилась бы вне пространства морали, где ответ предопределять с этических позиций не следует.

Представленную Кантом схему «преступник–домохозяин–друг» невозможно рассматривать как обычную, она – экстремальная, конфликтная. Тамара Шапиро называет ее «marginal case», в которой безусловные запреты деонтологической этики сталкиваются с проблемой давления обстоятельств¹⁶. Безусловно, реакция *неприятия*, негодования на преступника у всех авторов – одна. Чем это обуславливается? Верный ответ, как кажется, состоит в том, что все авторы выступают как *принципиальные* противники *насилия*. Если бы не было проблемы вероятного применения насилия по отношению к другу, то была ли бы вообще проблема в этом эссе? Разве кто-то сказал бы, что домохозяин *имеет право* солгать жене загулявшего друга, которая хочет отвести его обратно в семью? Все участники дискуссии согласны, что насилие (по крайней мере инициативное) – зло, различно же их отношение к позиции Канта. У философа в отличие от участников дискуссии невозможно увидеть *никакого* возмущения или неприятия нависшего над *другом* насилия. Он в принципе, как это неоднократно подчеркивается при обсуждениях, как будто не замечает друга, т. е. как человека, с которым его что-то связывает. Этот вопрос даже не обсуждается. Мыслитель как бы говорит: здесь, конечно, возможно насилие, но, может быть, другу удастся его избежать, однако в принципе и в целом – вопрос не об этом. Более того, Кант последователен, он дал бы тот же ответ, если бы речь шла о его собственной жизни, а не друга, т. к. второй вопрос эссе звучит: «Должен ли человек в высказывании, к которому его несправедливо принуждают, сказать

¹³ Гусейнов пишет: «Я не знаю, как я повел бы себя в кантовской ситуации». Гусейнов А.А. Что говорил Кант или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать. С. 119.

¹⁴ Сидорова Н.М. Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить? // О праве лгать. С. 187–195.

¹⁵ Кузьмина Т.А. Нельзя потому что нельзя // О праве лгать. С. 365–381.

¹⁶ См.: Shapiro T. Kantian Rigorism and Mitigating Circumstances // Ethics. 2006. Vol. 117. No. 1. P. 32–57.

неправду, с тем чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?»¹⁷. Ответ философа известен, т. е., если бы ситуация включала только злоумышленника и домохозяина, то ответ должен был бы таким же правдивым, даже если бы его последствия угрожали жизни последнего. Поэтому упреки в эгоизме здесь так же уместны, как в случае с христианскими мучениками.

Для Канта ложь более *деструктивна*, чем насилие. Это может быть объяснено только через разницу между двумя запретами, это же делает понятным сложности в данной ситуации для защитников его позиции. Для большинства сторонников абсолютного запрета на ложь – запрет на насилие является равно абсолютным. Для критиков позиции Канта инициативное насилие принципиально большее зло, чем реактивная и даже проактивная ложь, к которой прибегают с целью предотвращения насилия. Поэтому они допускают возможность формулировки «оправданности лжи из человеколюбия»¹⁸, но стоит только вместо лжи в ней поставить, например, убийство или пытку, то позиция моментально раскрывается: есть некая иерархия зол, среди которой убийство или насилие есть большее зло, чем ложь¹⁹. Из этого следует важнейшая ключевая роль проблемы насилия в рассматриваемом вопросе и ее связь с ложью, при этом не только в том смысле, что запрет на ложь можно сравнить с позицией мыслителя по применению силы, как это делает А.В. Прокофьев²⁰, но и как существенный, проблемный фон именно данного эссе. Позиция Канта останется непонятной, если не брать во внимания первый интерпретационный подход, согласно которому в данном эссе предполагается не только и не столько межличностный уровень, сколько правовой и даже политический вопрос. Речь идет о том, что философ через абсолютный, важный сам по себе запрет на ложь, вероятно, предлагает единственный реальный, на его взгляд, путь для нивелировки насилия, для движения «к вечному миру» на уровне права и политики. При таком подходе, конечно, мысль Канта касается этических вопросов и делает оправданным рассмотрение его взглядов с этической точки зрения.

Ложь и насилие

Итак, для Канта запреты на ложь и насилие не являются равнозначными. Более того, различны их происхождение, моральный статус и характер запрета. Не факт, что запрет на насилие (в широком смысле) для мыслителя в принципе существовал в том же смысле, что и у сторонников философии ненасилия. Тем не менее можно заметить глубокую связь, которая возможно не осознавалась в полной мере самим мыслителем. Насилие, согласно Канту, свойственно естественному человеку. В «Метафизике нравов» он пишет даже о «максиме насилия» свойственное этому состоянию²¹, философ далеко не готов согласиться со

¹⁷ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 257.

¹⁸ См.: Артемьева О.В. Об оправданности лжи из человеколюбия // О праве лгать. С. 42–62.

¹⁹ Безусловно, не в абсолютном значении, т. к. большое значение здесь имеет еще то, что за ложь и что за убийство.

²⁰ См.: Прокофьев А.В. Кант, обман, применение силы... // О праве лгать. С. 63–95.

²¹ Кант пишет: «Мы познаем максимум насилия и злобу людей, толкающую их на взаимную вражду, до того как появляется какое-нибудь внешнее имеющее власть законодательство». Кант И. Метафизика нравов // Указ. изд. Т. 6. М., 1994. С. 343.

всем содержанием, которое встречается у Томаса Гоббса, но отсутствие всякой гарантии от произвольного насилия в естественном состоянии кажется ему несомненным. Запрет на насилие не встречает и малой доли того внимания в моральной философии Канта, какое наблюдается в отношении запрета на ложь. Главное, что отказ от лжи требуется немедленно, сейчас же, *абсолютно*. Это требование морального закона – универсальное, вечное и беспрекословное. *Полный* же отказ от насилия – это задача для будущего *исполнения*, а может, вообще философам «снится сладкий сон?»²². В случае насилия речь идет о цели исторической, временной и обусловленной²³. Это различие между запретом на ложь и насилие может быть объяснено тем, что, согласно Канту, ложь – проявление свободы воли человека, тогда как насилие – наследие его живущей по природе сути, а следовательно, своими корнями они восходят к двум разным сферам (свободы и необходимости).

В «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», где Кант как раз описывает несвободное, подчиненное законам природы развитие человека, задается перспектива, согласно которой на доправовой стадии развития человечества насилие играло даже позитивную роль (с помощью провидения истории), постепенно подводя человека к разумному состоянию. На каком-то этапе люди начинают понимать необходимость договорных отношений с целью ограничения насилия. Но насилие не изживается полностью и в правовом состоянии, оно, конечно, *легализуется*, становится принуждением, наказанием, насилием на войне, т. е. предстает ограниченным, но тем самым и *включенным* в правовую систему. *Категорический* запрет на любое насилие у Канта отсутствует, что подробно проанализировал Прокофьев в своей статье. Разумеется, для человека в разумном состоянии даже трансформированное насилие является нежелательным, а целью становится стремление «к вечному миру», но как природа не может быть названа однозначно греховной, так, вероятно, и какие-то рудименты насилия на пути к «всемирному гражданскому обществу» не являются, согласно Канту, чем-то однозначно недопустимым. Как это известно, он не только допускал оборонительные войны, но вполне поддерживал казни преступников. Конечно, все это должно быть регламентировано и отграничено от злоупотреблений, но, например, в случае наказания смертью провинившегося, а также, как будет продемонстрировано ниже, участие в оборонительной войне для Канта это не только допустимо, но и соответствует категорическому императиву, а следовательно, является *нравственным долгом*. Более того, в работе «Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии», написанном за год до рассматриваемого эссе, Кант говорить о *долге* полиции следить, чтобы только профессионалы советовали, «*какую философию* следует изучать»²⁴. То есть взывает от имени философии к принуждающему аппарату государства. В самом начале правового состояния, о чем Кант говорит уже в работе «К вечному миру», лежит насилие. Философ

²² Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. Юбилей. изд.: в 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 6.

²³ А. Армстронг следующим образом описывает это: «Вечный мир является стандартом или целью, приближаемая посредством постепенного, возможно, бесконечного процесса. В этом отношении это выглядит как другие идеи или задачи практического разума» (*Armstrong A. C. Kant's Philosophy of Peace and War // The Journal of Philosophy. Vol. 28. No. 8. 1931. P. 200*).

²⁴ Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Указ. изд. Т. 8. С. 248.

пишет, что «нельзя рассчитывать на иное начало правового состояния, кроме *принуждения*; именно на нем основывается затем публичное право»²⁵. Важно, что на месте «принуждения» в оригинальном немецком тексте стоит «Gewalt», которое можно, и, возможно, нужно было перевести как «насилие». Итак, для Канта именно отказ от лжи ведет постепенно к отказу от насилия в правовом состоянии, но первоначальное заключение договоров на данном этапе истории предполагает, а в какой-то мере и поддерживается посредством применения принуждающей и наказывающей силы.

В отношении лжи у Канта действует другой подход. Действительно, для оценки таких проявлений насилия, как публичная казнь или война, для него важны *ситуация*, обстоятельства, диалектика, история, где насилие переопределяется в зависимости от последствий и цели, становясь принуждением или обороной. Здесь отчасти может быть отмечена «логика» переименования И.А. Ильина, но она не действует у Канта для запрета в отношении лжи²⁶. Ложь появляется при вхождении человечества в правовую, разумную стадию и возможна лишь в условиях некоего договора и соглашения, которые она и разрушает. Запрет на ложь является основой всех договорных отношений и обязательств, в том числе и отказа от произвольного применения силы²⁷ как первого, наиболее резкого проявления насилия, от которого следует отказаться. Получается, что насилие через «провидение» природы ведет человека к разумному состоянию, которое поддерживается в дальнейшем уже не природой, а правом. Ложь же выбрасывает человека из этого состояния, разрушает договорную и правовую основу, ведет обратно в мир насилия. Это противоречит и природе, и разуму. Другими словами, в этой позиции насилие, война, конфликт неотъемлемо присущи естественному состоянию человека, тогда как ложь – это внеприродное, неестественное, а следовательно, *абсолютно* immoralное действие, которое мало того, что само по себе зло, еще и препятствует устранению «естественного зла» – насилия. Ложь связана с разумом и договорами, но только отрицательно – через их разрушение. Кроме того, ложь и насилие направлены на разные стороны человека. Ложь искажает, пытается использовать как средство, а не как цель то, что только и способно сделать человека нравственной личностью, то есть – его разум. Насилие же, если не чрезмерно увеличивать содержание этого понятия, направлено на физическое естество человека. Этот момент отмечает Корсгаард, когда описывает, что лжец стремится использовать разум другого как «машину», «физическое принуждение использует чью-то личность как инструмент, а обман (lying) использует чей-то разум как инструмент»²⁸.

²⁵ Кант И. К вечному миру. С. 38–39.

²⁶ См., например, вторую статью Р.Г. Апресяна. С. 205, об этом же пишет Mahon J. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie // British Journal for the History of Philosophy. 2006. Vol. 14(4). P. 654.

²⁷ Кант пишет: «Из частного права в естественном состоянии вытекает постулат публичного права: ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния в состояние правовое, т. е. в состояние распределяющей справедливости. – Основание для этого можно аналитически вывести из понятия *права* во внешних взаимоотношениях в противоположность *насилию* (violencia)» (Кант И. Метафизика нравов. С. 339).

²⁸ Korsgaard C. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // Philosophy & Public Affairs. 1986. Vol. 15. No. 4. P. 334.

Отличие от схемы двух запретов Кант подчеркивает через утверждение и особое выделение правдивости как позитивной обязанности и *центральной* добродетели. Об этом можно судить уже по ранней версии его лекций об этике (1762–1764), записанных И.Г. Гердером, которые свидетельствуют о *категорическом* неприятии лжи Кантом в докритический период. Уже здесь Кант различает два основания для правдивости: как обязанности по отношению к другим, так и к себе. Философ пишет: «*Ценность любви правды* – это фундамент (basis) всех добродетелей»²⁹, в то время как «человеческая неправдивость раскрылась бы как *бесчестье*»³⁰. Если правдивость «фундамент всех добродетелей», что же тогда ложь, если не подрыв, разрушение фундамента всех добродетелей? Поэтому ложь – это бесчестье, это отвращение к самому себе, это саморазрушение. Данную мысль Кант раскрывает в лекциях о педагогике, где в разделе «Долг по отношению к себе» есть замечание: «Ребенок, солгав, может и на самом деле унизить свое человеческое достоинство, так как он уже в состоянии думать и сообщать свои мысли другим. Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это – средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе»³¹. С этим связан и *категорический* запрет на ложь при воспитании детей: «Позволительна ли ложь при необходимости? Нет! Нельзя представить себе решительно ни одного случая, в котором ложь заслуживала бы извинения, особенно перед детьми»³². Правдивость же становится одной из трех основных черт характера, которые требуется воспитывать в ребенке: «*Правдивость* – вторая главная черта характера, которую следует вырабатывать у детей. Она составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера»³³. Последнее замечание тем более понятно, если связать его с тем, что лжец лишается уважения, т. е. того чувства, которое обозначает присутствие и действие человека согласно моральному закону. Человек делается хуже вещи, т. к. вещь хотя бы не выбирает быть ей вещью или нет.

Итак, ложь выступает как разрушительница договоров и «самоубийство разума», из которого следует «уничтожение» человеческого достоинства³⁴, потеря характера, отказ от нравственного начала в себе. Есть все основания утверждать, что запрет на ложь, согласно Канту, в силу всего вышесказанного (особенно дискуссии о том, что в эссе речь идет о правовом запрете) носил более широкий характер, чем только моральный запрет. Это не просто этическое требование, это требование антропологическое, это условие для человека как разумного существа, чтобы иметь возможность им остаться. Здесь у Канта различимы и религиозные коннотации вплоть до того, что за этими словами можно расслышать известное: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26). Кант видел огромный потенциал негативной, разрушительной силы для установления любого закона. Для него ложь выступает как *основа насилия*, можно даже сказать, что

²⁹ Цит. по: Mahon J. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie. P. 656.

³⁰ Ibid.

³¹ Кант И. О педагогике // Указ. изд. Т. 8. С. 451.

³² Там же. С. 452.

³³ Там же. С. 445.

³⁴ В «Метафизике нравов» Кант так и пишет: «Ложь есть унижение и как бы уничтожение человеческого достоинства в себе» (Кант И. Метафизика нравов. С. 472).

как *насилие по существу*. Получается, что ложь хуже того, что обычно понимается под насилием. Этот момент отмечает Корсгаард: «Кант думает, что ложь сама по себе хуже принуждения, поскольку непосредственным образом разрушает автономию»³⁵. Здесь возникает парадоксальный для современной мысли вывод, что, согласно Канту, «если вы можете применить к убийце принуждение (соегсiон), то это лучший вариант, чем ложь»³⁶. Представляется, что это можно понимать и так, что ложь помимо автономии *насилует* разум и долг, вторгается и разрушает ноуменальный мир свободы, тогда как насилие действует в области физической природы, в царстве необходимости, где, на самом деле, оно действовало и раньше.

Данная позиция Канта неприемлема ни для условных «абсолютистов», поскольку допускает и даже «инструментализирует» насилие, ни для их оппонентов, т. к. ставит в иерархии «меньшего зла» насилие, а не ложь. Тем более, никто из авторов сборника «О праве лгать» не задается вопросом: а что нужно или не нужно, согласно Канту, делать дальше домохозяину, после того как была сказана правда о местонахождении друга? Что бы он сделал или не делал после того, как, предположим, преступник начал применять насилие к другу? Аргюи, вероятно, подразумевается, что коли домохозяин не предотвратил это «меньшим злом» или воплотил на практике абсолютный запрет на ложь, то, само собой разумеется, он останется зрителем в отношении насилия, но так ли очевидна после вышесказанного эта позиция? Не стоит ли вспомнить, что Кант говорил об обороне и самообороне? И можно ли упрекать философа в полном забвении друга, когда годом позже после рассматриваемого эссе Кант пишет, что «если, повторяю, о моем лучшем друге в таком обществе сказали бы что-либо предосудительное, я встал бы на его защиту и вступился бы за него на свой страх и риск в сильных и резких выражениях?»³⁷.

Ложь: между вечной войной и вечным миром

Безусловный отказ от лжи выступает для Канта необходимым условием на пути к «вечному миру», при этом мир понимается здесь в широком смысле, а *не только* как отсутствие войны. Как пишет философ: «Одна только заповедь: не лги (даже из самых благочестивых намерений), глубоко укорененная в основе философии как учения о мудрости, могла бы не только способствовать вечному миру в ней, но и сохранить его на все будущее время»³⁸. Это тот аспект, который требует мира не только внешнего, но и внутреннего, не только на уровне применения оружия, но и в дискуссиях философов, т. е. тот вечный мир, к которому Кант призывает уже в «Критике чистого разума».

Один из договоров в эссе «К вечному миру», который, согласно философу, требуется начать выполнять незамедлительно, звучит: «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное вре-

³⁵ Korsgaard C. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. P. 339 (footnote).

³⁶ Ibid.

³⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Указ. изд. Т. 7. М., 1994. С. 316.

³⁸ Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии. С. 255.

мя, как, например, засылка *тайных убийц* (*percussores*), *отравителей* (*venefici*), *нарушение условий капитуляции*, *подстрекательство к измене* (*perduellio*) в государстве неприятеля и т. д.»³⁹ и чуть ниже продолжает: «Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (где не существует никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой»⁴⁰. Получается, что только через *абсолютный* отказ от лжи возможно *абсолютное* преодоление войны. Мысль Канта не станет понятной без этого утверждения, поэтому некоторые противники его позиции (например, Т.И. Ойзерман⁴¹ или развивающий его мысль С.С. Аванесов⁴²) четко отметили эту связь: отказ от лжи – отказ от войны. Но здесь речь не о равенстве, Кант не был пацифистом в смысле незамедлительного и абсолютного требования полного и абсолютного отказа от войн⁴³, как писал Армстронг: «Правда то, что он не смотрел на войну, как на абсолютное зло на каждой стадии человеческой культуры»⁴⁴. Категорическое требование мира накладывается на исторические обстоятельства. Кант здесь не выдвигает требование немедленного отказа от войн, но пытается ограничить комплектование армии через обоснование необходимости введением запрета на наемничество⁴⁵, а в войне взывает к запрету на *ложь*, которая разрушает будущее доверие и возможность вечного мира. В последнем требовании Кант радикален, тут позиция защитников и критиков опять ближе друг к другу, чем к озвученной в эссе. Неуместность констатации состояния «однако все еще не перевелись войны»⁴⁶ представляется понятной, т. к. Канта интересует не то, что есть, а то, что должно быть, то есть условия, при которых это состояние войн было бы преодолено. Более знаменательно, что абсолютизм запрета на ложь, который защищает Гусейнов, не столь радикален, как это в определенных местах, по-видимому, подразумевает Кант. Так, российский философ пишет: «Когда военная разведка вводит в заблуждение противника»⁴⁷, то «кому в подобных случаях придет в голову говорить о лжи, обмане, лицемерии?!»⁴⁸, очень вероятно, как раз, что Кант назвал бы это имен-

³⁹ *Кант И.* К вечному миру. С. 10.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ См.: О праве лгать. С. 185.

⁴² Там же. С. 266.

⁴³ Философ писал: «На той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим ее развитию, и только при достижении (Бог ведает когда) законченной культуры постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы Единственно возможен. Таким образом, в этом отношении мы сами повинны в наших бедах, на которые мы так горько жалуемся» (*Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Указ. изд. Т. 8. С. 86).

⁴⁴ *Armstrong A.C.* Kant's Philosophy of Peace and War. P. 198.

⁴⁵ В частности оно противоречит второй формулировке категорического императива: «К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты, – значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело – добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне» (*Кант И.* К вечному миру. С. 8).

⁴⁶ *Ойзерман Т.И.* Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта // О праве лгать. С. 185.

⁴⁷ *Гусейнов А.А.* Что говорил Кант или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать. С. 122.

⁴⁸ Там же. С. 123.

но ложью, при этом, возможно, одной из самых опасных. Выше уже приводились слова из эссе «К вечному миру» о запрете на действия, которые разрушают взаимное доверие, но философ раскрывает эту мысль также в «Метафизике нравов», где пишет: «Государству, которому объявлена война, разрешены всевозможные средства защиты, однако не те, пользование которыми сделало бы его подданных неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы неспособным выступать согласно международному праву в межгосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными). К таким средствам относятся: использование своих подданных в качестве шпионов, использование их и даже иностранцев в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов; одним словом, нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могут уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира»⁴⁹. Вероятно, наша цивилизация гораздо дальше находится от Канта, чем современный человек часто предполагает, т. к. то, что кажется лишь военными хитростями, являлось для него проявлениями вероломства и *лжи*, которые подлежат безусловному запрету. Впрочем, «радикализм» Канта здесь не свойственен исключительно лично ему, это относилось и к обычаям его времени в отношении войн, которые были далеко не столь изощренны в дезинформации и диверсиях. Вплоть до наполеоновских войн они сохраняли элементы рыцарства и сражений по понятным обеим сторонам правилам с важным элементом чести и даже уважения к противнику (особенно на уровне офицерского состава), которые с трудом поддаются сравнению с войнами современности, где *неотъемлемой* частью войны становится информационная пропаганда, ложь правительств и компания очернения противника, особенно наиболее талантливого в противостоянии⁵⁰.

Итак, абсолютного и немедленного запрета на любое применение силы у Канта нет, но есть ли у философа что-то из области ограничения насилия, что соотносится с запретом на ложь и требуемого также абсолютно и безусловно? Да, это полное отрицание Кантом *права на насилие в отношении государства со стороны своих подданных*, т. е. безусловный запрет на восстание и революцию⁵¹. Этот момент представляется не менее интересным, чем абсолютный запрет на ложь убийце, тем более философ «не склонен апеллировать к божественному праву принцев, точно также как он не склонен делать ссылки на существование Бога и его свойства как объясняющий принцип в науке и спекулятивной философии»⁵². Ведь Кант допускал оборонительные войны, казнь преступников, говорил о смягчении наказания для тех, кто убил на дуэли, и матерей, которые сделали аборт, если ребенок был незаконнорожденным⁵³.

⁴⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 384.

⁵⁰ Конечно, наивно идеализировать то время, но ряд существенных отличий можно констатировать.

⁵¹ Более подробно об этом запрете см.: Hill T.E. A Kantian Perspective on Political Violence // The Journal of Ethics. 1997. Vol. 1. No. 2. P. 105–140; Jacques D. Kant on Unconditional Submission to the Suzerain // History of Philosophy Quarterly. Jan. 1996. Vol. 13. No. 1. P. 117–131; Nicholson P. Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign // Ethics. 1976. Vol. 86. No. 3. P. 214–230.

⁵² Jacques D. Kant on Unconditional Submission to the Suzerain. P. 119.

⁵³ См.: Кант И. Метафизика нравов. С. 371.

Более того, он вполне допускал, что революция может привести к прогрессу, что существует необходимость подчинения восторжествовавшей революции и ее незаконный изначальный характер вовсе не делает ее подчинение сколь либо менее действенным⁵⁴, а в определенных кругах философ считался чуть ли не якобинцем⁵⁵. Представляется, что оба случая категоричного запрета связаны между собой. Политический контекст полемики с Констаном виден из самого названия его работы, а отчасти из того, что интерпретация примера, на который, скорей всего, он ссылается в изначальном варианте вместо «убийцы» у Канта фигурировал представитель власти⁵⁶. При таком рассмотрении, учитывая все вышеизложенное, в эссе речь идет не о дилемме «человек – человек», а «государство – человек», при этом с государством в период бифуркаций⁵⁷, где то, что считалось вчера правильным, сегодня – преступно. Констан выступает защитником Директории⁵⁸ и для него ответ очевиден: о том, что представителю прежней власти, который вероятно скрывается под именем «убийца», надо было солгать. Кант же пытается выйти за исторические рамки и найти твердое и вечное основание. Ложь в данном случае выступала бы помимо прочего и *восстанием* против власти. Но даже если предположение, что «убийца» в эссе связан с государством, является неверным, то самое главное, что «свержение сюзерена с необходимостью есть насилие глубинных логических принципов»⁵⁹, и это относится в равной мере к попытке утверждения права на ложь. Здесь та же «логика», которую подчеркивает Дейл Жакет: «Не может быть никакого гражданского права на революцию, потому что революция ниспровергает гражданское право. Здесь не может быть и высшего морального права на революцию через категорический императив, потому что имеется противоречие в утверждении максимы к восстанию против сюзерена при всяком неудовольствии как универсального принципа действия для всех разумных существ»⁶⁰. Демонстрация сходства между запретами на ложь и восстание помогает увидеть то решающее значение, которое Кант предавал им как принципам в устройении правового общества с перспективой на *устранение* насилия. Фактически, он выступает как

⁵⁴ Кант писал: «Если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью» (*Кант И. Метафизика нравов*. С. 356).

⁵⁵ См. об этом: *Benton R.J. Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant*. P. 135–144.

⁵⁶ В качестве *gunotezy* можно представить интерпретацию, что убийца – это представитель правящей партии якобинцев, который врывается в розыске жирондиста. Тогда становится понятно, почему Кант считал, что «несправедливо принуждающий» вопрос убийцы не является прямым насилием, когда можно сказать неправду, как это было в случае с украшениями. В данном случае якобинец – представитель власти, хотя власти, которая расправлялась со своими оппонентами, и, следовательно, у ее противников вполне имелись основания называть ее исполнителей убийцами. Тем более, что обсуждение проходит ретроспективно, когда выносятся суждения относительно якобинского террора, который становится преступным и в судебном смысле. В таком случае, как следует из эссе Канта, не только домохозяин и его друг, но уже и само правосудие будет рассматривать «убийцу» как убийцу.

⁵⁷ Если это так, то русский перевод ведет в неправильном направлении, когда говорит о «злумышленнике», где у Канта «убийца» (Mörder).

⁵⁸ См. об этом: *Benton R.J. Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant*. P. 135–144.

⁵⁹ *Jacquette D. Kant on Unconditional Submission to the Suzerain*. P. 120.

⁶⁰ *Ibid.* P. 121.

приверженец идеи ненасилия по отношению к государству, а запрет на ложь становится ключевым моментом стремления сделать это государство мирным и по-настоящему правовым. Закон следования добродетели правдивости тогда становится альтернативой толстовского воззвания следовать закону любви как единственного эффективного средства противостояния злу⁶¹.

Опасность утверждения права на ложь как оправдания войны

В статье была использована перспектива со стремлением учитывать оба формальных подхода (где эссе Канта предстает: 1. как область рассмотрения правовых и политических, а не этических вопросов, 2. как нравственная дилемма) с тем, чтобы опираясь на политическую проблематику, затронуть и этические вопросы. На самом деле ответ на вопрос: сказать ли правду или солгать в представленной в эссе ситуации не делит людей на приверженцев «да» и «нет», но, как, возможно, автору удалось продемонстрировать, ответы звучат как «да, если...» и «нет, но...», при этом и «если» и «но» объединены в неприятии инициативного и необоснованного насилия. В случае с защитниками позиции Канта это заключается в обосновании абсолютности требования, а в случае с критиками – в использовании лжи как средства, применение которого поможет избежать расправы с другом. Наряду с указанием на различия *трех позиций* автор статьи хотел показать, что Кант также стремился к преодолению и недопущению насилия. В этой смысловой точке представители обеих позиций *согласны*, что создает возможность для диалога, дискуссии, а также для поиска путей к ненасильственному обществу.

Цель в представленной статье состояла не в наивной попытке релятивизации позиций оппонентов, но в желании выявить в обсуждаемой проблематике дополнительное измерение. Есть надежда, что данный угол рассмотрения обеспечивает шанс по-новому взглянуть на заданную Кантом проблему. Аргументация, которая расшатывает абсолютные и безусловные запреты начинается со схематического примера, но предпринимается обычно во имя гораздо более сомнительных случаев. Если коснуться фигуры, упоминаемого некоторыми авторами сборника «О праве лгать», В.С. Соловьева, который, вероятно, первый в российской философии занялся критикой рассматриваемой позиции абсолютного запрета на ложь, то его выступление против абсолютистского требования в эссе Канта не было единственным из его известных выпадов против абсолютных запретов. Опасная попытка разрушения морального запрета на насилие демонстрируется им в «Трех разговорах», где в споре сторонника ненасилия с его оппонентами Соловьев начинает с примера о том, как поступить человеку, когда его близкому, любимому человеку грозит насилие, а единственный способ остановить преступника – это его убить. Но важно то, что Соловьев на самом деле предпринимает этот анализ не для того, чтобы обезопасить несчастного родственника или, в его примере, «малолетнюю дочь», а для того, чтобы на основании этого *оправдать*

⁶¹ Запрет на ложь, конечно, носит безусловный, категорический характер, но при рассмотрении вопросов политики, воспитания и истории правомерен, что задает сам Кант, взгляд на него и как на средство к чему-то.

возможность *реальной* войны⁶². Что война почти с неизбежностью влечет за собой тысячи подобных и исключительных в своей неоправданности случаев насилия, – это им уже не учитывается. Соловьев начинает с рассмотрения *исключительного* по своей насильственной *неоправданности* случая, но это приводит к тому, что война становится для него вполне допустимым и оправданным в некоторых случаях, а в определенном смысле и нормальным явлением. *Здесь не проходит умозрительную проверку категорическим императивом не максима, а, наоборот, категорический императив здесь обращается в гипотетический через невозможность пройти проверку максимой.* «Абсолютистов» часто обвиняют в удалении от практичности или в нереальности. Но разве те сложные индивидуальные построения и противовесы, которые накладываются с тем, чтобы понять, когда ложь оправдана, а когда нет, более практичны и реалистичны?

Важно и то, что цивилизация не может обойтись без абсолютного запрета, т. е. *неоправданности* того или иного действия в любой ситуации. Это наблюдается не просто в современном дискурсе, но присутствует и в международном праве, где есть вполне *конкретный, абсолютный и безусловный запрет*⁶³. Как и в случае с запретом Канта, он касается уровней правового, политического и этического, найдя выражение в «Конвенции о защите прав человека и основных свобод» в статье 3. Это запрет на пытки, который не знает *никаких* исключений. Надо особо подчеркнуть, что запрет касается далеко не только зверских способов, но и гораздо более прозаичных случаев. Нет сомнения, что еще несколько сотен лет назад во многих странах тех, кто провозглашал бы подобный запрет, не поняли, а, скорее всего, просто подняли бы на смех и сочли бы большими сумасшедшими, чем многие из современников считают Канта. Основания для этого были бы разные и далеко не только иррациональные стереотипы⁶⁴. Важно отметить, что запрет на пытки касается и тех случаев, которые часто используют в фильмах их главные, а самое важное – *положительные* герои с целью вытащить из негодя нужную информацию, которая необходима для спасения невинных жизней или всего мира. Большинство зрителей обычно одобряют действия героя и сочувствует этому «хорошему парню», который находит вполне *оправданным* применить небольшое насилие ради спасения жизни невинных. Но ответ, согласно упомянутой конвенции, является однозначным – это нарушение прав человека, это преступление, даже если он помучил мерзавца и спас невинную жизнь или жизни.

Здание прав человека было сооружено отчасти на предпосылках и идеях, которые развивал Кант. Это *достоинство* человека, стремление к «всемирному гражданскому обществу», недопустимость использования человека только как средства. Вероятно, абсолютный запрет на разрушение этого достоинства может выражаться по-разному, но в той или иной форме он должен быть все-

⁶² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. С. 635–762.

⁶³ Эту тему затрагивает также Вуд, когда сравнивает оба запрета. В частности он пишет: «Утверждение Канта относительно лжи убийце в двери (при допущении, что неправда (falsehood) есть ложное *свидетельство* (declaration)) аналогично позиции относительно пыток» (Wood A.W. Kant and the Right to Lie. P. 112).

⁶⁴ В той же инквизиции существовала проработанная рациональная система оправдания пыток, применяемых к еретикам и ведьмам.

гда, как бы нереалистично и наивно это не выглядело, по крайней мере пока человек не достиг того идеального состояния, которое было провозглашено Кантом в работе «К вечному миру».

Список литературы

- Кант И.* Собр. соч. Юбилей. изд.: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994.
Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2. М.: Наука, 2006.
О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2011. 392 с.
Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988.
Armstrong A.C. Kant's Philosophy of Peace and War // *The Journal of Philosophy*. 1931. Vol. 28. No. 8. P. 197–204.
Benton R.J. Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant // *Journal of the History of Ideas*. 1982. Vol. 43. No. 1. P. 135–144.
Jacquette D. Kant on Unconditional Submission to the Suzerain // *History of Philosophy Quarterly*. Jan. 1996. Vol. 13. No. 1. P. 117–131.
Hill T.E. A Kantian Perspective on Political Violence // *The Journal of Ethics*. 1997. Vol. 1. No. 2. P. 105–140.
Korsgaard C. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // *Philosophy & Public Affairs*. 1986. Vol. 15. No. 4. P. 325–349.
Mahon J. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie // *British Journal for the History of Philosophy*. 2006. Vol. 14 (4). P. 653–685.
Mahon J.E. The Truth about Kant on Lies // *The Philosophy of Deception* / Ed. by Clancy Martin. N.Y.: Oxford University Press, 2009. P. 201–224.
Nicholson P. Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign // *Ethics*. Apr. 1976. Vol. 86. No. 3. P. 214–230.
Schwarz W. Kant's Refutation of Charitable Lies // *Ethics*. 1970. Vol. 81. No. 1. P. 62–67.
Shapiro T. Kantian Rigorism and Mitigating Circumstances // *Ethics*. October 2006. Vol. 117. No. 1. P. 32–57.
Varden H. Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy on Lies to Murderers and Nazis // *Journal of Social Philosophy*. Winter 2010. Vol. 41. No. 4. P. 403–421.
Wood A.W. Kant and the Right to Lie // *Eidos*. 2011. No. 15. P. 96–117.

The Prohibition of Lying as a Condition for the Perpetual Peace

Konstantin Troitskiy

PhD in Philosophy, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: Konztant@inbox.ru

The discussion presented in the book *On Right to Lie* is of great interest. Kant's short essay became a litmus paper indicating at first sight radical different positions, which dispute with each other for the right to be called ethical position. During his life Kant observed a lot of science discussions. But proposing own critical approach as a basis to the solution of conflicts and to the establishment of peace, he did not surmise that his short essay could cause such a violent ethical dispute. The first part of the article presents an attempt to give a demonstration of two pairs of

oppositional views, which can be distinguished in the discussion on Kant's essay. These views consist in two formal and two substantive approaches. The second part of article is devoted to the study of the place of violence and lie in Kant's works. Finally, in the third part the prohibition of lying is examined as an important and necessary condition for the perpetual peace.

Keywords: Immanuel Kant, perpetual peace, lie, right, ethics, violence, nonviolence, prohibition

References

- Kant, I. *Sobranie sochinenii. Yubileinoe izdanie: v 8 t.* [Collected Works. Anniversary edition, 8 vols.] Moscow: ChORO, 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilova, B. Tushling. Moscow: Nauka. (In Russian)
- O prave lgat'* [About Right to Lie] ed. by R. Apressyan. M.: ROSSPEN, 2011. 392 pp. (In Russian)
- Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t.* [Collected Works, 4 vols]. Moscow: Mysl' Publ., 1988. (In Russian)
- Armstrong, A.C. "Kant's Philosophy of Peace and War", *The Journal of Philosophy*, 1931, vol. 28, no. 8, pp. 197–204.
- Benton, R.J. "Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant", *Journal of the History of Ideas*, 1982, vol. 43, no. 1, pp. 135–144.
- Jacquette, D. "Kant on Unconditional Submission to the Suzerain", *History of Philosophy Quarterly*, 1996, vol. 13, no. 1, pp. 117–131.
- Hill, T.E. "A Kantian Perspective on Political Violence", *The Journal of Ethics*, 1997, vol. 1, no. 2, pp. 105–140.
- Korsgaard, C. "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Philosophy & Public Affairs*, 1986, vol. 15, no. 4, pp. 325–349.
- Mahon, J. "Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie", *British Journal for the History of Philosophy*. 2006, vol. 14, no. 4, pp. 653–685.
- Mahon, J.E. "The Truth about Kant on Lies", *The Philosophy of Deception*, ed. by Clancy Martin. New York : Oxford University Press, 2009, pp. 201–224.
- Nicholson, P. "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", *Ethics*, 1976, vol. 86, no 3, pp. 214–230.
- Schwarz, W. "Kant's Refutation of Charitable Lies", *Ethics*, 1970, vol. 81, no. 1, pp. 62–67.
- Shapiro, T. "Kantian Rigorism and Mitigating Circumstances", *Ethics*, 2006, vol. 117, no. 1, pp. 32–57.
- Varden, H. "Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy an Lies to Murderers and Nazis", *Journal of Social Philosophy*, 2010, vol. 41, no. 4. pp. 403–421.
- Wood, A.W. "Kant and the Right to Lie", *Eidos*, 2011, no. 15, pp. 96–117.

Б.С. Шалютин

Мораль, право и ложь

Шалютин Борис Соломонович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, проректор по учебной работе. Курганский государственный университет Минобрнауки Российской Федерации. Российская Федерация, 640001, г. Курган, ул. Гоголя, д. 25. e-mail: shalutinbs@mail.ru

Автор утверждает, что право и мораль дают противоположные ответы на вопрос о допустимости лжи во благо. Это обусловлено фундаментальным различием природы моральной и правовой регуляции поведения. Исследуя генезис права, автор показывает, что оно базируется на рациональных процедурах договора и разрешения конфликта. В силу этого внутри права ложь недопустима ни при каких обстоятельствах, ибо противоречит самой его природе. В понимании морали автор продолжает традицию А. Шопенгауэра, признающего в ней рациональную составляющую, однако обнаруживающего в качестве ее основы и сущности феномен сострадания. Из этого, в частности, следует, что моральная регуляция задается оппозицией добра и зла. При этом добро представляет собой высшую и абсолютную ценность, тогда как оппозиция истины и лжи оказывается хотя и важной, но подчиненной. Таким образом, если в некоторой ситуации поведение, детерминированное ценностью добра, противоречит поведению, детерминированному ценностью истины, моральная регуляция допускает возможность лжи. Ложь при этом остается злом, но оказывается наименьшим из зол. Поскольку сферы моральной и правовой регуляции пересекаются, возможны ситуации конфликта между моралью и правом. Для разрешения таких конфликтов следует понимать, что, в отличие от правовых обязательств, которые или есть, или нет, моральные обязательства градуируются по степени, в частности, в зависимости от отношения между субъектами по шкале «ближний – дальний». При этом, согласно аргументации автора, высшие моральные обязательства приоритетны в сравнении с правовыми.

Ключевые слова: мораль, право, ложь, сопереживание, договор

Постановка вопроса

Обсуждение эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», инициированное Р.Г. Апресяном, вызвало такой накал страстей, который однозначно свидетельствует о чрезвычайной актуальности скрытого в нем клубка проблем.

Ситуация, которую обсуждает Кант, состоит в следующем¹: некто предоставляет убежище своему другу, преследуемому злоумышленником, убийцей. Вскоре на крыльце появляется убийца и требует сообщить, не в доме ли скрылся преследуемый им человек. Кант убежден, что хозяин должен ответить правдиво. Это решение принципиально: «Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого».

Утверждение, что выдача друга убийце есть нравственный долг, кажется – и, на мой взгляд, является – абсурдом. Но это не просто абсурд, а антиномия, анализ природы которой выводит, прежде всего, на фундаментальный вопрос о соотношении права и морали, ошибочное понимание которого и порождает непримиримость сторон. Хотя Р.Г. Апресян пишет: «Разделение этического² и юридического подходов не кажется мне сколь-нибудь продуктивным в анализе данной ситуации»³, немало диспутантов неслучайно акцентируют этот момент. «Представляется неверным рассматривать кантовское эссе “О мнимом праве лгать...” как чисто этическое произведение, игнорируя его специфически правовой контекст»⁴.

Ф. Гиренок, жестко противопоставляя право и мораль, заявляет: «Озабоченность Канта человечеством, а не человеком, правом, а не моралью, отвращает меня от Канта»⁵; «...если мы хотим жить в правовом обществе, то нам совесть не нужна... А если мы хотим жить в моральном обществе, то тогда Бог нам судья и право нам не нужно, нам нужны правда, ложь и совесть»⁶. Эта небезосновательная риторическая фигура, однако, слишком проста, чтобы выражать истину. Праву – правому, морали – моралиево. Задача как раз в том и состоит, чтобы разобраться, какова эксклюзивная территория у того и другого, если она есть, и как быть, если в зоне совместного пребывания требования права и морали противоречат друг другу, каковы правила разрешения конфликтов между ними, если таковые возможны. Короткое кантовское эссе удивительным образом перемешивает моральный, правовой и внешний по отношению к обоим регуляторам контексты, поэтому не может быть адекватно проанализировано без прояснения обозначенных вопросов их природы и отношения друг к другу.

Несколько слов о регулятивных принципах и их вербализации

Противоречие позиции Канта обыденному нравственному сознанию, здравому смыслу, признают, кажется, все. Однако ее апологеты интерпретируют это как достоинство, акцентируя общее кантовское понимание соотношения нравственного долга, принципов, норм, морали как таковой, с одной стороны, и эмпирической действительности, с другой. «Величайшая заслуга Канта

¹ В том абзаце использовано удачное сжатое изложение ситуации в предисловии составителя. См.: О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М., 2011. С. 4.

² Большинство участников дискуссии употребляют в ее рамках слова «этический», «моральный» и «нравственный» как синонимы. Я принимаю здесь это словоупотребление.

³ Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // О праве лгать. С. 208.

⁴ Быкова М.Ф. Нравственный запрет на ложь как правовая обязанность // О праве лгать. С. 350.

⁵ Гиренок Ф.И. Почему я не с Кантом? // О праве лгать. С. 318.

⁶ Там же.

как теоретика этики, – пишет, например, Т.А. Кузьмина, – состоит в том, что он представил мораль в качестве специфически человеческого способа регуляции, такого, который задается особыми законами. Законами “не от мира сего”. Нравственные поступки «совершаются по принципу “должно, потому что должно”... Норму нарушать нельзя, а нельзя потому, потому что... нельзя... Мораль... становится свидетельством мета-физической природы человека... А мета-физика не есть ни обобщение случающегося в феноменальном мире, ни его порождение». При этом исходящие “не от мира сего” моральные начала детерминируют поведение людей: “Не эмпирические ситуации влияют на нормативы умопостигаемого мира, а законы последнего задают нормы первым. Образно выражаясь, не земля определяет небо, а небо – землю”⁷. В этом же духе высказывается А.А. Гусейнов: «Этическое учение создается не для того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести»; впрочем, «если даже никто не ведет себя так, как думает Кант, его рассуждения сохраняют силу. Это приблизительно так же, как с законами Ньютона. Нигде не найти тел, которые не испытывали бы сопротивления, которые бы двигались равномерно. Но это не отменяет самого закона Ньютона. Так и здесь, с законом «Не лги».

Это последовательное утверждение принципиальной надпрагматичности нравственного закона выдержано вполне в духе Канта. Но откуда известно содержание этого Закона? По мнению Т.А. Кузьминой, «моральное чувство нам прирождено... Знание добра и зла дано человеку изначально»⁸. Однако почему тогда общая этическая интуиция так сопротивляется предложенному Кантом решению? Разве что это чувство прирождено не всем, а только избранным – Канту и прихожанам его храма, да и те признают, что на практике в подобных ситуациях обычные люди вряд ли следуют за Кантом. Аналогия с законами Ньютона в качестве объяснения также бьет совершенно мимо цели, ибо обыденные механические процессы имеют лишь незначительные отличия от чистых ньютоновских формул. Там же, где выявляется принципиальная противоположность, как раз и осознается не всеобщий характер ньютоновской физики и формируется ее понимание как некоторого частного случая более общего регулятивного принципа. Можно, конечно, считать отличия между спасением друга и пособничеством в его убийстве незначительными с точки зрения всеобщего нравственного закона, только вряд ли будет какой-либо смысл в таком законе.

Моральные принципы есть объективная реальность, а не нечто взятое «не от мира сего». Это принципы морали, т. е. *реально существующего* регулятора поведения, который является предметом рефлексии (в том числе в рамках этики как особой области познания, но не только). Формулирование моральных принципов есть познание и выражение сущности морали. И хотя нормативное предложение не подлежит логической оценке «истинно – ложно», оно вполне может оцениваться гносеологически, с точки зрения того, насколько адекватно оно выражает сущность соответствующего регулятора.

Когда некий моральный принцип формулирует пророк, он не обязан его обосновывать. У пророка другой тип аудитории и правила взаимодействия с ней. Его могут провозгласить Богом, могут распять, и, как известно, одно

⁷ Кузьмина Т.А. Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать. С. 365, 367.

⁸ Там же. С. 370.

другого не исключает. Но мыслитель, т. е. тот, кто претендует на участие в рациональном дискурсе, обычно не претендуя на нимб, зато и не рискуя распятием, должен умерить свою гордыню до соблюдения требования обоснования.

Перманентная рефлексия социальных регуляторов представляет собой, с одной стороны, все более глубокое постижение их инвариантной сущности, с другой, предполагает вербализацию принципов и норм, выражающих развитие этой сущности, способное отчасти трансформировать ее динамичное бытие. Развитие морали происходит, в том числе, через переосмысление этих принципов, отражаемое в изменяющихся формулировках.

О природе права и принципе «Не лги»

Предательство друга, предпочтение злонамеренного убийства человеколюбию, вытекающие, как показывает Кант, из провозглашаемого им абсолютного характера принципа «Не лги», находятся в столь вопиющем противоречии с моралью, что в рамках морального дискурса всякая попытка его обоснования, в том числе через вынесение из эмпирической реальности в некое метафизическое пространство «не от мира сего», обречена. По мнению К.А. Свасьяна, «в эссе “О мнимом праве лгать из человеколюбия” кантовская мораль как таковая только при одном условии может избежать абсурдности: если перевести ее из моральной топики в юридическую»⁹. Правовая тематика действительно пронизывает эссе, начиная от самой постановки вопроса о правдивости *свидетельских показаний* (чисто юридическая категория) и до прямой отсылки к *публичному правосудию*. Для того, чтобы понять место принципа «не лги» в праве, необходимо пояснить природу последнего.

Право появляется с возникновением общества. Более того, формирование права и конституирует общество¹⁰. Насколько я знаю, единственная общеизвестная сегодня (пусть даже не общепринятая) в мировой социальной мысли концепция начала человеческого общества и, соответственно, границы, отделяющей его от предыдущего уровня организации, принадлежит Леви-Стросу¹¹. Она состоит в том, что общество начинается с экзогамии, означающей появление межгрупповых союзов ранее замкнутых эндогамных групп. Тем самым происходит «замена системы кровного родства биологического происхождения социальной системой отношений свойства»¹².

Предсоциальные эндогамные человеческие группы, находившиеся в состоянии войны всех против всех, характеризовались чрезвычайно высокой степенью сопереживательной эмоциональной сплоченности, характерной и

⁹ Свасьян К.А. Кант и ложь. Мораль на ложе Прокруста // О праве лгать. С. 387.

¹⁰ См.: Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // *Вопр. философии*. 2011. № 11. С. 14–26; *Он же*. Становление права // *Государство и право*. 2011. № 5. С. 5–16.

¹¹ Хотя, на мой взгляд, в свете последующих антропологических исследований и теоретической рефлексии идея Леви-Строса требует некоторой корректировки, она не существенна в свете обсуждаемой здесь проблемы.

¹² *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 63.

сегодня для архаических общностей¹³. Объединение таких групп в парные союзы на основе экзогамии могло состояться только при двух взаимосвязанных условиях.

Во-первых, это блокировка в случае конфликтов между индивидами, принадлежащими к разным половинам дуальной общности, силовых столкновений которые были неизбежны в рамках прежней, досоциальной логики. Блокирующим механизмом здесь стало взаимное заложничество. Заложницами оказывались жены мужчин из одной половины, по рождению принадлежавшие другой половине. Любое нападение на половинку-контрагента означало угрозу их жизням, невозможную в условиях того сопереживательного единения, о котором сказано выше.

Во-вторых, это формирование несилового механизма прекращения конфликта. Нанесение ущерба в прежней ситуации войны всех против всех вызвало эмоцию мщения, воплощавшуюся в нападение на группу-обидчика. В условиях дуально-группового союза нападение блокировалось страхом за жизнь заложниц. Таким образом, ситуация не имела разрешения в рамках эмоциональной детерминации поведения, что вело к возникновению надэмоционального рациональной процедуры разрешения конфликта. Она предполагала установление действительности самого факта нанесения ущерба, определение виновного и назначение санкции, призванной восстановить нарушенное равновесие и справедливость. Эта процедура (которую мы сегодня называем судебной) требовала выработки определенных правил, смысл которых состоял в предоставлении каждой стороне полной и равной возможности выдвижения аргументов. Отсутствие такой возможности у одной из сторон вынуждало бы ее отстаивать свои интересы силой. Такие правила сегодня называют процессуальными нормами. Наконец, при отсутствии каких-либо обособленных принуждающих структур судебная процедура имела смысл лишь в случае ее завершения договором об исполнении санкции¹⁴.

Таким образом, необходимым моментом перехода к социальности стало формирование регулятивного механизма, включавшего в себя суд, нормы, договор и принуждение (исходно – к миру). Впоследствии на этой базе сформировались специализированные судебные, нормотворческие и принудительно-силовые органы, однако сам механизм в его органической целостности является ровесником общества. Как видно из его генезиса, он означает замену аргумента силы на силу аргумента. Не случайно римляне говорили *inter arma silent leges*¹⁵. Существенно также и то, что этот механизм противостоит не только силовому, но и эмоциональному началу. Это чистая рациональность. Право представляет собой систему отношений, формирующуюся в результате

¹³ Показателен в этом отношении вывод антрополога Ф. Маерса: «Концепция эмоций у пинтупи (представители одной из культур австралийских аборигенов) представляет самосознание отдельного человека как признающее сущностную идентичность с другими в такой степени, как будто другие составляют часть его самого» (*vers F.R. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines // Ethos. 1979. Vol. 7. P. 365*).

¹⁴ Именно здесь – замечу попутно – и рождается принудительная сила логической аргументации. Силовое принуждение трансформируется в логическое – для тех, кто признает соответствующие логические правила.

¹⁵ Молчат законы среди лязга оружия. *Цицерон. Речь в защиту Милона (4, 11) // Марк Туллий Цицерон. Речи: в 2 т. Т. II. М., 1962. С. 224.*

договоров свободных и равных субъектов (в том числе и договоров «по умолчанию») и предполагающую рациональный порядок разрешения конфликтов (реальных или предполагаемых нарушений договоров), базирующийся на полной и равной возможности сторон аргументировать свою позицию.

Ложь в рамках такого рода системы регуляции человеческих отношений прямо противоречит самим принципам ее построения, будь то ложь при заключении договора или при свидетельствовании в рамках судебного разбирательства, предполагающего восстановление действительной картины событий в качестве условия разрешения конфликта. Поэтому Кант совершенно прав, говоря, что ложь в показаниях «делает негодным к употреблению самый источник права»¹⁶. Ложь в рамках правовых процедур является, прежде всего, преступлением не столько против некоторого конкретного субъекта, сколько преступлением против права как такового (аналогично фальшивомонетничеству, вредоносность которого не столько в том, что некто необоснованно присвоил что-либо, нанеся кому-то материальный ущерб, сколько в том, что он нарушает сами принципы функционирования денежной системы). Для действующего в рамках права субъекта не может быть никакого оправдания лжи. Правило «не лги» в рамках права является «абсолютно абсолютным», и действительно, если так можно выразиться, «более абсолютным», чем правило «не убий». Обсуждаемый Кантом сюжет в этом контексте может пониматься как предельно обнажающий одну из действительно важнейших характеристик правовой регуляции.

Дополнительно об отсутствии правоотношений между убийцей и хозяином дома

Понимание того обстоятельства, что провозглашение Кантом абсолютным принципа «не лги» обусловлено подменой морали правом, отнюдь не достаточно для анализа всей разбираемой им ситуации. Дело в том, что убийца и хозяин не связаны не только моральными, но и правовыми отношениями. Уже в своем первом выступлении Р.Г. Апресян, как далее и ряд других участников дискуссии, исчерпывающим образом показывают отсутствие каких бы то ни было обязанностей у хозяина перед убийцей. «Можно ли предположить какую-то правоотношенность отношений между домохозяином и злоумышленником, возникающих спонтанно и к тому же против воли одной из сторон? С точки зрения обязанности, домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником, просто потому, что это злоумышленник. В отношениях со злоумышленником домохозяин – в естественном состоянии. Это состояние, при котором он может исходить исключительно из своего собственного интереса. Более того, потенциально это состояние войны всех против всех»¹⁷. Тем не менее, добавлю еще ряд аргументов, отчасти пересекающихся с ранее высказанными.

Апологеты кантовской трактовки рассматриваемой ситуации исходят из того, что некие обязывающие отношения имеют место между всеми индивидами вида *homo sapiens* в силу их «разумности». В устном выступлении в рам-

¹⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма / Ред. А.В. Гулыга. М., 1980. С. 293.

¹⁷ Апресян Р.Г. О праве лгать // О праве лгать. С. 17.

ках дискуссии А.А. Гусейнов в рамках вопроса Р.Г. Апресяну говорит: «Этот человек [убийца. – Б.Ш.], который задает вопрос (не гавкает, а вопрос задает), является разумным существом со всеми вытекающими отсюда правовыми и нравственными обязанностями. А если ты его переводишь в какой-то другой разряд, считаешь зверем, нелюдь, тогда это другая история»¹⁸. Здесь, однако, следует вспомнить хорошо известное в социальной антропологии явление, которое называют дегуманизацией. В ряде наиболее архаических культур слово «человек» распространяется только на некоторый сравнительно небольшой круг, за пределами которого существа, имеющие такой же облик, владеющие речью, одевающиеся, владеющие орудиями и живущие в домах, тем не менее никоим образом не рассматриваются в качестве людей. Напротив, они как раз таки и рассматриваются как «нелюдь», которую следует убивать при всякой возможности¹⁹.

Можно, конечно, возразить, что речь у Канта идет не о фактической, а о должной регуляции. Однако трансформация отношения к чужому как к врагу в отношении, предполагающее возможность существования каких-либо обязанностей, должна коррелировать с аналогичной трансформацией с противоположной стороны. В противном случае тот, кто осуществит такую трансформацию в одностороннем порядке, просто погибнет. Правоотношения двусторонни. Начиная с некоторого уровня социокультурного развития формируется социальная норма, которую можно назвать презумпцией правоотношений и которая распространяется на каждого человека. Однако эта презумпция прекращает свое действие в случае насилия со стороны того, на кого она ранее распространялась.

Чтобы понять это, надо вернуться к вопросу о природе права. Право приходит как альтернатива силе. Право предполагает силу, однако опосредованную процессуальными нормами конструкции рационального дискурса, подобно тому, как, в отличие от пожара, огонь в печи ограничен ее конструкцией, как, в отличие от атомного взрыва, работает атомная электростанция.

Тот, кто применяет внепроцедурное насилие, разрушает правоотношения как таковые и тем самым оказывается за пределами права. Внепроцедурное насилие есть преступление не только против конкретного человека, в отношении которого оно применяется, это также преступление против самого права. Именно по этой причине насилие есть *уголовно* наказуемое деяние, в отличие от, например, многих форм нанесения ущерба, компенсируемых в гражданско-правовом порядке. По отношению к субъекту, осуществляющему внеправовое принуждение, никаких правовых обязанностей не существует. Еще раз вспомню *inter arma leges silent*. Поэтому правило «не лги» никоим образом не распространяется на отношение к этому субъекту, как, впрочем, и никакое другое правовое правило. Он – вне правовых правил, и поэтому, если он представляет угрозу, то не существует ограничений на способы ее блокировки.

¹⁸ Теоретический семинар Сектора этики Института философии РАН. Р.Г. Апресян. О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта. Обсуждение доклада. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (дата обращения: 10.05.2015).

¹⁹ См., напр., *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 38–39.

О природе морали и принципе «Не лги»

«У домохозяина в данной ситуации действительно нет никаких обязанностей перед злоумышленником», – говорит Р.Г. Апресян, и далее неожиданно продолжает: «Впрочем, я готов на попятный шаг и могу согласиться вслед за Кантом признать, что у домохозяина есть какие-то обязанности по отношению к злоумышленнику, при условии сохранения признания его обязанностей по отношению к другу. И тогда этический контекст данного сюжета меняется, и мы имеем *конфликт обязанностей*»²⁰.

Такое «отступление» здесь допустимо в силу того, что основная направленность дискуссии не кантоведческая, она задана самой проблемой, которую, в переключке с названием кантовского эссе, вынес в заголовок своей исходной статьи инициатор дискуссии – «О праве лгать». Это тем более оправдано, что Кант – лишь один из многих, обсуждавших эту проблему в рамках положенного в основу эссе древнего сюжета, вариативность которого дает возможность обсудить тему более глубоко.

Важность интерпретации ситуации как конфликта обязанностей состоит в том, что она позволяет вплотную подойти к основополагающей характеристике природы морали, что и делает Р.Г. Апресян, останавливаясь, однако, перед следующим – и решающим – шагом.

«Для Канта – говорит он – не существуют *другие* как конкретные другие. В кантовской этике нет *Другого* в смысле фейербаховского *Ты*, отличного от *Я*»²¹. Действительно, у Канта и *я*, и *другой* есть персонифицированное человечество, и только²² («...чтобы ты всегда относился к *человечеству* и в своем *лице*, и в *лице* всякого другого...»). Соответственно, типологически все отношения между индивидами тождественны, никаких привилегированных отношений не существует.

В праве, о котором шла речь выше, действительно привилегированных отношений не существует. В нем все субъекты в их взаимоотношениях суть формально равные контрагенты. Кант, однако, в своем эссе использует понятие друга, которое находится вне юридического лексикона. Но юридизация морали не позволяет ему теоретически зафиксировать специфику этого понятия.

Дружба – одно из важнейших нравственных отношений и, соответственно, этических понятий. Друг – не просто другой, а привилегированный другой – *близкий*²³. Акцентирование этого обстоятельства позволяет Р.Г. Апресяну сформулировать следующий важный тезис: «Обязанности человека по отношению к близким сильнее обязанностей по отношению к посторонним и тем более чужим, к которым, разумеется, относится и злоумышленник»²⁴.

Я не думаю, что утверждение о существовании неких нравственных обязанностей по отношению к постороннему или, тем более, злоумышленнику корректно. Но не сомневаюсь в правильности общей постановки вопроса – о том, что сила нравственной обязанности зависит от степени близости субъекта.

²⁰ Апресян Р.Г. О праве лгать. С. 20.

²¹ Там же. С. 23.

²² Разумеется, трактовка индивида как персонифицированного человечества играет огромную роль в гуманитарной мысли, но обсуждение этого вопроса не входит в задачи данной статьи.

²³ Разумеется, не единственно возможный близкий, о чем речь пойдет дальше.

²⁴ Апресян Р.Г. О праве лгать. С. 20.

Эта зависимость принадлежит к числу важнейших характеристик, конституирующих специфику моральной регуляции. Этическая теория, игнорирующая это обстоятельство, не просто недостаточна, она ложна, ибо упускает то, что делает мораль моралью.

Правоотношения, как мы видели, возникают и поддерживаются посредством рациональных договорных и судебных процедур. А что лежит в основе тех отношений, которые мы называем нравственными, и которые, в частности, предполагают дифференциацию людей по степени близости? Что эта степень близости означает и в чем она выражается? Вот те вопросы, к которым Р.Г. Апресян подходит, но ответа на них не дает, как, впрочем, и другие участники дискуссии. Между тем такие ответы или, как минимум, базу ответов предлагает во многом отгалкивающийся (в обоих смыслах слова, и как «опирающийся», и как «уходящий») от Канта Артур Шопенгауэр.

Начну с предложенного им описания специфики такого поступка одного субъекта относительно другого, который может быть квалифицирован как моральный. Он имеет место, когда человек «...совсем не стремится ни к чему иному, кроме как к тому, чтобы этот другой не потерпел ущерба или даже получил помощь, поддержку и облегчение. Только эта цель налагает на поступок или воздержание от него печать моральной ценности, которая поэтому основана исключительно на том, что поступок совершается или не совершается просто на пользу и во благо другому лицу. А коль скоро этого нет, то благо и зло, побуждающие к любому поступку или удерживающие от него, могут быть лишь благом и злом самого поступающего; но тогда поступок или воздержание от него всегда будет эгоистичным, т. е. лишенным моральной ценности»²⁵.

Общий контекст дискуссии позволяет предположить, что едва ли кто из ее участников будет несогласен с таким специфицирующим описанием. Поставим вопрос: чем может быть обусловлено такого рода поведение? Долг? Тогда что лежит в основе его принятия и соблюдения человеком? Долг соблюдения долга? Представляется очевидной логическая бесперспективность такого ответа.

Возможно, мое знакомство с этической литературой недостаточно, но я не знаю ни одного другого приемлемого ответа на поставленный вопрос, кроме данного, опять-таки, Шопенгауэром: «Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что этот другой становится последнею целью моей воли, совершенно такую же, как в других случаях бываю я сам; благодаря тому, следовательно, что я совершенно непосредственно желаю его блага и не желаю его зла, столь же непосредственно, как в других случаях только своего собственного. А это необходимо предполагает, что я прямо вместе с ним страдаю при его горе как таковом, чувствую его горе, как иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, как иначе только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом отождествился с ним, т. е. чтобы по крайней мере до некоторой степени упразднилась та полнейшая разница между мною и всяким другим... Разобранный здесь процесс не вымыслен и не схвачен из воздуха, а есть процесс действительный, даже вовсе не редкий: это повседневный феномен сострадания, т. е. совершенно непосредственного, независимого от всяких иных соображений участия прежде всего в страдании другого, а через это в предотвра-

²⁵ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 205.

щении или прекращении этого страдания... Лишь поскольку данный поступок берет начало в этом источнике, имеет он моральную ценность, а всякое действие, обусловленное какими-либо другими мотивами, лишено ее. Коль скоро возбуждается это сострадание, благо и зло другого становится непосредственно близким моему сердцу, совершенно так же, хотя и не всегда в равной степени, как в других случаях единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между им и мною уже не абсолютна. Во всяком случае, процесс этот достоин удивления, даже полон тайны. Это поистине великое таинство этики, ее первофеномен...»²⁶. Вполне соглашаясь с Шопенгауэром, я бы тем не менее предпочел более широкий термин *сопереживание*. Сострадание – одно из его важнейших проявлений, однако само по себе сострадание объясняет лишь направленность против зла, но не позитивную направленность к добру, поэтому, на мой взгляд, термин *сопереживание* здесь более точен.

Способность сопереживания исходно возникает у высокоразвитых животных, чье поведение формируется в значительной степени после рождения. Пока особь не научится жить самостоятельно, сопереживание работает как механизм, обеспечивающий ей родительскую опеку и защиту. Дальнейшая животная эволюция расширяет функции сопереживания. В ходе антропологической эволюции оно значительно усиливается и играет огромную роль в обеспечении самого существования досоциальной человеческой группы. Но морали там еще нет.

В рамках сопереживательной детерминации поведения в мире социально-го человека возникает нечто принципиально новое, причем как не единичное, а закономерное, – конфликт сопереживаний. Простейшим он выступает в первичном, дуальногрупповом, обществе. В силу экзогамии супруги здесь принадлежат к разным половинкам. Поэтому для каждого состоящего в браке индивида, с одной стороны, есть семья, представляющая собой ближайшую и непосредственную эмоциональную связь между супругами, дополнительно усиливаемую эмоциональным единством каждого с детьми, с другой – каждый супруг остается членом той группы-половинки, в которой он родился и остается с ней в теснейшей эмоциональной связи. Поэтому, например, в случае возникновения острой неприязни между ближайшими кровными родственниками, с одной стороны, и супругом (супругой) с другой, неизбежно возникновение ситуаций, в которых индивид, сопереживательно связанный с обеими сторонами, должен сделать выбор (по крайней мере, ситуативный) в пользу одной из них.

Здесь следует подчеркнуть, что речь не идет о просто конфликте между двумя индивидами. Ситуативные межиндивидуальные конфликты возможны и в рамках досоциальной группы. Внутри такой группы, целостность которой обеспечивается эмоциональным единством, конфликт индивидов означает нарушение этой связи, и преодолевается ее восстановлением. Для этого существуют специальные примирительные практики, порой довольно сложные. В современном обществе нечто похожее может быть, например, в семье. Если ссорятся маленькие братья-сестры, то родителям важно не наказать виновного, а примирить, чтобы дети обнялись, поцеловались, и не осталось трещины.

Отличие интересующего нас случая от чисто межличностного конфликта состоит в том, что между людьми, принадлежащими различным половинкам первичного общества, вовсе нет обязательной положительной эмоциональной

²⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 205–206.

связи. Она, соответственно, не может быть восстановлена, если ее и не было. Поэтому эмоционально «раздираемый» индивид не может избежать выбора. А поскольку степень сопереживательной связи между ближайшими родственниками и супругами может быть вполне сопоставима, то здесь, как и в рассмотренном в рамках темы правогенеза случае нанесения ущерба, возникает необходимость в рациональной детерминации поведения. Индивид решает возникшую перед ним задачу посредством *размышления*. Именно интеграция рационального выбора в систему сопереживательной детерминации поведения и выводит последнюю на уровень морали. Синтез сопереживательного начала и свободного рационального выбора конституирует мораль как особый механизм социальной регуляции.

Вне зависимости от того, верно ли понимание начала общества Леви-Строса, задающее концептуальные рамки предыдущего рассуждения, в современных обществах каждый индивид входит в качестве «своего» во множество кругов, и ситуации выбора такого рода если и не повседневны, то отнюдь не исключительны. Выделение различных кругов своих может происходить по самым разным основаниям: этническим, религиозным, государственно-патриотическим, родственным, дружеским и т. п. Вероятно, самые сложные проблемы в человеческой жизни – это именно проблемы выбора и предпочтения одних своих другим своим в случаях конфликтов: с кем ты, например, с единовверцами или с гражданами твоей страны; с гражданами твоей страны или с теми, с кем ты един этнически; с представляющей твое общество властью или с другом, которого эта власть преследует, и т. п.

В праве человек есть социальный субъект в чистом виде. Правоотношения есть чисто социальные отношения. Атрибуты субъекта правоотношений вообще не связаны с физическим индивидом. Не случайно в правовой терминологии существует понятие «юридическое лицо», в отличие от «физического лица». Юридический субъект должен обладать себетождественностью, договороспособностью, рефлексией поведения и способностью им управлять на основе этой рефлексии. Поэтому правоотношения существуют не только между индивидами, но и между другими социальными субъектами. Более того, в логике исторического становления первым субъектом юридических отношений выступает не индивид, а группа, вступающая в союз с другой группой и становящаяся «половинкой» первого общества. Физический индивид конституируется в качестве субъекта правоотношений (и эволюционно, и в ходе индивидуальной жизни) по мере интериоризации соответствующих социальных характеристик, когда в его телесно реализуемом сознании формируется комплекс Я как себетождественное начало, достаточный уровень рациональности, чтобы понимать последствия своих действий, и воля как механизм внутреннего принуждения, обеспечивающий соответствие поведения рациональным моделям его построения. Если же по какой-либо причине физического характера индивид не в состоянии устойчиво обеспечивать наличие этих свойств, он не обладает полным статусом субъекта правоотношений. Иными словами, «физичность» индивида есть всего-навсего *устройство* обеспечения его юридической социальности.

Совершенно иная природа морального субъекта. Это находит выражение, в частности, в самом характере нравственного размышления, кардинальную специфику которого фиксирует Шопенгауэр: «При этом сострадание всегда

остаётся наготове выступить и поэтому, если когда-либо в единичных случаях принятое нами правило справедливости начинает колебаться, то для поддержки его и для оживления справедливых намерений ни один мотив (оставляя в стороне эгоистические) не действует так сильно, как почерпнутый из самого первоисточника, из сострадания»²⁷. Сопереживание – своего рода «критерий истины» нравственных размышлений. «Если моя душа восприимчива до этой степени к состраданию, то последнее удержит меня, где и когда я для достижения своих целей захотел бы воспользоваться в виде средства чужим страданием»²⁸. По отношению к нравственной сфере оно выступает как первоначало в близком к милетскому смысле слова. И дело не только в том, что «сострадание всегда наготове», но и в том, что нравственные нормы и нравственные категории суть сконцентрированный опыт сопереживательного поведения, который они несут в себе в снятом и свернутом виде. Таким образом, нравственное размышление синтезирует в себе рациональный и сопереживательный компоненты.

Наличие в моральной регуляции атрибутивного сопереживательного компонента коренным образом разделяет право и мораль. Право – чисто социальный регулятор. Мораль – регулятор социально-антропологический. Сопереживание – эмоция, а эмоция, в отличие от информации, отнюдь не инвариантна по отношению к своему носителю. Напротив, она самым коренным образом связана с физической телесностью, с организмом человека. Сопереживание имеет, прежде всего, природную основу, которая может лишь модифицироваться – и существенно – социокультурными обстоятельствами.

Как я уже говорил, первая сопереживательная связь – между родителями и детьми. Боль ребенка – боль матери. И никакие другие близкие не могут конкурировать в моральном сознании матери с ее ребенком по степени близости. Такова природа морали, причем в двух смыслах слова «природа» – и как сущность, и как естество, естественная основа. Понимание этого обстоятельства показывает, что в контексте нравственной регуляции есть не только различие своих (близких) и тех, кто таковыми не является, но и различие среди своих *по степени близости*. В отличие от юридических связей, которые либо есть, либо нет, нравственные связи характеризуются еще и силой. Наиболее сильные по отношению к самым близким, они ослабевают по мере удаления и сходят на нет с выходом за пределы круга своих. «И счастье сотен тысяч не ближе мне пустого счастья ста», примерно об этом говорит Пастернак. Кто отвечает за всех, на самом деле, не отвечает ни за кого, предавая тем самым своих ближних.

Сила сопереживания – непосредственная степень выражения уровня близости того или иного человека. Но в таком случае возникает вопрос: а зачем вообще нужно нравственное размышление? Всякая эмоция, в том числе сопереживательного происхождения, есть толчок к действию, поэтому может показаться, что поведение должно определяться, так сказать, соотношением сопереживательных сил. Однако такое механическое формирование поведения невозможно в силу многих факторов. В их числе, например, вышеупомянутое возможное «равенство сил». Не менее важным является то, что наши

²⁷ Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 211.

²⁸ Там же. С. 210.

отношения, в том числе с близкими людьми, довольно устойчивы, а эмоция ситуативна. Структура ситуативных эмоций, взятых в произвольный момент времени, не выражает действительной структуры наших отношений с людьми. Возможно, один из наиболее сложных моментов состоит в том, что фундаментальный жизненный интерес пусть не самого близкого человека может конкурировать с гораздо менее существенным интересом кого-то намного более близкого. Есть и иные факторы, но уже указанных вполне достаточно, чтобы необходимость наличия рационального уровня в сопереживательной детерминации поведения социального индивида в социальном мире не оставляла сомнений.

В предыдущем изложении я «по умолчанию» исходил из отождествления «ближних» с теми, кому человек сопереживает. Остановлюсь на этом чуть подробнее. Мораль устойчиво регулирует отношения только *в кругу своих*. Самое страшное моральное преступление – предательство. Но предать можно только своего, чужого предать невозможно по определению. Мораль не действует на чужого – именно потому, что чужой не сопереживает: «Смеясь, он дерзко презирал земли чужой язык и нравы...». Кто такие *свои*? С точки зрения охвата круг своих тождествен кругу тех, кому мы сопереживаем. С точки зрения формирования этих кругов здесь есть двусторонняя зависимость. Если самоидентификация вписывает нас в общность, члены которой тем самым оказываются для нас своими, то при определенных обстоятельствах независимо от нашей воли у нас возникает сопереживание по отношению к любому входящему в эту группу, например, в случае угрозы его жизни или здоровью. В то же время, если в силу тех или иных обстоятельств сопереживание возникло по отношению к кому-то, кто ранее не входил в круг своих, он стал своим человеку, у которого возникло это чувство. Со-переживание, т. е. совместное переживание, и есть та связь, которая поддерживает единство индивидов, являющихся по отношению друг к другу своими. Принятие кого-либо как своего и означает распространение на него презумпции сопереживания, а возникновение сопереживания по отношению к кому-либо, в свою очередь, означает его включение в число своих.

Надо заметить, что изложенная позиция хорошо согласуется с заповедью Иисуса «Возлюби ближнего своего как самого себя», но плохо согласуется с его же заповедью «Любите врагов ваших». Первая из них раскрывает в нормативной форме саму сущность морали, одновременно выступая важнейшим историческим проектом гуманизации человечества. Что касается второй, то, признавая ее позитивное значение (которое здесь детально анализировать неуместно), надо констатировать, что она не выражает сути ни морали, ни какого-либо другого социального регулятора.

Сопереживание не обладает той симметричностью, о которой говорилось относительно правоотношений. Из того, что Иванов сопереживает Петрову, обратное логически не следует, тем более симметрия не характеризует силу сопереживания. «Возлюбить» (разумеется, не в эротическом, а агапическом смысле) врага возможно, и эта заповедь может быть путем преодоления вражды. Но даже если признать ее неким высшим, предельным выражением нравственного отношения человека к человеку, базирующимся на понимании сущностного единства человеческой природы и прокладывающим дорогу преодолению

разрозненности, разобщенности и вражды, эта установка никоим образом не приоритетна по отношению к обязанностям перед действительно своими, тем более перед тем уровнем близости, который обозначается понятием друга.

«Не лги», несомненно, является не только правовой, но и моральной нормой. Ложь разрушает то единство душ, которое лежит в основе морали. Но главное в морали – бескорыстная «сорадость», когда другому хорошо, и бескорыстное действенное сочувствие, когда ему плохо. Обычно ложь противоречит этим базовым моральным устремлениям, однако возможны ситуации, когда это не так, когда ложь может быть *наименьшим из зол*. Предательство, влекущее гибель друга, видимо, есть самое отвратительное с точки зрения сущности морали действие, в сравнении с которым ложь не только злоумышленнику, но и кому угодно является меньшим злом.

О конкуренции морали и права и принципе «Не лги»

Из сказанного выше ясно, что возможны ситуации, в которых оценки лжи с точки зрения моральных и с точки зрения правовых ценностей и норм противоположны. Отсюда возникает вопрос о природе таких ситуаций и возникающем в них выборе между правом и моралью.

Наиболее очевидный и уже упоминавшийся в дискуссии тип такого рода ситуаций – свидетельство против близких родственников²⁹. Правовое требование дачи показаний останавливается перед таким свидетельством. Сама присутствующая в том или ином виде в любом современном цивилизованном законодательстве норма, запрещающая требовать показаний против близких родственников, представляет собой установление границы правовой регуляции. Отношения близких родственников – сфера, в которую общество разрешает индивидам не пускать право. Здесь имеет место безусловный приоритет морали.

Право конституирует человека как социального индивида. Мораль же синтезирует в себе социальное начало с еще более глубоким антропологическим слоем, роднящим человека с миром всех существ, способных к переживанию и сопереживанию. Человек принадлежит этому миру, и эта принадлежность есть его сущностная характеристика. Он не растворяется в нем. Став социальным, он занял в этом мире особое, уникальное место, но не покинул его.

Эволюция сопереживательных отношений на определенном этапе подходит к границам регулятивных возможностей чистого сопереживания, в результате чего формируется человеческая рациональность, несущая сопереживательное начало в снятом виде³⁰. И той клеточкой, через которую это фундаментальное основание присутствует в мире людей, является семья, прежде всего, – отношения родителей и детей. Поэтому здесь именно мораль, через которую и осуществляется эта сохраняющаяся пуповинная связь человека живого и человека социального, имеет абсолютный приоритет перед правом. Сущностная связь родителей и детей – моральная, а не правовая. Попытка «прода-

²⁹ См., напр.: *Сидорова Н.М.* Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить? // *О праве лгать*. С. 189.

³⁰ Замечу попутно, что и понятийное познание вырастает не из сенсорного, как это часто утверждается, а из эмпатического, то есть базирующегося на сопереживании.

вить» право в область этих ближайших отношений между людьми означала бы уничтожение того фундамента, на котором зиждется человеческий мир. Если общество пытается какими-либо средствами (не обязательно правовыми, чаще и с бóльшим «успехом» политическими) хозяйничать в этой сфере, это пагубно заканчивается для самого общества. Один из наиболее ярких примеров – феномен Павлика Морозова (как идеологический факт, не затрагивая темы реальных событий в жизни конкретного ребенка). Если общество в качестве образца преподносит донос на отца, оно обречено.

Отношения ближайших родственников – сфера безусловного доминирования морали над правом. Но обусловленное осознанием этого обстоятельства нормативно выраженное самоограничение права находит свое выражение не в попрании права, а в компромиссе, том компромиссе, о котором говорит Э.Ю. Соловьев: не ложь ради спасения близких, а отказ от дачи показаний, возможность молчания. Здесь нет *подрыва* права, которым была бы допустимость лжесвидетельства, а есть защита индивида как морального субъекта, ибо требование свидетельства против самых близких людей означало бы разрушение самой личности свидетельствующего.

Однако родство в качестве уникального основания ближайшего человеческого единства ставится под сомнение достаточно давно, по крайней мере, со времени Иисуса, который, как известно, формулирует эту мысль предельно резко: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер... тот не может быть моим учеником»³¹; «Мать моя и братья мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его»³². Эмансипация индивида из системы кровно-родственных связей, носящей абсолютный и потому подавляющий, порабощающий характер, является одной из важнейших новаций христианства, ведущей к субстанциализации личности. Но субстанциализация личности предполагает и то, что человек самостоятельно выбирает своих Других – *друзей*.

Дружба – отношение, которое по характеру сходно с самыми близкими родственными связями. Отличия ее, однако, состоят в том, что это отношение, во-первых, сугубо межличностное, во-вторых, являющееся функцией свободного выбора индивидов. Друзья – привилегированные Другие, и право на выбор привилегированных других есть важнейшая характеристика развитой системы моральных отношений. В разбираемом Кантом сюжете хозяин предоставил убежище не близкому родственнику, а другу.

Если представить себе, что в дом не врывается убийца, по отношению к которому, как уже говорилось, никаких обязательств быть не может, а входит судья для вершения справедливого суда, может ли в такой ситуации хозяин умолчать или, тем более, солгать о местонахождении друга? Такие обстоятельства уже ближе к чистому конфликту права и морали. Чтобы снять вопрос о том, как же попросивший убежища «подставляет» друга под конфликт с правосудием, оговорим, что он по ошибке принимает судью за злоумышленника. Добавим также, что хозяин не сомневается в справедливости судьи и его способности принять правовое решение, однако при этом не осведомлен о том, есть ли на его друге какая-либо вина.

³¹ Лк. 14:26.

³² Лк. 8:21.

Замечу здесь, что в юридизированной кантовской морали, на мой взгляд, от действительной специфики морали есть только одно – требование отношения к другому как к цели. При этом важно, что обозначенная Кантом альтернатива «цель-средство» применительно к человеку не исчерпывающа. Относиться к другому как к средству – это значит использовать его для достижения своих целей, игнорируя его собственную волю. Такое отношение подлежит нравственной оценке, и она отрицательная. Отношение к другому как к цели предполагает его самоценность, оно тоже подлежит нравственной оценке, и она положительная. Но ни тот, ни другой вариант не характеризует правоотношения людей. В праве другой для меня не цель и не средство. Он не средство, поскольку я не игнорирую его волю, не предполагаю ее подчинения и подавления. Но он и не цель, не самоценность. Он свободный и равный контрагент, с которым я договариваюсь и далее соблюдаю договор. Это отношение вообще не подлежит нравственной оценке.

В отличие от юридического контрагента, в морали Другой (свой Другой) самоценен. Но есть два типа самоценности Другого – в силу родственной связи, представляющей собой объективный факт, и в силу дружбы, которая возникает в результате субъективного личностного выбора, а потому не имеет и не может иметь внешней объективации и локализована исключительно в субъективных реальностях людей.

Итак, попросивший убежища человек предлагает своему другу солгать убийце о его местонахождении. Предполагается, что убийца поверит хозяину и уйдет, т. е. гость не создает хозяину угрозы, не злоупотребляет дружескими отношениями, не предает хозяина, переводя угрозу с себя на него. Хозяин же обнаруживает вместо злоумышленника справедливого судью и при этом ничего не знает о виновности или невиновности друга. Юридической нормы, позволяющей умолчать, нет. Каково здесь *должное* поведение хозяина? Мораль требует защитить друга, причем отсутствие юридического разрешения отказаться от дачи показаний для нее не имеет значения. Право же требует сообщить истинную информацию.

Думаю, что в такой ситуации никакого *должного* поведения нет. Это вопрос *вненормативного* выбора. Это выбор даже не между нормами, а между системами нормативного регулирования³³. Ответ на него зависит, по-видимому, от двух факторов. Первый – характер самоидентификации индивида. Представим, что хозяин дома – сам судья или, скажем, прокурор в отставке. Или, совсем иной вариант, представим, что он священник. Едва ли это различие не скажется на принятом решении. Второй фактор – степень близости друга. От этого зависит готовность во имя друга пойти против права. Тот выбор, который совершит субъект, будет его выбором себя и объективацией силы его дружеских чувств.

Как ни остра обрисованная ситуация, ее можно заострить еще больше. Представим, что человек, попросивший убежища – любимая невеста, с которой завтра свадьба. Если супруги, хотя и не являются ближайшими кровными родственниками, в праве, с точки зрения дачи показаний, приравниваются к

³³ Для точности – хотя в рамках рассматриваемого вопроса это не имеет значения – следует сказать, что и мораль, и право не сводятся к соответствующим нормам, включая и иные способы регуляции.

ним, то невеста в рассматриваемом аспекте от друга ничем не отличается. Невеста – абсолютно уникально и в высшей степени избранный Другой, избранный на радость, и на горе, и на всю жизнь и т. д. Отношение жениха к невесте – это «пиковое», если так можно выразиться, нравственное отношение. Ну и кто же будет, разве что за исключением вынужденной необходимости, общаться с человеком, который в такой ситуации выдаст невесту?

Правовые обязанности – «ровные», не сильнее и не слабее, они или есть, или нет. В отличие от этого, сила моральных обязанностей, как уже говорилось, варьирует в зависимости от степени близости субъектов. Фемида – беспристрастна. Мораль – страстна. Мораль не может заменить право, ибо вне права невозможно общество³⁴. Но высшие моральные обязанности превосходят правовые. Столкновение между высшими моральными обязанностями, с одной стороны, и правовыми, с другой, возвращает ситуацию в сферу должного. Тот, кто в такой ситуации выберет право, окажется вне морали, т. е. по ту сторону добра и зла, это будет не человек, а ходячая статуя судьи, *социальная нелюдь*.

Список литературы

Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 204–222.

Апресян Р.Г. О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта. Обсуждение доклада. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (дата обращения: 10.05.2015).

Апресян Р.Г. От составителя // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 3–9.

Быкова М.Ф. Нравственный запрет на ложь как правовая обязанность // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 345–364.

Гиренок Ф.И. Почему я не с Кантом? // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 315–318.

Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 108–127.

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Трактаты и письма / Ред. А.В. Гулыга. М.: Наука, 1980. С. 232–237.

Кузьмина Т.А. Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 365–381.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО–Пресс, 2001. 512 с.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. С. 3–60.

Свасьян К.А. Кант и ложь. Мораль на ложе Прокруста // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 382–388.

Сидорова Н.М. Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить? // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 187–195.

Цицерон Марк Туллий. Речь в защиту Тита Анния Милона // *Цицерон Марк Туллий.* Речи: в 2 т. Т. II. М.: АН СССР, 1962. С. 221–252.

Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // *Вопр. философии.* 2011. № 11. С. 14–26.

Шалютин Б.С. Становление права // *Государство и право.* 2011. № 5. С. 5–16.

³⁴ Не могу согласиться с позицией Ф.И. Гиренка, которую, как минимум, возможно интерпретировать как провозглашение универсального приоритета морали по отношению к праву или даже отказа от права вообще.

Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 127–260.

Myers F.R. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines // Ethos. 1979. Vol. 7. P. 343–370.

Morality, Law and Lies

Boris Shalutin

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy. Kurgan State University, Ministry of Education and Science, Russian Federation. 25 Gogol Str., Kurgan 640000, Russian Federation; e-mail: shalutinbs@mail.ru

The author argues that law and morality give conflicting answers to the question of the admissibility of lie from philanthropy. This is due to a fundamental difference in the nature of moral and legal regulation of behavior. Exploring the origin of law, the author shows that it is based on rational procedures, contracts and conflict resolution. So lie is unacceptable under any circumstances within the framework of the law, because it contradicts to the very nature of the law. In his understanding of morality the author follow Schopenhauer, who recognized a rational component in it, however, found that the phenomenon of compassion is its foundation and essence. This implies that the opposition between good and evil determines the character of moral regulation. The good is a highest and absolute moral value, whereas the opposition of truth and falsehood is though important but subordinate. Thus, if in a certain situations the behavior, which is determined by the value of good, is contrary to the behavior, which is determined by the value of truth, the moral regulation allows for the possibility of falsehood. Lie thus remains evil, but is the lesser of two evils. Since the spheres of the moral and the legal regulations are overlapped, there may be situations of conflict between morality and law. To resolve such conflicts it is necessary to understand the following important distinction between the legal and moral obligations. Legal obligations exist or do not exist. Moral obligations can be stronger or weaker, and it depends, inter alia, on the degree of closeness between people. The author argues the thesis that in the event of a conflict between the supreme moral duty, on the one hand, and legal, on the other hand, man should act in accordance with the first.

Keywords: morality, law, lies, empathy, contract

References

Apressyan, R.G. “Kommentarii k diskussii” [Comments to the Discussion], in: *O prave l'gat'*. [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 204–222. (In Russian)

Apressyan, R.G. *O dopustimosti nepravdy po objazannosti i iz zaboty. Odin sluchaj Kanta. Obsuzhdenie doklada* [On the admissibility of Untruth out of Duty or Out of Care. One case from Kant. Discussion of the paper]. Available at: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (accessed on 10.05.2015). (In Russian)

Apressyan, R.G. “Ot sostavitelja” [Notes from the compiler], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 3–9. (In Russian)

Bykova, M.F. “Nravstvennyj zapret na lozh' kak pravovaja objazannost'” [The Moral Prohibition to Lies as a Legal Obligation], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 345–364. (In Russian)

Girenok, F. “I. Pochemu ja ne s Kantom?” [Why am I not with Kant?], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 315–318. (In Russian)

Gusejnov, A.A. “Chto govoril Kant, ili Pochemu nevozmozhna lozh’ vo blago” [What Kant Said, or Why is it Impermissible to Lie for the Sake of Good?], in: *O prave lgat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 108–127. (In Russian)

Kant, I. “O mnimom prave lgat’ iz chelovekoljubija” [On an Alleged Right to Lie for Philanthropic Reasons], in: *Traktaty i pis’ma* [Treatises and letters], ed. A.V. Gulyga. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 232–237. (In Russian)

Kuz’mina, T.A. “Nel’zja, potomu chto nel’zja” [You may not, because you may not], in: *O prave lgat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 365–381. (In Russian)

Levi-Strauss, K. *Strukturnaja antropologija* [Structural Anthropology]. Moscow: EKS-MO-Press, 2001. 512 pp. (In Russian)

Lorenz K. “Vosem’ smertnyh grehov civilizovannogo chelovechestva” [*Civilized Man’s Eight Deadly Sins*], in: Lorenz K. *Oborotnaja storona zerkala* [The reverse Side of the Mirror]. Moscow: Respublika Publ., 1998, pp. 3–60. (In Russian)

Svas’jan, K.A. “Kant i lozh’. Moral’ na lozhe Prokrusta” [Kant and Lies. Morality on the Procrustean Bed], in: *O prave lgat’* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 382–388. (In Russian)

Sidorova, N.M. “Kogda Kant budet uslyshan i skol’ko za jeto nado zaplatit’?” [When Kant will be Heard and How Much You Have to Pay for It?], in: *O prave lgat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 187–195. (In Russian)

Cicero, Marcus Tullius. “Rech’ v zashhitu Tita Annija Milona” [Speech in Defence of Titus Annius Milo], in: Cicero, Marcus Tullius. *Rechi v 2 t.* [Cicero. Speeches in 2 vol.], vol. II. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1962, pp. 221–252. (In Russian)

Shalyutin, B.S. “Pravogenez kak faktor stanovlenija obshhestva i cheloveka” [The origin of law as the factor of occurrence of society and human], *Voprosy filosofii*, 2011, no. 11, pp. 14–26. (In Russian)

Shalyutin, B.S. “Stanovlenie prava” [The origin of law], *Gosudarstvo i pravo*, 2011, no. 5, pp. 5–16. (In Russian)

Schopenhauer, A. “Ob osnove morali” [On the Basis of Morality], in: *Svoboda voli i npravstvennost’* [Free Will and Morality]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 127–260. (In Russian)

Myers, F.R. “Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines”, *Ethos*, 1979, vol. 7, pp. 343–370.

М.М. Рогожа

Запрет на ложь в этике поступка Опыт прочтения эссе И. Канта «О мнимом праве лгать...» сквозь призму философии Х. Арендт

Рогожа Мария Михайловна – доктор философских наук, профессор, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко. Украина, 0161, г. Киев, ул. Владимирская, д. 64/13; e-mail: rohozha@mail.ru

В статье кантовский запрет на ложь анализируется на материале полемики Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова о природе морали. Возможность различения сфер индивидуальной и общественной морали обуславливает различные подходы к рассмотрению запрета на ложь как фактора морального действия. В статье этико-философские идеи И. Канта рассматриваются сквозь призму социально-политической позиции Х. Арендт. Арендт предложила рассматривать три вектора кантовских рассуждений о «человеческих делах»: род человеческий и его прогресс, человек как моральное существо и цель в себе, люди во множественном числе, целью которых является общительность. Просвещение дает возможность человеку освободиться от предрассудков и следовать Разуму, требования которого задают моральный закон. Моральный закон обязывает человека поступать по долгу, одной из конкретизаций которого и является запрет на ложь. На уровне действия кантовского автономного субъекта запрет на ложь конкретизируется в сознательных усилиях деятеля следовать абсолютному долгу. В ситуации с домохозяином следовать долгу – значит не лгать злоумышленнику о местонахождении друга. Альтернативой этому поступку является признание собственной моральной несостоятельности при любом другом выборе, который неизбежно продиктован склонностью. Однако абсолютный запрет на ложь в предельном своем воплощении устраняет способность деятеля различать добро и зло, снимая с него ответственность и позволяя укрыться за моральным законом. В пространстве человеческого взаимодействия люди выверяют правильность своих действий посредством суждений. В ситуации конфликтующих обязанностей деятель способен осознать все противоречия, вынести суждение и принять ответственность за сделанное, становясь в положение «не-алиби в бытии».

Ключевые слова: Иммануил Кант, Ханна Арендт, ложь, Просвещение, моральный закон, абсолютный запрет, способность суждения, общее чувство, общительность, обязанность

Дискуссия по эссе И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797), инициированная Р.Г. Апресяном, в очередной раз свидетельствует о непреходящей значимости кантовского текста. Просвещенческий по духу и букве, написанный для широкого круга читателей, этот текст и сегодня вызывает не только историко-философский интерес, но воспринимается как очевидно практическое руководство к моральному действию.

Обсуждение, в которое вовлекается все большее количество участников, стало своего рода площадкой для обоснования позиций и выстраивания аргументации уже традиционного научного спора Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. Ведущийся в направлении прояснения природы морали, в нынешней дискуссии по кантовскому эссе он конкретизовался в разборе специального вопроса – (не)допустимости морального права на ложь. За непреклонной исследовательской логикой, четкой аргументацией в рамках уже обозначенных к этому времени концептуальных подходов оппонентов преимущественно скрыта, хотя иногда все же выступает на передний план эмоциональная насыщенность и живость обсуждений. Сотрудники сектора этики ИФ РАН и коллеги из смежных сфер философского знания, долгие годы сотрудничающие с ними, под влиянием этого научного спора определяют свои исследовательские установки в заданной таким образом системе координат. Возможность быть свидетелем этих обсуждений в конечном итоге ведет к самоопределению в отношении отстаиваемых Гусейновым и Апресяном теоретических взглядов, позиционированию себя в сложившемся дискурсе, превращая исследователя из зрителя в непосредственного участника.

В исследовательской перспективе этики поступка вопрос о моральном праве на ложь – это вопрос о максиме морального действия. В дискурсе, сложившемся вокруг теоретического спора Гусейнова и Апресяна, активно обсуждается возможность различения сфер индивидуальной и общественной морали. Поэтому рассмотрение запрета на ложь в этике поступка задано спецификой пространств индивидуальной и общественной морали.

Предложенная тема обсуждения не ограничивает свободу выбора единомышленников, авторов, работы которых определяют методологическую основу исследовательского поиска. Такая свобода оказывается чрезвычайно важной, позволяя в рассуждениях по кантовскому эссе поднимать и решать вопросы, составляющие собственный научный интерес. Приглашение принять участие в обсуждении кантовского эссе пришлось на период работы с текстами Х. Арндт, вследствие чего поиск своего места в дискуссии и прояснение собственной позиции начинались под непосредственным влиянием арндтовской философии. Однако первое впечатление возможности рассмотрения запрета на ложь в этике поступка через призму философского наследия Арндт оказалось правильным.

Арндт, известная прежде всего по работам в области политической философии, была мыслителем многогранным. Ее исследовательские интересы выходили на проблемы этики, философской антропологии, эпистемологии, рассматриваемые зачастую в историко-философском ключе. К кантовской философии Арндт обращалась неоднократно в поисках методологических оснований своей теории; также этические и политико-правовые работы Канта непосредственно оказывались в центре ее внимания. Дополнительным аргументом значимости обращения к текстам Арндт в свете поставленной задачи может стать различение ею сфер индивидуальной и общественной морали. Арндт, ориентируясь на воплощение философской теории в ткани человеческого взаимодействия, достаточно четко разводила эти области, хотя и использовала при этом специфический категориальный аппарат. Понимая под моралью сферу, касающуюся вопросов «индивидуального поведения и образа действий, ряда

правил, норм и эталонов, с помощью которого люди отличают правильное от неправильного»¹, она противопоставляла ей политику, пространство человеческого взаимодействия, где обеспечивается потребность человека жить с другими и для других в общем мире и обустроить его речью и действием для себя и будущих поколений.

Таким образом, рассмотрение запрета на ложь в этике поступка представляется возможным в перспективе арендтовского кантианства. Однако следует сделать еще одно уточнение методологического характера. Рассмотрение эссе «О мнимом праве лгать...» не могло не вывести за границы собственно кантовского прочтения поднимаемых им проблем. Открывающиеся в связи с этим возможности обсуждений поистине безграничны. Определенным ограничителем расширения контекстов интерпретации могут стать слова Арендт, которая в «Лекциях по политической философии Канта» подчеркнула, что «если мы выходим за рамки того, как сам Кант толкует себя, мы все-таки сохраняем верность кантианскому духу»².

В основу «кантианского духа» заложена идея прогресса, совершенствования, неразрывно связанная с проектом Просвещения, достойным представителем и ревностным защитником которого был Кант. Поэтому разбор кантовского запрета на ложь следует начать с определения мировоззренческих условий возможности кантовской позиции. Этот ход вписывается в схему рассмотрения Арендт кантовских рассуждений о «человеческих делах»: «У нас есть теперь три очень разные концепции или позиции, исходя из которых можно рассматривать человеческие дела: есть род человеческий и его прогресс; есть человек как моральное существо и цель в себе; и есть люди во множественном числе... истинной “целью” которых является общительность»³. В этом плане кантовская концепция Просвещения задает общее видение человеческого рода и его возможностей.

Таким образом, в статье вопрос о запрете на ложь как факторе морального действия будет рассматриваться в сфере индивидуальной и общественной морали на основе теоретического спора, заданного Р.Г. Апресяном и А.А. Гусейновым, сквозь призму философского наследия Х. Арендт.

Запрет на ложь в контексте кантовской концепции Просвещения

Кант – философ Просвещения. Следует добавить, что именно того Просвещения, которое он контурно представил в своего рода манифесте под названием «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784). Подводя итоги уже на тот момент уходящей эпохи, Кант заявил: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»⁴. Он объяснял, что незрелость человека состоит в его не-

¹ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д. Аронсона // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 84.

² Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Пер. А. Глухова. СПб., 2011. С. 63.

³ Там же. С. 51.

⁴ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / Пер. Ц.Г. Арзаканяна, уточненный Т.Б. Длугач // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784–1796) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 1993. С. 127.

способности пользоваться рассудком без постороннего руководства. Недостаток решимости и мужества самостоятельно мыслить обуславливают потребность во внешнем руководстве религиозными и моральными взглядами; человек нуждается в опеке, которую и осуществляют некие внешние по отношению к нему инстанции. Миссия просветителей состоит в том, чтобы при помощи наук и искусств научить человека пользоваться собственным разумом в приватной и общественной жизни.

Сам Кант, последовательно и обстоятельно развенчивая философские предрассудки, выстраивал свою философию в соответствии с духом и буквой Просвещения. Как отметила Арендт, критическая философия Канта подсажена ему «веком критики», т. е. веком Просвещения: «Просвещение означает в этом контексте освобождение от предрассудков, от авторитетов, событие очищения... Результатом подобной критики является “применение разума”»⁵. Критическое мышление в отличие от догматизма и скептицизма, нерушимость которых Кант опровергал своей философской системой, – это тот новый способ мысли, который дает возможность людям изучать свои способности. В общем плане это способствует достижению человеческого родом совершеннолетия.

Такая просвещенческая установка задает перспективу в понимании кантовского морального субъекта. Направление развития человека определяют идеальные принципы и нормы, действующие в области свободы, в той сфере, постижением которой занимается практический разум. Моральный закон – квинтэссенция задаваемого практическим разумом вектора человеческой деятельности, он абсолютен, необходим и имеет всеобщий характер. Долг человека как морально-го субъекта состоит в том, чтобы действовать из уважения к закону.

Заслуживает внимания замечание Арендт по поводу просвещенческого основания Кантом природы долга. Все высказывания морального характера, принуждающие человека действовать, претендуют на истинность, обеспечить которую может либо самоочевидность, либо предоставленные соответствующие доказательства. «Однако обязательность никоим образом не самоочевидна, и никому никогда не удавалось доказать ее, не выходя за рамки рациональной аргументации»⁶. Традиционно Бог был источником обязательств, за формулировкой «ты должен» / «ты не должен» стояла «а иначе», – угроза санкции, вводимой карающим Богом. В мире кантовского Просвещения не Бог, но Разум стал источником долженствования. Чтобы задать моральному закону объективный характер и форму принудительного воления, Кант обосновал его требования самозаконотворчеством разума. Это был принципиально новый подход к идее долга. Как отмечала Арендт, Кант, учитывая возможности воли блокировать веления разума, придал ей статус законодательствующей и одновременно подчиняющейся закону инстанции. Это третий практический принцип воли, отражающий автономию воли субъекта морали.

Повиноваться моральному закону следует повсеместно и безоговорочно, вопреки каким-либо склонностям, влечениям, порывам, обусловленным душевным состоянием человека. Поскольку человеческое в человеке неизбежно, основанный на разуме моральный закон становится для него принуждением, непреходящий характер которого связан с тем, что долг и склонность находят-

⁵ Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 60.

⁶ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии. С. 117.

ся в постоянном противоречии, преодолеть которое раз и навсегда невозможно. Склонность может иметь множество ликов и проявляться во множестве ситуаций, а долг всегда определен четко и в каждом конкретном случае задан в едино возможном варианте.

Только рамках проекта Просвещения человек всю силу веры в Бога перенаправил на веру в Человека и силу его Разума, сотворив из этого своего рода новый, просвещенный религиозный культ. Безграничная вера в человеческие возможности, в бесконечный, постепенный, но неумолимый прогресс (совершенствование), направляемый человеческим разумом, придавала необходимый, всеобщий характер моральному закону, следовать которому было необходимо потому, что к этому обязывал созданный просветителями идеал человека. Кантовскую этику называют абсолютистской – она предъявляет человеку четкие моральные требования, имеющие необходимый, всеобщий характер, и отвергает какие-либо компромиссы в следовании моральному долгу.

Моральный долг обуславливает запрет на ложь. В силу разного рода склонностей ложь может становиться желанной или казаться неизбежным выходом из ситуации. Кант это понимал, но подчеркивал: «Хотя я и могу желать лжи, но никак не могу желать всеобщего закона лгать»⁷. Ложь в качестве закона будет противоречить общей логике мироустройства, а поскольку поступать следует только согласно «такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁸, то очевидно, что всеобщий закон лгать оборачивается саморазрушением, а значит становится логически невозможным.

Скандальность заявления Б. Констана о праве на ложь в определенных ситуациях для Канта состояла в утверждении необходимости лжесвидетельствовать для того, чтобы в сложных обстоятельствах отвести беду от себя или другого человека. Утверждая необходимость говорить неправду, пусть и в исключительных случаях, в которых на кон поставлены собственная жизнь или жизнь другого человека, Констан посягнул на «законы природы», задающие действия по долгу. Лжесвидетельство, пусть и под давлением – это, по Канту, действие, совершаемое на поводу внешних обстоятельств, действие по склонности, возможное в принципе, но не имеющее никакого отношения к действию по долгу; человек же должен повиноваться моральному закону как «закону природы» при всяких обстоятельствах, даже с ущербом для своих склонностей. «Право лгать из человеколюбия, которое Констан столь яростно защищает и которое является для него единственным средством гарантировать безопасность сосуществования людей, – такое право, согласно Канту, может только разрушить человеческое общежитие»⁹.

Ю. Штольценберг, вписывая эссе «О мнимом праве...» в дискурс Просвещения, отметил нетипичность представленной в нем абсолютистской позиции именно в просвещенческом контексте того времени. Он привел в качестве примера прямо противоположное «очевидно утилитаристское оправдание лжи» в работах К. Вольфа, где ложь во спасение или для выгоды рассматривается

⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов / Под ред. Э. Соловьева, А. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 89.

⁸ Там же. С. 144.

⁹ Штольценберг Ю. Кант и право на ложь / Пер. И.Д. Копцева, А.С. Зильбера // Кантовский сб. Науч. журн. 2010. No. 2 (32). С. 9.

как способствующая благу и приносящая пользу. Штольценберг подчеркнул распространенность просвещенческой установки морального права на ложь, ее укорененность в традиции политической философии со времен Г. Гроция и С. Пуфендорфа¹⁰.

Нетипичная для своей эпохи, позиция Канта сегодня воспринимается как просвещенческая по духу и букве не в последнюю очередь потому, что суть той эпохи современный мир воспринял через кантовский манифест Просвещения. Кантовская философия пронизана просвещенческой верой в Разум, его возможности совершенствовать человека, направлять его действия по долгу, задавать условия возможности автономии воли. Запрет на ложь в свете этого – очевидное воплощение морального закона в человеческой жизнедеятельности.

Запрет на ложь в этике поступка А.А. Гусейнова

В современном мире, пережившем крушение метанарративов Модерна, среди которых центральное место занимают идеалы Просвещения, ощутившем разрушительную силу постпросвещенческих установок «Бог умер» и «Если Бога нет, то все дозволено», кантовский моральный закон определенным образом сохраняет свой регулятивный потенциал. Однако, как замечает А.А. Гусейнов, среди двадцати первых встречных «людей с улицы» сегодня вряд ли отыщется «твердолобый кантианец». Хотя очевидно, что для кантовского учения наличие сторонников, а тем более их количество, не играют существенной роли.

Как последовательный кантианец, Гусейнов заявляет, что позиция Канта о недопустимости лжи ясна и не требует защиты. Он настаивает на том, что эссе «О мнимом праве...» возможно рассматривать исключительно в общем контексте этического учения Канта и выстраивает свое рассуждение по данному тексту в общем ключе кантовской этики.

Для Гусейнова, как и ранее для Канта, совершенно не важно, имела ли место ситуация с домохозяином в реальной жизни; а если имела, то как поступил домохозяин на самом деле, как бы на его месте поступили Гусейнов или сам Кант – вопрос в таком ракурсе неприемлем в рамках кантовской этики. Таким вопросом проявляют себя те, которые рассуждают о морали с точки зрения опыта или здравого смысла.

Случай с домохозяином для Гусейнова в отличие от Апресяна является не предметом ситуационного анализа, а предельным примером, который со всей наглядностью, задаваемой «нарочитой», «дерзкой» пограничностью ситуации, призван проиллюстрировать действенность идеи долга и, по сути, бескомпромиссность выбора домохозяина как морального субъекта. «Он призван подчеркнуть безусловность запрета на ложь, показав, что его следует соблюдать даже в тех крайних случаях, когда с точки зрения здравого смысла это кажется совершенно абсурдным»¹¹. По долгу, вопреки каким-либо обстоятельствам, человек обязан поступать морально, не допуская никаких исключений в пользу склонностей, к которым относится и «чувство дружеской привязанности». Пример задает схему поступка из долга в условиях, когда запрет на ложь имеет

¹⁰ Штольценберг Ю. Кант и право на ложь. С. 7–8.

¹¹ Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М., 2011. С. 108.

категорический, безусловный характер, и ни при каких обстоятельствах не может быть обойден или снят. Это моральный закон, который, будучи конкретизированным в форме запрета на ложь, задает нормативный смысл, в качестве максимы воли действенный в процессе принятия решения о поступке, нравственном по форме и содержанию, едино возможном в перспективе долга. Пафос Кантова примера в том, что даже если бы никогда в реальной жизни не существовало поступков, выполненных в соответствии с моральным законом, это не означало бы, что моральный закон оказался несостоятельным либо же его действие возможно отменить: «Если даже никогда не совершалось действий, которые возникали бы из таких чистых источников, то ведь здесь вовсе нет и речи о том, происходит или нет то или другое, но разум предписывает самочинно и независимо от всех явлений то, что должно происходить»¹².

Эту кантовскую установку разделяет Гусейнов, утверждая, что моральная теория не может быть опровергнута противоречащими ей примерами, очерпнутыми из повседневной жизни, рассуждение о которых возможно только лишь в рамках здравого смысла. Именно поэтому он предлагает опросить двадцать первых встречных «людей с улицы» на предмет возможности нравственного оправдания лжи. Для него вполне очевидно, что все двадцать смогут найти оправдание обману. Но это не имеет никакого отношения к собственно моральному закону, выдвигающему абсолютный запрет на ложь. У Канта есть рассуждение о соотносительности примера и этического учения, важность которого подчеркивает Гусейнов: «Этическое учение не резюмирует, не обобщает существующие примеры, оно само является источником примеров. Этическое учение создается не для того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести»¹³. В свете этого обсуждаемый случай значим даже не универсальностью обязательств долга, а общей формулой морального поступка, призванной показать, каким образом абсолютность запрета на ложь воплощена в моральном поступке.

Для Гусейнова мораль представляет собой пространство индивидуально-ответственного поведения, охватывает ту сферу жизнедеятельности человека, которая зависит исключительно от его сознательных усилий. Деятель, моральный субъект, решает сам, как он может повлиять на свою жизнь, выстроить ее наилучшим образом, придать ей совершенный вид. А.В. Прокофьев называет позицию А.А. Гусейнова индивидуально-перфекционистской. Смысловое содержание такой этической программы определяется возможностью удовлетворять «потребности отдельных индивидов в достижении подлинной свободы и личностного совершенства за счет выражения в своей деятельности абсолютного нормативно-ценностного содержания»¹⁴. Программа важна в построении отдельного морального поступка, а также в плане «совершенствования жизни в соответствии с устремленностью к идеалу», «возвышенной и кропотливой проработки различных форм духовной практики» посредством «безупречного по своей структуре и способности сознания»¹⁵.

¹² Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 103.

¹³ Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? С. 109.

¹⁴ Прокофьев А.В. Справедливость и ответственность: Социально-этические проблемы в философии морали. Тула, 2006. С. 14.

¹⁵ Прокофьев А.В. Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арендт) // Этическая мысль. 2004. Вып. 5. С. 33–34.

В рамках индивидуальной морали личного совершенствования действия по долгу не только возможны, но и необходимы, они соответствуют ее природе. Язык, при помощи которого Гусейнов описывает действенность запрета на ложь, вполне отражает это соответствие. Остаться ли честным в ответ на вопрос о местопребывании друга или лжесвидетельствовать – это выбор, который полностью зависит от морального субъекта. Принятие этого решения в пространстве личной ответственности деятеля позволяет конструировать собственную жизнь, проделывать кропотливую работу, требующую самоконтроля, самоограничения и самодисциплины. В примере с домохозяином это «выбор с нулевой точки, когда ничего не может помешать человеку сказать “да” если он решил сказать “да”, или “нет”, если он решил сказать “нет”»¹⁶.

Однако этот выбор утрачивает свою изначальную напряженную действенность, если совершается в пространстве общественного взаимодействия, где человек действует плечом к плечу с другими людьми, где его выбор сопрягается с выбором других, где его нравственное решение может быть намеренно или случайно блокировано решением и действием других.

Р.Г. Апресян отмечает, что в этике Канта отсутствует Другой. Для А.А. Гусейнова это замечание настолько же очевидно, насколько и непринципиально. Гусейнов подчеркивает, что Кант не позиционировал себя сам и не рассматривается кантоведами как представитель коммуникационной этики. Кантовский этический абсолютизм постулирует долг не перед конкретным Другим, а перед человечеством в целом. Во втором практическом принципе категорического императива указан субъект, на который направлено должествование – человечество, в лице самого деятеля и всякого другого. Абсолютный запрет на ложь – это бескомпромиссный выбор морального субъекта, желающего в то же время, чтобы этот выбор стал всеобщим законом, имел силу действия в пределах человечества.

Следует отметить, что Другой отсутствует и в этике поступка самого Гусейнова. В дискуссии по общественной морали он последовательно отстаивает позицию, согласно которой мораль – это исключительно индивидуальная мораль, а общественной она является лишь в той мере, в которой принимается обществом в качестве морали: «Общественная мораль есть то, что считается (принимается) моралью в обществе»¹⁷. Однако Гусейнов не останавливается на том, чтобы задать морали этот личностно-перфекционистский горизонт. Он отмечает, что мораль представляет собой «не только качественную характеристику индивида, фиксирующую его личностную определенность, нацеленность на совершенное существование, она является также качественной характеристикой его отношений с другими людьми»¹⁸. Мораль определяет систему личностных качеств человека, которые задают его «способность жить в общезитии». Таким образом, Гусейнов переносит перфекционистские установки личности в сферу общественного взаимодействия и с их помощью задает нормативную основу отношений между людьми, которые равно стремятся быть моральными.

¹⁶ Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? С. 110.

¹⁷ Гусейнов А.А. Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009. С. 38.

¹⁸ Там же. С. 37.

Предписывая каждому деятелю и в его лице всему человечеству т. е. обществу в целом, абсолютность запрета на ложь, Гусейнов подчеркивает его всеобщность, распространяя его действие на всех, задает установку «относиться к человечеству в своем лице и в лице всякого другого» без права на ложь. Такое перенесение смыслового содержания индивидуальной морали на сферу общественного взаимодействия очевидно задает парадоксы индивидуального совершенствования, описанные Прокофьевым на примере «сообщества ангелов»¹⁹. Однако оно же неожиданно открывает перспективу регулирования общественного взаимодействия не в перфекционистском ключе, а в соответствии с минимумом требований универсальных принципов.

В этике поступка Гусейнова отсутствует конкретный Другой, к которому неизбежно возникает благорасположение, участие, дружеское чувство, т. е. склонность, недопустимая в качестве максимы воли для совершения индивидуального ответственного поступка. Однако, когда Гусейнов, как и ранее Кант, подымается на уровень «человечества в целом», ведет речь о людях вообще, тех, кого мы обычно называем не «ближними», а «дальними», тех, с кем нас не связывают никакие конкретные обязательства, он выходит на уровень общественной морали как сферы «взаимодействия дальних», перед которыми у деятеля нет иных обязательств, кроме одного единственного: *не относиться к ним только как к средству* достижения своих интересов, но *всегда в то же время как к цели*. Если прочитать эту формулу Канта «справа налево», то категорический императив, задавая содержательную определенность, ориентированность на человека, не отрицает возможности решения совершенно конкретных задач, в которых человечество – средство достижения собственных интересов. Настаивая на потенциальной содержательной определенности действия, Кант констатировал актуальную возможность достижения собственных интересов, требуя от деятеля отношения *в то же время* и как к цели, *а не только* как к средству.

В частности, абстрактный (всеобщий) запрет на ложь задает принцип действия в пространстве общественного взаимодействия «дальних». Следование этому принципу в отношениях с «дальними» не требует от деятеля чрезмерных нравственных усилий, необходимости непрямого морального выбора; оно, по сути, определяет рамки правильного, морального действия «по умолчанию». Р.Г. Апресян действия по долгу в отношении тех, с кем деятеля не связывают никакие личные конкретные обстоятельства, называет абстрактной обязанностью.

Фактически, категорический запрет на ложь, выступая абстрактной обязанностью, упрощает отношения с «дальними»: не лгать значит не усложнять свою жизнь нагромождениями лжи. Одна ложь порождает другую, человек начинает путаться в связях лжи и действительности, вынужден помнить эту ложь и связи, чтобы не забыть, кому и что было сказано. Установка абсолютного запрета на ложь человека в условиях абстрактных обязанностей, его несвязанности особыми обстоятельствами, делает жизнь человека этически прозрачной, правильной.

Таким образом, помимо задачи выстраивания индивидуально-ответственной жизни в соответствии с запретом на ложь этика Канта позволяет выстраивать пространство взаимодействия чужих друг другу людей, того «человече-

¹⁹ Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Вел. Новгород, 2006. С. 107–131.

ства», которое для каждого конкретного деятеля выступает не только лишь средством достижения собственных интересов, но и целью. Как представляется, этот вывод – нечто противоположное тому, что отстаивает в этике сам Гусейнов, задавая нацеленность субъекта морали на индивидуально-перфекционистское существование, на совершенный вид ответственной жизни, возможный в соответствии с этической концепцией Канта, заложенной в основу его этики поступка.

Ценностные регулятивы кантовской сферы человеческого взаимодействия

Для осеннего семестра 1970 г. в Новой школе социальных исследований Арендт подготовила курс лекций по политической философии Канта, в котором значительное место было уделено рассмотрению вопросов моральной философии.

В этике Канта она усматривала программу индивидуальной морали, продолжающую традицию, заложенную Сократом. Вообще, Сократ как историческая личность и герой платоновских диалогов привлек внимание Арендт ориентированностью на самостоятельное мышление, происходящее в уединении, вдали от скоплений народа. В связи с этим она отмечала, что в условиях пребывания человека наедине с собой происходит созидание его внутреннего мира, задающее формулу морального поведения «Лучше несправедливо страдать, чем несправедливо поступать». В проекции на мыслительную деятельность субъекта морали эта формула трансформируется следующим образом: лучше быть в разногласии со всем миром, чем с одним человеком – с самим собой. Арендт подчеркивала: «Надо не быть в разногласии с самим собой, даже если для этого придется быть в разногласии со всем миром. Сократическая формула основывалась на разуме... как деятельности мышления»²⁰. Кантовская этика, следуя формуле Сократа, является индивидуальной, она не предполагает наличия других. Практический разум задает направление нравственных усилий субъекта морали в индивидуальной системе координат.

Пространство, в котором появляются и действуют другие, регулируется не практическим разумом, а способностью суждения, способностью человеческого ума, активизирующейся только лишь во взаимодействии с другими. Способность суждения, открытая и исследованная Кантом в «Критике чистого разума», а особенно в «Критике способности суждения», выведена Арендт в качестве основания человеческого взаимодействия. Процесс суждения она представила как предсказуемый диалог человека с другими людьми, в результате которого стороны необходимо достигают согласия. Сила суждения в такой перспективе основывается и обосновывается потенциальным согласием с другими. Но это обоснование не универсально, оно контекстуально, потому что зависит от суждений других людей, на место которых ставит себя выносящий суждение субъект.

Основой суждения является общее чувство (*common sense*), тот здравый смысл, против которого применительно к кантовской этике выступает Гусейнов. Для Арендт, напротив, наличие общего чувства как основания способно-

²⁰ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии. С. 146, 176.

сти суждения и условия возможности человеческого взаимодействия принципиально важно: «Для Канта общее чувство означает не чувство, общее всем нам, а именно то чувство, благодаря которому мы встраиваемся в сообщество, становимся его членом и можем сообщать другим то, что было получено нашими пятью частными органами чувств»²¹. Возможности коммуникации, «общительности», обусловлены тем фактом, «что никто из людей не способен жить в одиночку, что люди взаимозависимы не просто в своих нуждах и заботах, но в своей высшей способности, уме, не работающем за пределами человеческого сообщества»²². Вот эти люди, «земные существа, живущие в сообществах, обладающие здравым смыслом, *sensus communis*, чувством общности; они не автономны, нуждаются в участии других людей даже для того, чтобы мыслить»²³, вот эти люди обладают способностью суждения, становятся субъектами общительности. По Арндт, проблема «общительности» осталась нерешенной Кантом к моменту окончания его работы над критиками.

Проследив интерес Канта к проблемам суждения и человеческого взаимодействия, начиная с ранней работы «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) до поздних работ, непосредственно касающихся вопросов политики, Арндт представила проблематику взаимодействия с другими как неотъемлемую часть разработки проблемы положения человека в мире. В критический период Кант выходил на вопросы человеческого взаимодействия опосредованно. Так, согласно Арндт, суждения вкуса оказались в центре внимания Канта потому, что именно в области эстетики человек выносит суждения, завися от других людей, высказывается, имея перед собой других, их одобрение, для того, чтобы его суждения приобрели определенную долю общезначимости. Значимость такого суждения «будет простираться так далеко, как далеко простирается сообщество, членом которого его делает общее чувство»²⁴. В сфере эстетики человек не имеет возможности руководствоваться объективными законами, доказуемыми или самоочевидными общими правилами по вопросам вкуса; он вынужден искать согласия других людей со своими суждениями, обосновывая их общую, если не всеобщую, значимость. Арндт считала, что сфера общественного взаимодействия (в ее терминах, сфера политики) имеет такую же природу, а поэтому в ней возможно применять приемы, разработанные Кантом для эстетики.

Различия в нормативной регуляции, задаваемой практическим разумом и способностью суждения, фактически очерчивают области индивидуальной и общественной морали. «Самое разительное различие между “Критикой практического разума” и “Критикой способности суждения” состоит в том, что нравственные законы, изложенные в первой книге, имеют силу для любых разумных существ, тогда как действенность правил, рассматриваемых во второй, строго ограничивается их применимостью к людям, обитающим на земле»²⁵. Практический разум дает индивиду как разумному существу моральный закон, не требующий усиленной опытом способности суждения, в то время как способность

²¹ Арндт Х. Некоторые вопросы моральной философии. С. 196.

²² Арндт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 24.

²³ Там же. С. 52.

²⁴ Арндт Х. Некоторые вопросы моральной философии. С. 197.

²⁵ Арндт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 28.

суждения имеет дело с частными примерами, подводя отдельный случай под правило. «Суждение решает, какова связь между частным и общим, будь то правило, норма, эталон, идеал или какое бы то ни было прочее мерило»²⁶.

Способность суждения как умственная способность нуждается в поддержке и укреплении. Эту функцию в кантовской философии выполняют примеры. Способность суждения активизируется тогда, когда мы знаем или можем вообразить случай, который стал примером, образцом, значимым для всех частных случаев. «Образцы, будучи, действительно, “подпорками” для всякой деятельности, связанной с суждением, служат путеводными вехами и для всякой моральной мысли, в которой их значение особенно велико»²⁷.

Процедурные сложности применения правил в конкретных ситуациях человеческого взаимодействия обуславливают два возможных сценария, достаточно четко представленных в текстах Арндт. Во-первых, когда возникает необходимость вынести суждение по определенному вопросу и принять решение, что правильно, а что неправильно, человек может опереться на опыт повседневного поведения, где он не утруждает себя размышлением, суждением, не ставит под сомнение правила. Нормы и правила поведения, принимаемые людьми автоматически, некритично, в отелных ситуациях чреваты утратой человеческой способности в критических случаях при необходимости различать добро и зло. Это, в свою очередь, ведет к «банальности зла». Этим термином Арндт обозначила открытый ею вид зла, совершаемого людьми, незаметно потерявшими способность мыслить и выносить суждения по конкретным ситуациям общественной жизни и прикрывающимся чужими мнениями, распоряжениями или фразами по типу «так заведено».

Безусловное исполнение долга, воплощение морального закона в конкретном поступке в своем пределе оборачивается безответственностью. Эту парадоксальность поступка из долга обрисовал Б.Г. Капустин: «Безусловное исполнение долга, его непосредственное объективирование в поступке уничтожает свободу, поскольку, конечно же, никакая свобода – и менее всего самозаконодательство (автономия) – немыслима без выбора. Несвободное существование, действительно, является безответственным – ведь лишь обладающему разумом и свободой выбора причинение вреда другому человеку может быть вменено в вину»²⁸. Домохозяин, безусловно исполняющий долг правдивости, не имеет свободы, поскольку в силу безусловности морального долга лишен возможности совершать выбор, принимать решение. Свобода без выбора не существует, равно отсутствие свободы в моральном выборе, необходимость подчиняться безусловному долгу проблематизируют самозаконодательство разума и автономии воли субъекта морали.

По этой логике, ссылкой на безусловный долг правдивости Кант снял с домохозяина ответственность за причиненный вред, сделав его безответственным. Природа такой безответственности однопорядкова банальности зла, совершаемого людьми, утратившими способность мыслить, различать добро и зло. И домохозяин, и арендтовские люди массы, воплощающие банальное зло

²⁶ Арндт Х. Некоторые вопросы моральной философии. С. 194.

²⁷ Там же. С. 202.

²⁸ Капустин Б.Г. Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии // О праве лгать. С. 142.

в повседневности тоталитарных режимов, прячутся за абстрактными законами, авторитетность которых устраняет необходимость делать индивидуальный выбор и принимать за него ответственность.

Во-вторых, согласно Арендт, в конкретных ситуациях человеческого взаимодействия деятель может подводить свой случай под общее правило, отыскивать связь частного и общего. Эти его действия основываются на способности суждения, которая задает не слепое следование установленным правилам, а рассуждение. Капустин, в основном разделяющий арендтовскую позицию, подчеркивает интересубъективный характер кантовского суждения, в процессе которого деятель становится на точку зрения других и вследствие этого способен рефлексировать о собственном суждении и «расширять» свое мышление. Именно в контексте кантовской способности суждения заложена возможность для выстраивания аргументации Апреяна о допустимости морального права лгать в связанных с чрезвычайными обстоятельствами ситуациях.

О (не)допустимости морального права на ложь в сфере общественного взаимодействия

Отложенная в связи с первостепенной важностью написания критик, политическая философия фактически не была написана Кантом. В «Лекциях по политической философии Канта» Арендт имплицировала проблематику, занимавшую Канта всю жизнь, но на разработку которой у него просто не осталось времени. Он обратился к непосредственному осмыслению общественно-политических вопросов в последние годы жизни, когда у него уже не было ни сил, ни времени на основательные исследования, относящиеся к этому специальному предмету. Арендт отмечала, что возросший интерес к теме политики был не в последнюю очередь связан с событиями в революционной Франции, за которыми Кант пристально следил как незаинтересованный наблюдатель, реализовав в общественной повседневности возможности эстетического суждения – его отношение к происходящему «определялось именно позицией обыкновенного зрителя, из круга “не вовлеченных в игру”, но лишь внимающих ей с “равным сокровенному желанию откликом”... симпатия возникала лишь от “созерцательного, или бездеятельного, удовольствия”»²⁹.

В последние годы жизни в центре внимания Канта оказались вопросы организации народа в государство, поиски общественного блага и их правовое обеспечение. При этом проблемы взаимодействия людей, их «общительность», не исчезли, а получили новый ракурс рассмотрения, связанный с «осознанием Кантом того, что его моральная философия не способна здесь помочь». Избегая морализаторства, он рассматривал возможности «плохого человека быть хорошим гражданином в хорошем государстве»³⁰.

Арендт привела рассуждение Канта из трактата «К вечному миру», в котором он указывал механизмы действия законов в обществе людей/«разумных существ», которые, нуждаясь в общих установлениях для поддержания общезжития, втайне желают уклониться от выполнения обязательств. Они стре-

²⁹ Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 32.

³⁰ Там же. С. 34, 35.

мятся «так организовать их [разумных существ] устройство, чтобы, несмотря на столкновение их частных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений»³¹. Определение в данном случае «плохого» соотносится с кантовским этическим учением, но акценты смещены в плоскость публичности. Арендт подчеркивала, что, в соответствии с кантовской этикой, конкретной лжи пожелать можно, но нельзя желать всеобщего закона лгать, поскольку такой закон сделает невозможным какие-либо обещания, в принципе элиминирует основу человеческой общительности. В поздних работах Канта акцентуация приоритетности публичного поведения задает установку на недопустимость публичной лжи как противоречащей общему интересу.

В эссе «О мнимом праве...», относящемся к позднему, посткритическому периоду, случай с домохозяином прямо отсылает к событиям революционной Франции и интересующим Канта проблемам встраивания субъекта в пространство человеческих взаимоотношений. В свете этого ситуация задает не схему поступка из долга, как это представляет Гусейнов, а пример, вынесение суждения по которому определено условиями человеческого общежития.

В то же время категоричность, ригористичность позиции Канта по случаю с домохозяином задает противоречия и парадоксы, ставшие предметом специального внимания исследователей. Причину парадоксов Капустин, например, усматривает в сложности переплетений свободы и природы, которые «в одних случаях выстраиваются в соответствии с его [Канта] общетеоретическим положением о суждении как необходимом “посредствующем звене” между теорией и практикой, а в других – нет. Эссе о “мнимом праве лгать” – характерный пример второго рода»³². В рассмотрении случая с домохозяином Кант отказался от выстраивания рассуждения в соответствии со здравым смыслом и способностью суждения, укрывшись за моральным законом, став совершенным зрителем, отождествив свою точку зрения с позицией самого практического разума.

Признавая ведущую роль суждения в поисках решения ситуации с домохозяином, Капустин критикует теорию конфликта обязанностей, представленную Апресяном, за «метафизичность», подвергающую критике кантовский формализм, но не использующую потенциальные интересубъективные возможности суждения как фактора взаимодействия.

Апресян считает по существу неправильной позицию домохозяина как субъекта морали по определению собственных обязанностей в критической ситуации. Принимая решение, домохозяин пренебрегает конкретными обязанностями, которые налагают на домовладельца дружба и гостеприимство, делает выбор в пользу абстрактной обязанности не лгать. А абстрактный запрет на ложь, задаваемый моральным законом, определяет приоритетность обязанности правдивости со злоумышленником перед обязанностью помощи другу, укрывшемуся в доме, другу, перед которым у домохозяина двойная обязанность – долг дружбы и гостеприимства, заданный прежде, чем домохозяин сталкивается со злоумышленником.

³¹ Кант И. К вечному миру / Пер. под ред. Л.А. Комаровского, уточнен и испр. Т.И. Ойзерманом // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 1. С. 419.

³² Капустин Б.Г. Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии. С. 144.

По мнению Капустина, из самого наличия субъекта конфликт обязанностей не возникает, и обращение к теме обязанностей без опосредующей роли суждения будет неизбежно метафизичным. Он подчеркивает: «Я могу понять мои обязанности как находящиеся в конфликте только в том случае, если встану на точку зрения других и с этой позиции пойму неадекватность тех максимумов моих поступков, которые мне диктует мой “монологический” разум, даже если я отождествляю его с практическим разумом вообще»³³.

Не выходя на уровень интерсубъективности суждения, Апресян проводит кропотливую работу по прояснению условий ситуации коммуникации, взаимодействия ее субъектов. На основе этих его результатов появляется ретроспективная возможность субъекту действия становиться на точку зрения других и понимать соотношение общего (объективного морального закона) и частного (всех обстоятельств ситуации и конкретных обязанностей каждого субъекта морали). Следование этой процедуре и будет соответствовать кантовскому духу суждения.

В случае с домовладельцем речь идет не о рутине повседневной жизни, а об обстоятельствах, связанных с неправомерным принуждением к признанию, когда под вопрос поставлено благополучие и жизнь другого человека. Подчеркивая эту исключительность обстоятельств, Апресян фактически указывает на банальность зла, совершаемого домохозяйном, который пренебрег конкретными обязанностями и снял с себя ответственность апелляцией к безусловному долгу правдивости. Критикуя Канта за апологию такого пренебрежения, Апресян настаивает на необходимости человеку отдавать себе отчет в своих действиях, брать ответственность за принятые решения и их последствия. «Именно такого рода ситуация, обсуждаемая Кантом с подачи Константа: я сам должен принимать решение, я сам являюсь субъектом понимания того, какие у меня обязанности, и я сам являюсь судьей своего решения. При этом я могу ошибиться, и за эту ошибку должен буду ответить»³⁴.

Сфера взаимодействия человека с другими людьми, т. е. сфера общественной морали в свете решения этого вопроса конкретизируется как пространство обязанностей, дифференциация которых направлена на оптимизацию взаимоотношений и самоосуществление человека в социальном пространстве. В таких условиях человек вынужден делать выбор, сознательно принимать решение, вступающие в противоречие с абстрактным долгом и абстрактными обязанностями. В данной ситуации однозначного выбора, универсального решения нет, и установки абсолютистской этики здесь могут привлечь потенциальной однозначностью и определенностью решений, возможностью укрыться за формулой безусловного закона.

Если же признать конкретность обязанностей дружбы и гостеприимства, их приоритетность по отношению к абстрактной обязанности не лгать, выраженной по отношению к тому, с кем нет особой связи, то это несоответствие абстрактно должного и конкретно должного может быть разрешено только в ходе морального выбора субъекта, за который он берет полную ответственность. Полнота ответственности субъекта за принятое решение в пространстве общественного взаимодействия ставит его на позицию «не-алиби в бытии» (М.М. Бахтин), активизирует перфекционистскую составляющую морали при вынесении суждений.

³³ Капустин Б.Г. Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии. С. 147–148.

³⁴ Апресян Р.Г. О праве лгать // О праве лгать. С. 19.

Таким образом, Просвещение дает возможность человеку освободиться от предрассудков и внешнего руководства и следовать Разуму, требования которого задают моральный закон. Объективный моральный закон обязывает человека поступать по долгу, одной из конкретизаций которого и является запрет на ложь. На собственно этическом уровне, где действует кантовский автономный субъект, запрет на ложь конкретизируется в сознательных усилиях деятеля следовать абсолютному долгу. В ситуации с домохозяйном следовать долгу – значит не лгать злоумышленнику о местонахождении друга. Альтернативой этому поступку будет признание собственной моральной несостоятельности при любом другом выборе, который неизбежно будет продиктован склонностью. Однако абсолютный запрет на ложь в предельном своем воплощении устраняет способность деятеля различать добро и зло, снимая с него ответственность и позволяя укрыться за объективным моральным законом. В пространстве человеческого взаимодействия люди неизбежно выверяют правильность своих действий посредством суждений, способность к которым им дана в силу наличия у них мышления. Интросубъективный характер суждений позволяет человеку ставить себя на место других, общаться с ними, достигать согласия, принимать решения и брать за них полную ответственность. В ситуации конфликтующих обязанностей деятель, принимая обдуманное решение, способен осознать все противоречия, вынести суждение и принять ответственность за сделанное и не сделанное в конкретных обстоятельствах, становясь, таким образом, в положение «не-алиби в бытии».

Список литературы

- Апресян Р.Г.* О праве лгать // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 10–24.
- Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта / Пер. А. Глухова. СПб.: Наука, 2011. 303 с.
- Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Ин-т Гайдара, 2013. С. 83–204.
- Гусейнов А.А.* Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Альфа-М, 2009. С. 36–49.
- Гусейнов А.А.* Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 108–127.
- Кант И.* К вечному миру / Пер. под ред. Л.А. Комаровского, уточнен и исправлен Т. И. Ойзерманом // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1: «Трактаты и статьи» (1784–1796). М.: Изд. фирма «Ками», 1993. С. 353–477.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов / Под ред. Э. Соловьева, А. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Филос. фонд, 1997.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / Пер. Ц.Г. Арзаканя, уточненный Т.Б. Длугач // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1: «Трактаты и статьи» (1784–1796). М.: Изд. фирма «Ками», 1993. С. 125–147.

Капустин Б.Г. Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 128–150.

Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Вел. Новгород: НовГУ, 2006. 284 с.

Прокофьев А.В. Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арендт) // Этическая мысль. Вып. 5. / Под ред. А.А. Гусейнова. 2004. С. 53–73.

Прокофьев А.В. Справедливость и ответственность: Социально-этические проблемы в философии морали. Тула: Тульский гос. пед. ун-т им. Л.Н. Толстого, 2006. 277 с.

Штольценберг Ю. Кант и право на ложь / Пер. И.Д. Копцева, А.С. Зильбера // Кантовский сб. 2010. № 2 (32). С. 7–16.

Prohibition of Lying in the Ethics of the Act Perusing I. Kant's essay "On a Supposed Right to Lie" in the Light of H. Arendt's Philosophy

Mariya Rogozha

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor. Taras Shevchenko National University of Kyiv. 64/13 Volodymyrska str. City of Kyiv, 01601, Ukraine; e-mail: rohozha@mail.ru

Kant's prohibition on lying is analyzed in the light of theoretical discussion on the sense of morality between Ruben Апресян and Abdusalam Guseynov. The distinction between the spheres of individual and public morality makes it possible for different approaches to consider the prohibition on lying as the factor of the moral action. In the article Kant's ethical and philosophical ideas are considered through the prism of social and political stance Hannah Arendt's. Arendt proposed to consider three perspectives of human affairs in Kant's philosophy: human species and its progress, a human person as a moral being and end in oneself, men in plural, whose true end is sociability. The Enlightenment provides a person with the opportunity to free oneself from superstitions and to follow Reason, and the moral law defines its demands. The moral law also obliges a person to act according to the duty; the prohibition on lying being one of its particular forms. At the level of Kant's moral subject, the prohibition on lying is specified in deliberated efforts of an actor to follow the absolute duty. In the case of the householder, to follow the duty means to not lie to the malefactor about the location of a friend. The alternative to such action is the recognition of personal moral failure as any other choice is inevitably defined by partiality, not by the moral law. However, absolute prohibition against lying in its ultimate implementation eliminates actor's ability to recognize the good and the evil, while eliminating one's responsibility and allowing to hide behind the moral law. In the sphere of human interaction, persons verify correctness of their actions by means of judgments. Under the circumstances of conflicting obligations, an actor is able to comprehend all contradictions, to make a judgment and to take responsibility in position of "non-alibi in being".

Keywords: Immanuel Kant, Hannah Arendt, lying, Enlightenment, moral law, absolute prohibition, power of judgment, common sense, sociability, obligation.

References

- Apressyan, R.G. "O prave l'gat'" [On the right to lie], in: *O prave l'gat'* [On the right to lie], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 10–24. (In Russian)
- Arendt, H. *Lektsii po politicheskoi filosofii Kanta* [Lectures on Kant's Political Philosophy], trans. by A. Glukhov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2011. 303 pp. (In Russian)
- Arendt, H. "Nekotorye voprosy moral'noi filosofii" [Some Questions of Moral Philosophy], trans. by D. Aronson, in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Gaidar's Institute Publ., 2013, pp. 83–204. (In Russian)
- Guseinov, A.A. "Moral': mezhdru individom i obshchestvom (k voprosu o meste moral'i v sovremennom obshchestve)" [Morality: Between the Person and Society (Towards the Question about the Place of Morality in Contemporary Society)], in: *Obshchestvennaya moral': filosofskie, normativno-eticheskie i prikladnye problemy* [Public Morality: Philosophical, Normative, and Applied Issues], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: Al'fa-M Publ., 2009, pp. 36–49. (In Russian)
- Guseinov, A.A. "Chto govoril Kant, ili Pochemu nevozmozhna lozh' vo blago?" [What Kant Said, or Why Is it Impermissible to lie for the Sake of Good?], in: *O prave l'gat'* [On the right to lie], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 108–127. (In Russian)
- Kant, I. "K vechnomu miru" [Toward Perpetual Peace], trans. ed. by L.A. Komarovskii, improved by T.I. Oizerman in: *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], vol. 1. Traktaty i stat'i [Treatises and Letters] (1784–1796), ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., 1993, pp. 353–477. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike нравов" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], ed. by E. Solovyev, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel, in: I. Kant. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 3. Moscow: Filosofskii fond Publ., 1997, pp. 38–275. (In Russian)
- Kant, I. "Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?" [Answer to the Question: What is Enlightenment?], trans. by Ts.G. Arzakanyan, improved by T.B. Dlugach, *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], vol. 1. Traktaty i stat'i [Treatises and letters] (1784–1796), ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., 1993, pp. 125–147. (In Russian)
- Kapustin, B.G. "Kritika kantovskoi kritiki 'prava l'gat'" kak vyyavlenie granits moral'noi filosofii" [Critique of Kant's Critique of the Right to Lie as the Revealing the Boundaries of Moral Philosophy], in: *O prave l'gat'* [On the right to lie], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 128–150. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. *Moral' individual'nogo sovershenstvovaniya i obshchestvennaya moral': issledovanie neodnorodnosti нравstvennykh fenomenov* [Morality of Individual Perfection and Social Morality: Inquiry of Heterogeneity of Moral Phenomena]. Velikii Novgorod: Novgorod Univ. Press, 2006, 284 pp. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. "Podvizhnaya svyaz' mezhdchelovecheskikh svyazei (distsiplinarnyi i perfektsionistskii elementy morali cherez prizmu politicheskoi filosofii Kh. Arendt)" [Changeable Web of Human Relationships (Disciplinary and Perfectionist Elements of Morality through the Prism of Political Philosophy of H. Arendt)], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2004, vol. 5, pp. 53–73. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. *Spravedlivost' i otvetstvennost': Sotsial'no-eticheskie problemy v filosofii morali* [Justice and Responsibility: Social and Ethical Issues in Moral Philosophy]. Tula: Tula St. Pedagogical Univ. Press, 2006. 277 pp. (In Russian)
- Shtolzenberg J. "Kant i pravo na lozh'" [Kant and the Right to Lie], trans. by I.D. Koptsev, A.S. Zil'ber, *Kantovskii sbornik*, 2010, no. 2 (32), pp. 7–16. (In Russian)

Г.Н. Мехед

Моральный абсолютизм и ложь во благо

Мехед Глеб Николаевич – кандидат философских наук; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

В данной статье автор рассматривает проблему лжи через призму модельной ситуации, предложенной Кантом в трактате «О мнимом праве лгать из человеколюбия», обсуждение которой в 2008 г. стало катализатором непрекращающейся в российском этическом пространстве дискуссии. В повседневной жизни мы обычно руководствуемся логикой здравого смысла, в рамках которой мы постоянно нацелены на поиск компромисса. Поэтому бывает очень трудно переключиться на другую логику, логику бескомпромиссной морали, когда это необходимо для сохранения морального достоинства личности. Тем не менее демонстрировать бескомпромиссность в повседневной жизни может быть не тактично или даже бессердечно. Поэтому требование Канта и его сторонников говорить правду, и ничего кроме правды, в любой ситуации, даже тогда, когда злоумышленник, преследующий спрятавшегося в вашем доме друга, спрашивает о его местонахождении не соответствует обычным моральным интуициям. Для Канта главной ценностью является внутренняя цельность и моральная автономия субъекта, замкнутого лишь на самого себя, на свое ноуменальное, всеобще-человеческое основание. Краткий экскурс в спецификацию и типологию нормативно-этического абсолютизма, предпринятый автором, позволяет определить позицию Канта и его сторонников как абстрактный абсолютизм. В то же время, по мнению автора, отказ от жесткой позиции абстрактного абсолютизма по проблеме лжи не обязательно ведет к отказу от абсолютизма вообще, что продемонстрировано в рамках анализа альтернативных кантовской нормативно-этических позиций А. Гевирта и Н. Гейслера. В заключение автор касается вопроса о возможности совмещения негативно-абсолютистской и позитивно-консеквенциалистской позиции в рамках единой и непротиворечивой нормативно-этической доктрины.

Ключевые слова: этика, моральный абсолютизм, деонтология, консеквенциализм, ложь, Иммануил Кант, Абдусалам Гусейнов, Алан Гевирт, Норман Гейслер

Обсуждение ситуации, смоделированной Кантом в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», в 2008 г. спровоцировало масштабную по российским меркам дискуссию среди специалистов по этике, которая с разной степенью активности продолжается до сих пор¹. Эта дискуссия позволила максимально прояснить нормативно-этические позиции самих исследователей и разделила их на два неравных лагеря. Меньшинство составили апологеты

¹ О праве лгать / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2011.

Канта, большинство – его противники. Аргументы и тех, и других были достаточно разнообразны, однако при ближайшем рассмотрении следует признать, что данная дискуссия полностью вписывается в концептуальные рамки противостояния абсолютистов, деонтологов и консеквенциалистов, которое в англоязычной этике продолжается с 60-х гг. XX в. К российской специфике данной дискуссии можно отнести ее подчеркнута историко-философский характер – так или иначе ее участники сосредоточились на обсуждении именно кантовского примера. Многие оппоненты Канта на основе анализа его работ высказывали мнение, что великий кенигсбергец противоречит самому себе, в то время как апологеты утверждали обратное и призывали лучше исследовать и понять общие философские посылки, из которых исходил Кант, прибегая опять же к историко-философскому исследованию его текстов.

В целом такая историко-философская окраска представляется мне не совсем верным способом постановки и обсуждения проблемы. Заслуга Канта именно в том, что он предельно заострил вопрос о последнем пределе морали, о той самой зоне перехода из компромиссной в бескомпромиссную логику. Поэтому совершенно не важно, насколько последовательно сам Кант в других работах придерживался высказанной им в этом эссе позиции. Впрочем, как мне кажется, позиция Канта в целом является адекватным выражением всего его учения. Она соответствует глубинным установкам его этической системы, о чем более подробно будет сказано ниже. Тем не менее, важность данной дискуссии состоит для меня не в том, что она позволяет «улучшить» Канта в последовательности, а в том, что она поднимает вопрос о природе и сущности моральных абсолютов вообще, а также тех формах, в которых они представлены в структуре морального сознания.

На мой взгляд, Кант и те, кто его поддерживают в данном конкретном случае, не совсем правы – домовладельцу следует солгать злоумышленнику, чтобы спасти друга. Но это не значит, что правы все те, кто выступает против Канта. Резкое расхождение Канта с моральной интуицией обусловлено его нормативной позицией абстрактного абсолютизма, которая, как я уже отметил, в целом соответствует общей логике его этики.

Множество этических кодексов разных культур наравне с запретом на убийство невинных и воровство содержат также запрет на ложь. Не является исключением и иудео-христианская традиция, под влиянием которой сформировалась современная западная цивилизация. Однако во всех ли ситуациях необходимо соблюдать этот запрет? Ведь бывает и так, что ложь может спасти кому-то жизнь или гармонизировать межличностные отношения. В повседневной жизни мы постоянно идем на компромисс со своей совестью и нарушаем запрет на ложь, даже не задумываясь об этом. Умение находить компромисс и чувствовать границы, в которых этот компромисс уместен, полагается нами как одно из главных свойств воспитанного, добропорядочного человека. Собственно говоря, учение Аристотеля о добродетели как умении находить золотую середину имеет в виду не что иное, как умение находить компромисс, оправданный с моральной точки зрения.

Таким образом, базовые этические запреты – не убий, не воруй, не лги, не прелюбодействуй и т. п. – сами по себе довольно абстрактны и их применение в реальной, повседневной жизни опосредовано множеством «но» и различны-

ми оговорками. Как отмечал Р. Хэар, «научение морали» невозможно без выработки способности конкретизировать абстрактные предписания и напоминает этим процесс обучения вождению автомобиля, также связанному с умением применять абстрактные правила к конкретным ситуациям, пониманием тех границ, в рамках которых данные правила уместны².

В повседневной жизни мы обычно руководствуемся логикой здравого смысла, в рамках которой мы постоянно нацелены на поиск компромисса. Поэтому бывает очень трудно переключиться на другую логику, логику бескомпромиссной морали. С точки зрения обыденной логики наименьшего сопротивления, к которой мы все привыкли, бескомпромиссная мораль кажется чем-то иррационально-романтическим и даже героическим.

Следует, однако, признать, что иногда такой героизм требуется для того, чтобы сохранить человеческое достоинство и свободу. Руководствуясь логикой компромиссов, люди могут превращаться в нацистских военных преступников, организаторов и сообщников массовых убийств. Например, как это было в случае с Францем Штанглем, которого путь маленьких ежедневных компромиссов со злом в конечном итоге привел на пост коменданта концентрационного лагеря Трешлинка³. Именно следуя логике компромиссов советские граждане в эпоху сталинского террора и репрессий писали доносы друг на друга и публично отрекались от своих родителей, объявленных врагами народа. Руководствуясь логикой и моралью компромисса, миллионы немецких граждан безучастно взирали на травлю евреев и отказывали им в убежище, в то время как немногие прятали их, отвергая компромисс с нацизмом зачастую ценой собственной жизни. Эксперименты С. Милгрэма⁴ по подчинению авторитету и Стэнфордский тюремный эксперимент Ф. Зимбардо⁵ наглядно продемонстрировали, как далеко в нестандартной ситуации способна завести обычного человека логика и мораль компромиссов.

Важно отметить, что компромиссная мораль обычно начинается именно со лжи. Причем эта ложь настолько естественна, что зачастую даже не осознается, фактически трансформируясь в самообман. Если можно представить себе самое банальное из всех зол, то это будет именно ложь. Если ложь повторяется изо дня в день, то становится чем-то необходимым, без чего уже нельзя существовать. Ложь проникает в сам язык, как это показано в романе Оруэлла «1984». Именно со лжи начинались все тоталитарные системы. И именно отказ от лжи и лживой идеологии зачастую становился причиной распада этих тоталитарных режимов. Мужественный и решительный отказ от повсеместной лжи стал главным оружием борьбы против тоталитаризма в Чехословакии, главным элементом ненасильственной стратегии, разработанной Вацлавом Гавелом.

Тем не менее демонстрировать бескомпромиссность в повседневной жизни может быть, как минимум, не тактично или даже бессердечно. Поэтому таким контринтуитивным кажется требование Канта говорить правду, и ничего кроме правды, в любой ситуации, даже тогда, когда злоумышленник, пресле-

² Hare R.M. *The Language of Morals*. Oxford, 1960. P. 76.

³ См.: Терещенко М. Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра. М., 2010. С. 67–94.

⁴ Milgram S. *Obedience to Authority*. N.Y., 1974.

⁵ Зимбардо Ф. Эффект Люцифера: Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М., 2013.

дующий спрятавшегося в вашем доме друга, спрашивает о его местонахождении. Сторонник Канта может сказать – а почему вообще нам важно согласие с моральной интуицией? Разве должен философ оглядываться на обыденное сознание, разве так уж необходимо всегда прислушиваться к голосу здравого смысла, который упрямо говорит нам, что Солнце вращается вокруг Земли? Однако здесь можно возразить, что нормативная этика – это лишь рационализация и систематизация первичных моральных установок и интуиций. Рационализация и систематизация происходят не на основе чистого разума, из самого себя выводящего всеобщие законы (такое невозможно в принципе, как показал Гёдель), а на основе тех самых интуиций и установок, которые существуют в языке, культуре и т. п. и которые составляют первичный материал для моральной рефлексии. Рационализация может дополнять или прояснять уже имеющиеся моральные установки и эмоции, но она не должна превращаться в их опровержение или противоестественную радикализацию, как это происходит у Канта, потому что это размывает основы самого морального мышления.

Кант исходит из логики идеальной ситуации – в идеальном мире ложь невозможна. Но в идеальном мире невозможна и такая ситуация, в которой злоумышленник будет преследовать кого-то. В идеальном мире воплощенной морали, собственно говоря, мораль как рефлексия вообще становится излишней, поскольку исчезает способность совершать зло, сущее сливается с должным. Следует помнить, что желание подстроить реальность под схему, идею, теорию – главное искушение философов всех времен и народов. У многих же философов критика сущего с позиции должного и – подспудное сознание утопичности своих построений – ведет к тотальному отрицанию реальности. В результате философская теория утрачивает свою связь с реальностью, а реальность, которую теория призвана «прояснить», «упорядочить» или «дополнить», подменяется ее вымышленной моделью. Очень часто такое происходит и в практической философии, в результате чего эта самая философия вообще теряет связь с практикой. Да, Кант прав, когда говорит о том, что добрая воля существует независимо от того, была ли она когда-либо осуществлена в истории. Но эта добрая воля должна быть соразмерна человеческому измерению. Иначе суть морали – ее человеческая, гуманистическая суть – испаряется.

Однако вернемся к проблеме компромиссов в морали. Как определить те ситуации, как очертить ту зону, в которой необходимо выйти из повседневной логики компромиссной морали и «переключиться» на логику бескомпромиссной морали, чтобы сохранить человеческой облик? По большому счету, обоснованием наличия подобной зоны перехода из компромиссной в бескомпромиссную логику (а вовсе не одним лишь настойчивым утверждением бескомпромиссной логики) и отличается моральный абсолютизм от морального релятивизма. Чтобы быть абсолютистом, необязательно быть ригористом, как полагают некоторые участники дискуссии о допустимости лжи во благо по мотивам кантовского эссе. То есть необязательно жестко противопоставлять сущее и должное, достаточно признания наличия в безмерности сущего определенной зоны должного. Иными словами, с Кантом в его примере может не согласиться не только консеквенциалист, но и абсолютист. Однако для того чтобы понять, как это может быть, необходимо подробнее рассмотреть, что такое моральный абсолютизм.

В самом общем виде моральный абсолютизм утверждает, что граница между добром и злом константна и безусловна во всех возможных мирах. Сама эта граница может быть установлена с помощью универсального принципа, но в конечном нормативном виде она приобретает форму простого запрета, который не зависит от социальных, природных или иных внешних условий. Например, убийство человека есть моральное зло при любых обстоятельствах, в любой ситуации и во все времена, а признание убийства абсолютным злом – необходимое минимальное условие добра. В противоположность абсолютизму, релятивизм утверждает, что константной границы между добром и злом не существует, что границы между этими понятиями динамично меняются и их значение определяется контекстом конкретной ситуации.

Деонтологический подход, традиционно тесно связанный с абсолютизмом, предполагает, что с моральной точки зрения ценны не столько последствия поступка, сколько сам поступок как таковой, безотносительно к его возможным последствиям и любым «гипотетическим» мотивам. В этой связи часто говорится о внутренней ценности (*intrinsic value*) поступка, не связанной напрямую с его внешней ценностью, которая определяется последствиями. Как отмечает Ч. Фрид, деонтология вместо понятия «благо» предпочитает оперировать такими понятиями, как «должное» и «недолжное»⁶. Эти понятия очерчивают границы морали, которые не совпадают с границами эмпирического мира, они «являются основаниями нашей моральной личности»⁷, условиями нашего бытия как разумных существ.

Для консеквенциалистского (телеологического) подхода в целом характерна оценка поступка с точки зрения его предвиденного результата, т. е. важен не столько сам поступок, сколько последствия, к которым он привел и контекст ситуации, в которой совершается выбор. Иными словами, консеквенциализм исходит из того, что именно «цели, а не средства определяют мораль»⁸ и составляют ее сущность. Поступок, соответствующий долгу, но который привел к негативным последствиям, оценивается в рамках консеквенциалистского подхода в целом отрицательно. Это не значит, что консеквенциализм, в отличие от деонтологии, ориентирован лишь на «внешнюю» ценность, определяемую последствиями; однако понятие «внутренней» ценности консеквенциализм приписывает только определенному положению дел в мире⁹. Поэтому, как отмечает Т. Нагель, консеквенциализм «преимущественно озабочен тем, что *произойдет*», в то время как «абсолютизм преимущественно озабочен тем, что он (моральный субъект. – Г.М.) *делает*»¹⁰.

При этом следует отличать «слабую», неабсолютистскую версию деонтологии от «сильной», т. е. абсолютистской. При обосновании своей позиции, первая может апеллировать к каким-то другим, необязательно консеквенциалистским условиям. Например, разграничивая разные смыслы морального требования – убийство невиновного всегда является злом, но убийство в рамках

⁶ *Fried C. Right and Wrong as Absolute // Absolutism and Its Consequentialist Critics. Lanham, 1994. P. 73–92.*

⁷ *Ibid. P. 74.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Williams B. A Critique of Consequentialism // Absolutism and Its Consequentialist Critics. Lanham, 1994. P. 93–107.*

¹⁰ *Nagel T. War and Massacre // Absolutism and Its Consequentialist Critics. P. 218.*

самообороны или во время защиты кого-то от агрессии не является убийством и может преподноситься даже как моральный долг. Таким образом, неабсолютистские деонтологи все-таки тем или иным образом обуславливают исполнение морального запрета. Иными словами, абсолютизм апеллирует к категоричности как существенной характеристики морального требования¹¹. Говоря кантовским языком, с точки зрения абсолютизма субъективная максима поступка должна определяться только объективной формой самого закона. И хотя такая постановка вопроса оспаривается даже некоторыми абсолютистами, она выражает внутренний идеал абсолютизма, его сущностную интенцию¹².

В целом, стратегия деонтологического подхода (и «сильной», и «слабой» версий) заключается в дезавуировании консеквенциалистского подхода с помощью апелляции к простым нравственным интуициям и доказательстве того, что утилитарист или любой другой сторонник консеквенциализма в своей десакрализации моральных запретов готов зайти так далеко, что граница между злом и добром утратит всякий смысл.

Аргументация консеквенциалистов во многом повторяет стратегию абсолютистов, но со знаком минус. Неизменна апелляция к интуиции, добавляется лишь большая настойчивость в призывах следовать здравому смыслу. Необходимо отметить, что из-за своих симпатий к абсолютизму с его дуалистической онтологией даже у «слабой» версии деонтологического подхода всегда возникали сложности с анализом так называемых «трудных случаев», которые во множестве разрабатывались его противниками и в которых жесткая (или относительно жесткая) привязка к требованию безусловности морального должествования всегда приводила к нелепостям и коллизиям со здравым смыслом и простой моральной интуицией. Именно в контексте обсуждения многочисленных «трудных случаев» и моральных дилемм – в форме сконструированных мысленных экспериментов или же реальных случаев – и строится полемика между современными консеквенциалистами и абсолютистами, что и определяет ее своеобразие.

Трудным случаем является и кантовский пример с человеком, прячущимся у друга от злоумышленника, хотя Кант, скорее всего, не согласился бы с такой трактовкой. Его пример нацелен на то, чтобы проиллюстрировать степень безусловности категорического императива – даже в ситуации риска для жизни (друга или самого действующего лица) необходимо говорить правду. С современной точки зрения пример Канта выглядит как мысленный эксперимент, поставленный для проверки теории – соответствует ли нормативная теория нашим моральным интуициям. Любопытно, что автором данного мысленного эксперимента является абсолютист, а не консеквенциалист, и, следовательно, этот мысленный эксперимент по своему замыслу должен служить не опровержением абсолютизма, а иллюстрацией того, что даже в таком случае абсолютная мораль сохраняет свой потенциал и внутреннюю когерентность.

Каковы мотивы Канта, когда он утверждает долг правдивости? Кант исходит из концепции автономной личности, для которой внутренняя цельность и собственная непогрешимость дороже блага другого человека, доверившегося

¹¹ *Fried C. Right and Wrong as Absolute. P. 76.*

¹² Однако абсолютизм может различаться по вопросу о нормативных границах этой категоричности. Все ли моральные нормы абсолютны или только некоторые из них, а может быть, вообще только одна из них?

ему. Его позиция крайне формалистична и легалистична. Как совершенно точно отмечает М. Терещенко, по Канту, «самооценка, самоуважение, присущее человеку, выступающему в качестве морального субъекта, в качестве сверхчувственного “разума”, рождается через отрицание, унижение той реальной эмпирической, конкретной индивидуальности, которая определяет человеческое своеобразие»¹³. Кант усматривает основу морали в отказе от эмпирической индивидуальности, что ведет к признанию иллюзорности рамок и границ между субъектами и утверждение единой, всеобщей воли как некоего надиндивидуального источника долженствования, метасубъекта морали. Только такая метасубъектная воля является автономной, и только в той мере, в какой она всеобща. Таким образом, эта автономная воля есть одновременно и субъект, и объект своего законодательства.

Это означает, что в этике Канта моральные обязательства и ответственность возникают только в пространстве абстрактного и чисто логического пространства всеобщего закона, где все конкретные «я» сливаются в одну коллективную, но только логическую субъектность. Проблема в том, что Кант, не будучи мистиком, приписал этой логической метасубъектности способность желания, что противоречило всей установке критического проекта его философии. Кант разглядел в моральном сознании его важную, действительно в какой-то мере присущую ему черту, – способность возвышаться над индивидуальным, групповым, и даже национальным интересом, поднимаясь на уровень абстрактных и универсальных принципов. Но Кант абсолютизировал эту способность, приписав ей помимо важной формально-структурирующей роли, которую она действительно выполняет, еще и способность полагать определенное нормативное содержание и даже способность воления. Его модель морали не эгоистическая, но, как отмечает М. Терещенко, солипсистская¹⁴ – для него все измеряется лишь по отношению к внутренней цельности и моральной автономии субъекта, замкнутого лишь на самого себя, на свое ноуменальное метасубъектное, всеобщее основание (человечество как таковое). Поэтому и благо другого человека для Канта не является такой уж большой моральной проблемой.

Основным апологетом Канта в дискуссии о допустимости лжи в описанной немецким философом ситуации, является академик А.А. Гусейнов¹⁵. Почему Гусейнову близок подход Канта и можно ли его собственную концепцию негативной этики отнести к тому же типу морального абсолютизма, что и концепцию Канта? Главная аксиома, на которой основывается логика аргументации Гусейнова, состоит в том, что мораль есть сфера индивидуально-ответственного мышления, то, что относится только к самой личности как таковой, формирует ее глубинную основу. Поскольку непосредственно мне доступно только мое собственное сознание, то и ответственен за какое-либо событие (поступок) я могу быть только в том случае, когда являюсь единственной его причиной. Я не могу и не должен судить о других, я могу судить только себя и о самом себе. Подобная логика сразу же отсекает возможность

¹³ Терещенко М. Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра. С. 268.

¹⁴ Там же. С. 266.

¹⁵ Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать / Под ред. Р.Г. Апресяна. С. 108–127.

какой-либо общественной, коллективной морали в смысле чего-то единого и целого. Общественная мораль складывается исключительно из суммы индивидуальных «моралей».

При такой постановке проблемы, в рамках которой моральность берется в своей идеальной чистоте – что, безусловно, напоминает подход Канта – областью специфической моральной ответственности могут быть только мотивы поступков. Даже сами поступки в той области, которая касается их реализации на практике, изымаются из области морали. Эту область Гусейнов именуется зоной специальной ответственности, заимствовав этот термин у Бахтина. Поэтому единственной формой подлинно морального поступка для него является негативный поступок. Только негативный поступок может целиком находиться в зоне свободы воли личности, поскольку отказаться от свершения какого-либо поступка можно всегда – пока поступок не совершен. Таким образом, исходя из определенной дескриптивной характеристики морального сознания – способности личности целиком и полностью отвечать за свой поступок, быть его единственной причиной – Гусейнов выстраивает всю логику своей теоретической позиции и нормативной этики. Такая позиция, действительно, очень близка к тому типу морального абсолютизма, к которому принадлежит и этика Канта.

Как и для Канта, для Гусейнова моральный абсолютизм воплощается не столько в сфере собственно поступков, сущего, сколько направлен исключительно на идеально-должное, на установление абсолютной границы между добром и злом. Поэтому не столь уж важно, каков реальный эмпирический субъект поступка – важно его отношение к этому поступку как морального субъекта. Эмпирический субъект, таким образом, не совпадает с моральным субъектом. И это двоение мира на должное и сущее, как и самого субъекта поступка – на морального и эмпирического – является характерной чертой морального абсолютизма вообще.

Из этой абсолютистской логики вытекает своеобразное отношение к тем ситуациям, когда приходится выбирать меньшее зло. Этот выбор, по Гусейнову, вообще не находится в области морали. В ситуации выбора большего или меньшего зла человек вынужден руководствоваться какими-то иными, не моральными мотивами, а следовательно, это не является его ответственным выбором, не является компетенцией моральной ответственности. Суть позиции Гусейнова можно сформулировать так: не надо меньшее зло называть добром только потому, что оно кажется меньшим по сравнению с большим. Именно такое название зла, пусть и меньшего, добром, по Гусейнову, является моральным релятивизмом, т. е. позицией, согласно которой добро и зло – взаимоотношительные понятия, границы между которыми динамически меняются в зависимости от контекста, ситуации. Поэтому если человеку приходится убивать в целях самозащиты или на войне, то это вовсе не значит, что он совершает добро, и именно потому, что добро невозможно определить положительно.

С одной стороны, такая позиция позволяет нащупать «топос ураниос» морали, в котором личность тождественна самой себе, является богом почти в буквальном, неметафорическом смысле. В таком понимании воплощается великая рационально-критическая традиция европейской философии. С другой стороны, такое понимание морали, как и у Канта, на мой взгляд, слиш-

ком абстрактное. Это почти полная стерильность. Как и у Канта, у Гусейнова происходит раздвоение субъекта на морального и эмпирического, при этом моральный субъект оказывается лишенным чего-либо частного, индивидуального. Это абстрактный субъект, человечество как царство целей самих по себе, субъект, который присутствует в каждом человеке в равной мере. Однако постулирование такого абстрактного, надындивидуального или даже «метасубъектного» (суперсубъектного) источника должностования чревато потерей «человекоразмерности» морали. Почему такой метасубъект, обладающий нагелевским «взглядом из ниоткуда»¹⁶ и основной характеристикой которого является незаинтересованность, должен судить с позиции именно человеческих интересов, если под ними понимать прежде всего стремление к добру и справедливости? Почему бы такому субъекту не встать на точку зрения вселенского закона или некоего Абсолютного духа? Именно для противостояния подобной сверх-абстрагирующей интерпретации Кант ввел второй практический принцип категорического императива, полагающий самого морального агента в качестве высшей ценности и задающий именно «человекоразмерный» статус морали, а Гусейнов вводит запрет на убийство и ложь. Однако даже при таком ограничении остается возможным трактовать высшую ценность морального агента как обусловленную именно приобщенностью к моральному закону, к ноуменальному миру, а не как целостного существа, обитателя в том числе и феноменального мира.

Но как же быть в случае конфликта двух равно абсолютных запретов? Очевидно, здесь возникает некая сложность, некий конфликт с жизненной практикой и моральной интуицией. Достойно сожаления, что многие сторонники последовательного абсолютизма в такой ситуации прибегают к не совсем прозрачной аргументации, словесным манипуляциям и неявным компромиссам со здравым смыслом. Так, С. Харрис, последовательный критик всех видов «белой лжи», разбирая кантовский пример, настаивает на необходимости сказать правду даже в подобной ситуации и при этом попутно обезвредить агрессора. (Как? Например, по-ковбойски припугнуть увесистым стволом револьвера. Правда, Харрис не уточняет, что делать тем, у кого нет револьвера). Очень неохотно Харрис, тем не менее, признает возможность лжи, но только в крайнем случае, если вы слишком слабы физически или не настолько находчивы, чтобы обезвредить агрессора. «Но это вовсе не означает, – отмечает Харрис, – что кто-то другой, более отважный и сообразительный, не сумел бы выкрутиться с помощью правды»¹⁷. Следует признать, что позиция Гусейнова гораздо более строгая и последовательная. Ложь есть ложь, и, раз признав ее морально недопустимой, мы должны навсегда исключить ее из своего репертуара практических средств.

И тем не менее, положительное решение проблемы конфликта обязанностей, на мой взгляд, необязательно связано с отказом от абсолютистской позиции. Почему-то в умах большинства исследователей именно кантовская модель абстрактного абсолютизма, с которой, очевидно, солидаризируется и А.А. Гусейнов, ассоциируется с моральным абсолютизмом как таковым. Хотя в истории этики были попытки построения принципиально иных видов абсо-

¹⁶ Nagel T. *The View From Nowhere*. Oxford, 1986.

¹⁷ Харрис С. Ложь. Почему говорить правду всегда лучше. М., 2015. С. 51.

лютизма, в основе которых лежала бы не замкнутая формальная структура, а иерархическая модель. К представителям подобного «иерархического», или, лучше сказать, «конкретного», абсолютизма можно отнести Ф.М. Достоевского, М. Шелера и А. Швейцера, а среди современных философов – А. Гевирта и Н. Гейслера.

А. Гевирт предпочитает вести обсуждение моральной допустимости в экстремальных ситуациях запрещенных в нормальных обстоятельствах поступков не в терминах абсолютных запретов, а абсолютных прав. «Право абсолютно тогда, когда оно не может быть отменено ни при каких обстоятельствах, т. е. никогда не может быть нарушено обоснованно и должно соблюдаться без каких-либо исключений»¹⁸, – пишет Гевирт. В качестве универсального критерия обоснованности моральных требований, коррелирующих с правами, Гевирт предлагает разработанный им «принцип общей когерентности» (the «principle of generic consistency», PGC). Базовые права, согласно этому принципу, являются необходимыми условиями поступка. В случае конфликта прав, приоритет согласно PGC должен быть отдан в пользу того права, выполнение которого является более необходимым для действия или поступка. В качестве наиболее вероятного «кандидата» на роль права, находящегося на вершине иерархии, по мнению философа, выступает право на жизнь (со стороны реципиента). В качестве его коррелята со стороны морального агента выступает негативный долг воздержания от убийства человека.

При этом Гевирт проводит принципиальную разницу между «конкретным абсолютизмом», проponentом которого он является, и «абстрактным абсолютизмом». Последний, с точки зрения Гевирта, больше озабочен виновностью или невиновностью морального агента, в то время как конкретный абсолютизм сфокусирован больше на «базовых правах». Конкретный абсолютизм при оценке поступков обязательно должен принимать в расчет их последствия, однако его консеквенциализм не абсолютен, а ограничен базовыми правами, вытекающими из PGC и которые не могут быть нарушены ни при каких обстоятельствах.

Любопытно, что в отличие от доктрины двойного эффекта, которую Гевирт критикует, сам он не проводит категорической разницы между негативными и позитивными обязанностями. Последние не менее абсолютны, в том случае, если они касаются базовых прав. Поэтому, с точки зрения Гевирта, в примере Канта из трактата «О предполагаемом праве лгать из человеколюбия» необходимо солгать нападающему, потому что право на истину, к которому апеллирует преступник, менее фундаментально, чем право на жизнь, которой рискует друг.

Хотя другой англо-американский философ, Н. Гейслер является сторонником так называемой «теории божественной заповеди» (Divine command theory), его нормативно-этическую позицию можно описать как деонтологическую, более специфицировано – как «иерархический абсолютизм» или, по аналогии с подходом Гевирта, «конкретный абсолютизм». Суть его идеи о том, как избегать конфликтов между моральными абсолютами, сводится к предложению выстроить их в иерархию по степени концептуальной близости к сво-

¹⁸ Gewirth A. Are There Any Absolute Rights? // *Absolutism and Its Consequentialist Critics*. P. 129–146; 130.

ему источнику (Богу). Знаменательно, что и Гейслер, и Гевирт настаивают на употреблении термина «абсолютный» даже к низшим членам «вертикали абсолютов». «Каждый моральный закон, – пишет Гейслер, – абсолютен в своей сфере. Например, ложь как таковая всегда неправильна. Однако при столкновении с обязанностью спасти жизнь для принципа правды делается исключение, хотя даже тогда сама обязанность правдивости остается в силе»¹⁹. Гейслер иллюстрирует это на примере с магнитом – хотя сила электромагнитного взаимодействия во много раз сильнее гравитационного, электромагнетизм вовсе не отменяет силу гравитации, а, скорее, временно приостанавливает.

Как мне кажется, если исходить из абсолютного запрета на убийство как некой аксиоматической точки, размывание которой грозит разрушением всей логики морали, но при этом являющейся только негативной «базой» для позитивной консеквенциалистской надстройки, как предлагают Гевирт и Гейслер, то мы сможем перейти к активному утверждению ценности человеческой жизни и ее потребностей как высшего, ни к чему не редуцируемого блага. Такой синтез негативной и позитивной этики в концепции конкретного абсолютизма, на мой взгляд, вполне возможен.

Оба пути по отдельности имеют свои преимущества и свои недостатки. В случае позитивной этики мы имеем слишком расплывчатый критерий, которым достаточно легко манипулировать. В случае негативной этики мы имеем только абсолютную границу между добром и злом, но еще не само добро; эта граница становится чистым добром только в экстремальной, катастрофической ситуации. Иными словами, негативная этика определяет границу человечества вообще, обозначает то, что делает нас людьми, но еще не дает нам универсального критерия добра и зла для повседневной жизни на уровне семьи, коллектива, где чаще всего требуется и консеквенциалистско-компромиссная логика.

К тому же существует и другая проблема: является ли обман в смоделированной Кантом ситуации только морально возможным и оправданным меньшим злом, как это полагает К. Корсгаард²⁰, или же он с моральной точки зрения необходим и обязателен? Иными словами, должна ли мораль санкционировать ложь в данной ситуации как добро? У Гевирта получается так, что ложь в данной ситуации объявляется позитивной обязанностью. Необходимость солгать выглядит именно как моральная необходимость, долг морального агента. Однако не означает ли это санкционирования лжи как морального добра – пусть и в рамках одной только ситуации? В этом заключается проблема – и задача на будущее для тех моралистов, которые хотели бы совершить синтез абсолютизма и консеквенциализма.

Х. Арендт с присущей ей тонкостью однажды подметила интересную корреляцию между идеями Канта и Достоевского²¹. Оба видели во лжи начало зла, потому что именно ложь – прежде всего ложь самому себе, своему внутреннему голосу совести – делает возможным все виды зла, убийство, предательство. «Нечестность, – пишет Кант, – есть отсутствие совестливости, т. е. ясности

¹⁹ Geisler N. Any absolutes? Absolutely! // Christian Research Institute, 2009, April 17th. URL: <http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely/> (дата обращения: 20.07.2014)

²⁰ Corsgaard M.C. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // Deontology / Ed. by S. Darwall. 2003. P. 212–235.

²¹ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 100.

признания перед своим внутренним судьей»²². Как это близко к учению Зосимы и к позиции Гусейнова: «Главное – самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а стало быть, входит в неуважение и к себе и к другим»²³. Как могло совершиться преступление Раскольникова? Прежде всего за счет постоянной лжи Раскольникова самому себе – он пытался обмануть самого себя.

Таким образом, пафос морального абсолютизма в отношении принципа правдивости, с моей точки зрения, должен состоять вовсе не в том, чтобы лгать или не лгать, когда это необходимо для предотвращения гибели человека – когда на кону человеческая жизнь, нужно делать все возможное для ее сохранения, в том числе, конечно, и лгать, – а в том, чтобы не подменять понятия, называя меньшее зло добром, как предупреждает об этом А.А. Гусейнов. Зло, пусть и меньшее, должно оставаться злом. И когда необходимо выбирать между меньшим и большим злом, акт выбора в пользу меньшего зла в силу необходимости не должен объявляться добром по преимуществу. Иначе это и будет ложь, к тому же самая худшая – ложь самому себе, ложь компромиссной морали в бескомпромиссной ситуации. Вероятно, единственный способ избежать соскальзывания по наклонной плоскости зла – использовать компромиссно-консеквенциалистскую и бескомпромиссно-абсолютистскую логики параллельно, т. е. постоянно проверять свои подлинные мотивы и проверять их высоким стандартом абсолютной морали, постоянно осознавать свою ложь именно как ложь, допуская ее только там и тогда, когда это действительно меньшее зло.

Отчасти такой подход, где абсолютность основы обеспечивает деонтологический уровень, а действенность и гибкость в отношении живой практики – консеквенциалистский, напоминает принцип «двухуровневой теории», описанный К. Корсгаард²⁴. Корсгаард удалось показать, как с помощью этого принципа можно дополнить этику Канта таким образом, чтобы формула универсального закона обеспечивала бы «точку, в которой мораль становится бескомпромиссной»²⁵. Иными словами, этот механизм позволяет опосредовать отношение между сущим и должным как между настоящим и будущим, задать абсолютную мораль как идеальную, пусть и утопическую цель. В то же время эта цель не витает где-то как некая абстракция сама по себе и для себя, а находится в постоянном «диалоге» с реальностью, задает ее нормативные границы и смысл. Как мне кажется, только такое моральное бодрствование и постоянная рефлексия при обращении к деонтологическому уровню этики способны предотвратить использование компромиссной логики меньшего зла в ситуациях, требующих переключения в бескомпромиссную логику, а значит – сохранить свободную человеческую индивидуальность и ответственного морального субъекта.

²² Кант И. Метафизика нравственности // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 824.

²³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 50.

²⁴ Cristine M. Korsgaard. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. P. 235.

²⁵ Ibid. P. 231.

Список литературы

- Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Изд-во ин-та Гайдара, 2013.
- Гусейнов А.А.* Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать. Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: РОССПЭН, 2011. С. 108–127.
- Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. 697 с.
- Зимбардо Ф.* Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 740 с.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Тереценко М.* Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра. М.: РОССПЭН, 2010. С. 67–94.
- Харрис С.* Ложь. Почему говорить правду всегда лучше. М.: Альпина Паблишер, 2015. 143 с.
- О праве лгать / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.
- Corsgaard M. Cristine.* The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // *Deontology*. Ed. by S. Darwall. Blackwell Publishing, 2003. P. 212–235.
- Fried C.* Right and Wrong as Absolute // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994. P. 73–92.
- Geisler N.* Any absolutes? Absolutely! // *Christian Research Institute*, April 17th, 2009. URL: <http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely/>
- Gewirth A.* Are There Any Absolute Rights? // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994. P. 129–146.
- Hare R.M.* The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1960. 202 p.
- Milgram S.* Obedience to Authority. N.Y.: Harper & Row, 1974. 256 p.
- Nagel T.* War and Massacre. *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994. P. 217–237.
- Williams B.* A Critique of Consequentialism // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994. P. 93–107.

Moral Absolutism and Noble Lie

Gleb Mekhed

PhD in Philosophy; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

The author analyzes the approach to the problem of lie proposed by Kant in the essay “On the alleged right to lie from philanthropy” which caused a vivid discussion in Russian ethics. In everyday life we usually guided by the logic of common sense and we are constantly focused on searching for compromises. Therefore, it is very difficult to switch to another logic – the logic of uncompromising morality when it is necessary to preserve the human dignity and individual freedom. Nonetheless, it may be heartless to follow the unconditional imperatives of formal morality in usual life. Obviously, the Kantian commitment to tell nothing but the truth in any situation contradicts intuitions of commonsense morality. The main value for Kant is the internal integrity and moral autonomy of the subject, focused only on himself, his noumenal and panhuman basis. A brief excursion into the specification and typology of ethical absolutism taken by the author allows determining the position of Kant and his followers

as an abstract absolutism. At the same time, the rejection of abstract absolutist approach to the issue of lie does not necessarily lead to the rejection of absolutism in general, as it is demonstrated in the analysis of alternative ethical positions of A. Gewirth and N. Geisler. In conclusion, the author poses the question of the possibility of combining the deontological and consequentialistic position within a coherent normative doctrine.

Keywords: ethics, moral absolutism, deontology, consequentialism, lie, Immanuel Kant, Abdusalam Guseinov, Alan Gewirth, Norman Geisler

References

Arendt, H. "Nekotorye voprosy moral'noi filosofii" [Some Issues of Moral Philosophy], trans. by D. Aronson, in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Gaidar's Institute Publ., 2013, pp. 83–204. (In Russian)

Corsgaard, M.Cr. "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Deontology*, ed. by S. Darwall. Oxford: Blackwell Publ., 2003, pp. 212–235.

Dostoevskii, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov], *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 9. Leningrad: Science Publ., 1991. (In Russian)

Fried, C. "Right and Wrong as Absolute", *Absolutism and its consequentialist critics*, ed. by J.G. Haber. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994, pp. 73–92.

Geisler, N. "Any absolutes? Absolutely!", *Christian Research Institute*, 2009 (April). Available at: <http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely/> (accessed on 20.07.2014)

Gewirth, A. "Are There Any Absolute Rights?", *Absolutism and Its Consequentialist Critics*, ed. by J.G. Haber. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994, pp. 129–146.

Guseinov, A.A. "Chto govoril Kant, ili Pochemu nevozmozhna lozh' vo blago" [What Did Kant Say or Why Is Noble Lie Impossible], *O prave lgat'* [On Right To Lie], ed. by R.G. Апресян. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 108–127. (In Russian)

Hare, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1960. 202 pp.

Kant, I. "Osnovopolozhenie Metafiziki нравственности" [Groundwork fo the Metaphysics of Morals], *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tushling, vol. 3. Moscow: Moscow Philos. Fund Publ., 1997. pp. 39–275. (In Russian)

Kharris, S. *Lozh'. Pochemu govorit' pravdu vseгда luchshe* [Lie. Why Truth Telling Is Always Better], trans. by E. Bakusheva. Moscow: Alpina Publ., 2015. 143 pp. (In Russian)

Milgram S. *Obedience to Authority*. New York: Harper & Row, 1974. 256 pp.

Nagel, T. "War and Massacre", *Absolutism and its consequentialist critics*, ed. by J.G. Haber. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994, pp. 217–237.

Апресян R.G. (ed.) *O prave lgat'* [On Right To Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011. 392 pp. (In Russian)

Tereshchenko, M. *Takoi khрупkii pokrov chelovechnosti. Banal'nost' zla, banal'nost' dobra* [So Fragile Cover Of Humanity. The Triviality Of Evil, The Triviality Of Good]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 67–94. (In Russian)

Williams, B. A "Critique of Consequentialism" in: *Absolutism and its consequentialist critics*. Ed. By J. G. Haber. Lanham: Rowman & Littlefield publishers, 1994, pp. 93–107.

Zimbardo, F. *Effekt Lyutsifera. Pochemu khoroshie lyudi prevrashchayutsya v zlodeev* [The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil], trans. by A. Svivka. Moscow: Alpina non-fiction Publ., 2013. 740 pp. (In Russian)

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Феномен универсальности в этике

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий Сектором этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Аронсон Даниил Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник Сектора истории зарубежной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: daaronson@yandex.ru

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Демидова Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальных и гуманитарных дисциплин. Московская Военная академия Ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Китайгородский пр., д. 95; e-mail: e_demidova@list.ru

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lemax14@list.ru

Николаичев Борис Олегович – кандидат философских наук, помощник директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: bnikolaic@gmail.com

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

Троицкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: konztant@inbox.ru

В докладе Р.Г. Апресяна и полемике вокруг него феномен моральной универсальности предстает в различных образах – как характеристика наиболее общего ценностно-императивного содержания различных моральных форм, противопоставляемого партикулярности обстоятельств и конкретных ситуаций, как особенное качество ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому, как особенное свойство суждений быть универсализуемыми, т. е. высказываться в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение. В разных контекстах и в разных интерпретациях универсальность может ассоциироваться с абсолютностью, объективностью, беспристрастностью, даже униформизмом, что, с одной стороны, вытекает из того или иного понимания морали,

а с другой – становится условием отношения к морали. Участники обсуждения стремятся к достижению большей терминологической точности в дискурсе универсальности и в более строгом определении границ понятий, используемых для отображения спектра значений проблемы универсальности. Их точная предметная фокусировка и концептуальная, в рамках этики (т. е. в соответствии с определенным пониманием морали) контекстуализация непереносны, поскольку без соотнесения с понятием морали понятие универсальности не может обрести содержательно определенный вид. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, так неоднородна и универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали; в различных коннотациях универсальности отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена. Предлагаемые материалы круглого стола могут способствовать актуализирующему переосмыслению проблематики универсальности и ее специальному освоению в исследованиях морали и преподавании этики.

Ключевые слова: универсальность, универсализуемость, мораль, этика, беспристрастность, ценности, императивы, нормативно-дискурсивная коммуникация

Доклад Р.Г. Апресяна*

Универсальность (всеобщность) считается фундаментальной характеристикой морали, и это понимание широко распространено среди философов. У нас этот феномен морали исследован недостаточно. Единственным в русскоязычной этике, кто указал на проблему всеобщности в морали и предложил ее развернутый анализ, был О.Г. Дробницкий¹.

Именно в ключе, предложенном Дробницким, и в основном в его круге чтения написана мной статья «Всеобщность» в словаре «Этика»². Похоже, я тогда разделял убеждение, что есть некое строгое понятие универсальности (в теоретически развитой форме выраженное Кантом), и *наряду с этим* есть опыты понимания и непонимания. В строгом и точном значении, универсальность тогда представлялась мне одной из характеристик императивности морали. По сути, императивистской концепции универсальности я придерживался и в недавней статье об универсализации высказываний³. Однако в почти одновременной статье о смысле морали я выразил понимание того, что универсальность (как общеадресованность) не является такой же по статусу характеристикой, как, например, идеальность санкции или неинституциональность требования. Это – «мыслимая характеристика», отражающая восприятие и переживание морального требования моральным сознанием. В ассоциации универсальности с требованием в названных недавних статьях проявилась инерция императивизма; тем самым требование полагалось основополагающим моментом морали. При таком понимании универсальности я выражал обоснованную озабоченность по поводу постоянно встречающегося сведения универсальности

* Доклад подготовлен в рамках проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. тр. М., 2002.

² Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: энциклопедический словарь / Отв. ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М., 2001. С. 78–80.

³ Апресян Р.Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // Философия и культура. 2014. № 4. С. 608.

«к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.»⁴.

Понятно, что проблематика всеобщности в морали нуждается в понятийно-строгом переосмыслении. Необходимы определение границ понятий, отражающих спектр значений проблемы универсальности, их точная предметная фокусировка, их концептуальная, т. е. в соответствии с определенным пониманием морали контекстуализация и, стало быть, уяснение того, что именно в морали характеризуется в качестве универсального: если не мораль в целом, то какие из форм морали и в какой мере. Очевидно, что в разных концепциях морали спецификация этого понятия будет различной.

Выражение «универсальность морали» звучит довольно часто, в том числе и при обсуждении концепций И. Канта, Р. Хэара или Ж.-П. Сартра. Между тем эти мыслители говорили об универсальности не морали, а ее отдельных форм, например, морального закона (Кант), высказываний (Хэар), личной ответственности (Сартр). Нечувствительность к этим различиям свидетельствует о том, что в моральной философии характеристика универсальности не всегда концептуально специфицирована и аналитически проработана.

Исторически приоритет в осмыслении и концептуализации феномена всеобщности и в утверждении всеобщности в качестве дефинитивного признака нравственности принадлежит Канту. Кант выделил характеристику всеобщности, пытаясь ответить на вопрос об условиях возможности нравственного императива. Нравственный закон обладает свойством всеобщности в силу того, что не содержит в себе ничего его ограничивающего; это такой закон, посредством которого воля относится к себе самой, и «разум определяет поведение только сам по себе»⁵. Постигаемый разумом закон так или иначе предзадан личности, он общеобязателен, и в этом смысле универсален. Помимо такого когнитивного объяснения Кант давал и этическое объяснение всеобщности, выражающейся в распространенности закона «на всех разумных существ»⁶, с чем и связан первый практический принцип категорического императива. При этом Кант отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью. Всеобщая значимость максимы и даже морального закона не предполагает их актуальной общезначимости. Как показывает Кант, максима универсализуется на основе представления ее в качестве безусловно значимой для всех. Максима индивидуальной воли может стать моральным законом при условии, что она не обусловлена каким-либо интересом, т. е. безотносительно к различию интересов, и в этом смысле безусловна.

У Канта всеобщность характеризует мораль именно в ее императивном выражении, но и мораль рассматривалась им именно с императивной точки зрения. При ином понимании морали – как сферы коммуникативности, представление об универсальности и ее роли в морали становится другим. В этом

⁴ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М., 2014. С. 58.

⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М., 1997. С. 163. См. также. С. 217.

⁶ Там же. С. 173.

плане представляет интерес концепция З. Баумана. Усатривая мораль лишь в особенной коммуникативной ситуации встречи двоих, лицом к лицу, Бауман настаивает на неприменимости к морали принципа универсальности. Но он по-своему понимает мораль. Под влиянием Э. Левинаса Бауман различал «мораль» и «этику», трактуя «мораль» как коммуникативный феномен, обусловленный фактом явленности человеку лица Другого. По Бауману, «мораль» – отношение непосредственности между двумя; оно рождается из спонтанного импульса в ответ на факт Другого, из опыта восприятия и переживания Другого. Моральное отношение выражается в принятии Другого и в признании со стороны Я своей полной ответственности за Другого. В непосредственных и спонтанных отношениях нет места универсальности, потому что здесь нет никакой требовательности, исходящей от кого-то к кому-то, как бы требовательность ни понималась.

Моральное отношение неустойчиво; оно чревато разладом. Как объясняет Бауман, разлад возникает вследствие появления рядом с Другим Третьего и, тем самым, изменения самой ситуации отношения. Появление еще одного участника коммуникации трансформирует интерсубъектную связь в социальную, а коммуникативное единство двоих – в сообщество. Факт Третьего привносит в ситуацию опосредованность, рефлексивность, различие восприятий, разность интересов, что не может не вести к неискренности, к конфликтам. Общество требует управления, понятной регуляции, стало быть, стандартов и правил, посредством которых эта регуляция будет осуществляться. Так что появление Третьего знаменует выход ситуации за пределы «морали», в другое пространство – пространство социальности, управляемой справедливостью. Это – пространство «этики». «Этика» публична, для нее значимы социальные различия, статусы, роли, регалии. Соперничество невозможно без сравнения себя с Другим и Третьим, без градации, без классификации. Здесь, по Бауману, и уместно говорить об универсальности.

Однако Бауман, как кажется, не придает значения тому, что отношения «Я – Другой» не всегда изначально непосредственны и спонтанны. (Взаимо)обращенность Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимобособленности, в которой Я и Другой – актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности; причем само признание может потребовать разного рода опосредствований. Преодоление обособленности происходит по-разному – на основе делового партнерства, на основе моральных принципов (таких, например, как Золотое правило), в нормативно-дискурсивной коммуникации.

Нормативно-дискурсивная коммуникация заслуживает отдельного внимания. Как указывает Ю. Хабермас, подробно проанализировавший этот феномен, взаимопонимание и согласие между участниками коммуникации оказывается возможным благодаря принципу универсализации. В полемике с Кантом Хабермас перетолковывает этот принцип. Главное отличие Хабермаса от Канта заключается в том, что он представляет морального субъекта не моноличным, а коммуникативным, и моральность выдвигаемой субъектом нормы утверждается не в убежденности в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации: «Все заинтересованные стороны могут при-

нять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов, и предположительно вытекающие из общего [general] соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)»⁷.

Иными словами, норму можно считать обоснованной, если ее общее соблюдение ведет к таким затрагивающим интересы каждого результатам, которые могут принять все заинтересованные стороны. По Канту, моральный субъект, избирая максимум поведения, ориентируется на то, хотел бы он, чтобы эта максима была принята всеми; проведение максимы через эту мыслительную процедуру обеспечивает ей универсальность. Хабермас считает, что для того, чтобы максима (норма) стала универсальной, недостаточно помыслить ее таковой или предъявить в таком качестве. Максима будет принята другими в качестве всеобщей лишь в случае, если предлагаемый человеком взгляд на вещи соответствует взглядам каждого другого и приемлем для каждого другого. Избираемая человеком максима поведения должна быть предложена по крайней мере тем, кого затронут последствия ее применения на практике, а в широком плане – всему сообществу. Для сообщества значимо не то, что кто-то из его членов устанавливает какую-то максиму в качестве «всеобщего закона природы», а то, что эта максима признается значимой и действительной на основе согласия, достигаемого в результате совместного действия – обсуждения. Без реального процесса обсуждения взаимопонимания и согласия не добиться.

Этико-дискурсивный подход к пониманию универсальности был воспринят и продолжен С. Бенхабиб, предложившей смену парадигм универсализма. Просветительскому универсализму, с его «метафизическими подпорками», «исторической самонадеянностью», «независимым Я», «автономным мужским Эго», по сути *легалистскому*, Бенхабиб противопоставляет *интерактивный* универсализм, осознающий гендерные различия, чувствительный к контекстуальным и ситуативным особенностям. Эта смена предполагает преодоление и просветительских иллюзий, в частности, касающихся морали, и осмысление морали как отражения определенной стадии развития социализованных и способных к речевому общению людей, понимающих, что общие правила действия значимы не просто потому, что они были усвоены в процессе воспитания, привиты родителями, религией, общиной, но потому что они «честны, справедливы, беспристрастны к взаимному интересу всех»⁸. Такова существенная основа *постметафизического* интерактивного универсализма, продвигаемого Бенхабиб.

Однако не всякие действия являются частью взаимодействия. Инициативные действия или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого, когда человек действует на свой риск, могут происходить до и помимо взаимодействия, не говоря о том, что притязания на значимость и усилия признания могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию. Очевидно, что в таких условиях потенциал «морали дискурса» незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких,

⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб., 2001. С. 104. Перевод уточнен по английскому изданию: *Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action Studies in Contemporary German Social Thought / Transl. by C. Lenhardt, S.W. NicholSEN, Introduction by T. McCarthy. Cambridge (MA), 1990. P. 65.*

⁸ *Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. N.Y., 1992. P. 6.*

которые встречают неприятие и агрессию, т. е. когда дискурсивно-нормативная коммуникация невозможна, деятель самостоятельно принимает максимум поведения и реализует ее в своих ответственных действиях. Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с «чужаками» и «разбойниками». В условиях разобщенности нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок коммуникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы могут предъявляться без обсуждения, как социально значимые и обоснованные «по факту предъявления».

По Бауману, именно здесь, в пространстве социальной практики уместно говорить об универсальности. Однако если брать социальную дисциплину, то универсальность, даже в трактовке Баумана, необходима как «такое свойство этических предписаний, которое принуждает каждого человека, просто потому, что он человек, признавать их в качестве правильных и, стало быть, принимать в качестве обязательных»⁹. Здесь, хотя и идет речь о «свойстве этических предписаний», дополнительный акцент сделан на готовности каждого человека признавать предписания в качестве общеобязательных. Такое, «философское» понимание универсальности не надо путать с юридическим пониманием, при котором универсальность означает непререкаемость законов на территории, ограниченной юрисдикцией законодателя. Фактом закона человеку вменяется в обязанность законопослушность. Нормативность предстает, таким образом, *надперсональной* силой. Бауман скептичен в отношении универсальности, каких-либо претензий на универсализацию и универсализуемость, приписывания универсальности нравственности (употребляя слово «нравственность», я стараюсь отвлечься от разделения Бауманом «морали» и «этики»), и за философскими представлениями об универсальности он видит скрывающиеся партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы.

Однако как быть с тем, что и в условиях отсутствия межличностной коммуникации остается задача организации общественного порядка? Эта насущная социокультурная функция – обеспечение упорядоченности общественного взаимодействия, общественной дисциплины – отражается в понятии морали как способа социальной регуляции, которое развивает О.Г. Дробницкий. Для него всеобщность в морали это характеристика в первую очередь требования: оно обращено к каждой вменяемой личности. Содержательно эта характеристика проявляется в возвышении над пространственно и темпорально ситуативным (локальным) посредством задания исторической перспективы¹⁰. Это хорошо видно на примере «классовых воззрений», специально анализируемых Дробницким. В них особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения именно в социально-всеобщем смысле: класс, стремясь утвердить свои представления в качестве всеобщих, начинает мыслить во всеобщих категориях.

Заслуживает внимания вскрываемая при этом Дробницким двойственность самих представлений, *выражаемых* во всеобщих категориях: они презентуются в качестве всеобщих, но при этом реально таковыми не являются. Всеобщий характер классовых воззрений – это *форма*, в которой они высказываются и предъявляются обществу.

⁹ Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford (UK); Cambridge (USA), 1993. P. 8.

¹⁰ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. С. 277.

По-другому выглядит *принцип универсализуемости*, который вытекает, в концепции Дробницкого, из принципа всеобщности. Принцип универсализуемости был сформулирован Хэаром, давшим толчок обширной дискуссии на эту тему. В свете хэаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости и у Канта. По сути дела, первый практический принцип категорического императива и представляет на базовом уровне принцип универсализуемости. Кант полагал, что принцип универсализуемости дает достаточный критерий морально правильного и неправильного. Этим же путем, полагает Дробницкий, пошли Хэар и Сартр, фактически оставившие на усмотрение индивида решение о том, что является моральным, а что нет, и упустившие при этом из вида вопрос, как нравственность производит согласование «различных воль» и разрешает «конфликты убеждений»¹¹.

Однако если быть точным, «согласование различных воль» (или интересов) решается не моралью как таковой, а самими людьми, руководствующимися в том числе и моральными мотивами. Эта сторона морали проясняется при дискурсивно-коммуникативном подходе к морали. Дробницкий затрагивает местами вопросы дискурсивности, коммуникативности морали (как бы терминологически они не выражались), но в его обсуждении они не обретают такого значения, которое могло бы стать принципиальным для понимания природы морали и переосмысления феномена всеобщности. Мораль полагается Дробницким как некая надперсональная сила – всеобще-социальная, перспективно-историческая, задающая общее содержание, эмпирически не постижимое конкретным индивидом. За этой силой сохраняются все прерогативы морали, вплоть до формулирования конкретной индивидуальной нравственной задачи; регуляция понимается только как «социально-исторический» процесс. Понимая, как мне кажется, «социально-интерактивную», коммуникативную сторону регуляции, Дробницкий обсуждал ее в духе кантовского трансцендентализма, трансформированного им в историцизм. Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и обосновать нравственность. Социальные и человеческие отношения мыслятся Дробницким подчиненными во всех своих значимых проявлениях неким высшим закономерностям, посредством которых человечество движется в «едином направлении». Через это движение обнаруживает себя исторический прогресс. «Высшие законы» питают нравственную точку зрения, а она, в свою очередь, находит в них себе опору и оправдание.

Проблема состоит в том, что в межличностной или опосредованной коммуникации люди, выдвигая ожидания и требования, высказывая рекомендации и оценки, апеллируют отнюдь не только к наличным, ситуативно определенным интересам (своим, других, окружения, сообщества), как это предполагается в этике дискурса, но и к некоторым общим по содержанию, отвлеченным от ситуации, вневременным и надлокальным представлениям, которые оказываются действенными как таковые (т. е. в отсутствие какого-либо принуждения).

Каков источник этих представлений, если не думать, что это некие законы «ноуменального мира» (по Канту) или «бытия общественного человека» (по Дробницкому)? На что вербально или по умолчанию могут ссылаться те, кто высказывает ожидание и высказывает оценки? Где «обиталище» этих правил «второго уровня», при каких условиях они вырабатываются и согласовывают-

¹¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 93–94.

ся? Это самые серьезные вопросы в критическом рассмотрении как этики дискурса (в лице Хабермаса), так и этического историцизма (в лице Дробницкого). Представляется, что этика дискурса обходит этот вопрос, а этический историцизм не видит этого вопроса, заранее связав источник этих общих ценностных характеристик с некими общими законами исторического развития.

Есть все основания предполагать, что обиталище общих ценностей – *культура* как сфера разного рода смыслов, образцов, традиций. Через них передаются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали в формах культуры имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти, и в этом смысле культура выступает неструктурированным источником моральной императивности. По отношению к человеку культура объективна, надситуативна, имперсональна. В силу этого ее содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, самодостаточное, возможно, трансцендентное. Оно, в самом деле, может трактоваться как трансцендентное в том смысле, что культура в своем универсальном значении инобытийна к актуальному, локально и темпорально определенному положению вещей. Императивная действенность общих культурных представлений потенциальна. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны деятелями в качестве значимых. Актуализация культурных представлений в этом качестве обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативно-нормативные практики.

Из сказанного можно сделать некоторые выводы относительно феномена универсальности и определить дальнейшие направления исследований в этой проблемной области.

Понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в контексте того или иного понимания морали. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, в своем функционировании, так и неоднородна универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали. В различных представлениях об универсальности отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена.

Эта разнородность проявляется, во-первых, в том, что универсальность ассоциируется с наиболее общим нормативным (ценностно-императивным) содержанием различных моральных форм и, в конечном счете, соединяется с такой характеристикой моральных представлений, как *абсолютность*.

Во-вторых, универсальность в морали предстает как характеристика ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому – внутри заданного конкретной системой морали сообщества. Универсальность тем самым являет себя как *общеадресованность*. В особой форме последняя выражает моральное *равенство*. Это и равенство перед «законом», и равенство в изначальном, «природном» индивидуальном достоинстве. Обратной стороной общеадресованности может быть *общепризнанность* в рамках данного сообщества нормативной значимости ценностей и выражающих их требований. Как мы видели по этике дискурса, общепризнанность является функцией от непрекращающегося в сообществе процесса нормативно-дискурсивного, или коммуникативного взаимодействия.

В-третьих, универсальность проявляется как особого рода качество моральных суждений, а именно, качество *универсализуемости*, выражающейся в том, что суждение высказывается или решение принимается в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение. В данной форме универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, суждений и решений, как *беспристрастность*.

Выделенные на основе проведенного рассуждения коннотации универсальности демонстрируют не только разнородность этого феномена, но и степень его фундаментальности для морали, что по-своему подтверждает оправданность точки зрения, согласно которой универсальность является *специфической* ее характеристикой.

Обсуждение доклада

А.В. Прокофьев. В докладе Р.Г. Апресян (далее – Р.А.) предостерегает от сведения универсальности «к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.». Реализовать это предостережение можно лишь в порядке осуществления более общего проекта – проекта наведения порядка в той части «терминологического хозяйства» теоретической этики, которая примыкает к понятию «универсальность». В этой краткой реплике я хотел бы наметить возможные подходы к решению этой задачи.

Как только мы ставим проблему более общим образом, то есть пытаемся обнаружить *разные* отношения между коррелирующими с универсальностью понятиями, становится понятно, что слово «сводить» вряд ли применимо ко всему приведенному Р.А. ряду в силу его принципиальной неоднородности. Возьмем в качестве отправного то понимание универсальности и универсализуемости, которое предложил Р.М. Хэар. Для него универсализуемыми являются суждения, опирающиеся на такие свойства ситуации, описание которых не включает указания на индивидов и содержит только ее общие характеристики. Соответственно, универсальными принципами являются те, которые фиксируют лишь общие свойства ситуаций и требуют одинакового отношения к ситуациям, отличающимся между собой исключительно по составу задействованных в них индивидов (потенциальных деятелей, реципиентов последствий действия, внешних, не затронутых последствиями наблюдателей). «Общезначимость», «общеадресованность», «беспристрастность», «надситуативность», «надперсональность» представляют собой обозначения разных аспектов и проявлений так понятой универсальности. Надситуативность касается выделения класса идентичных в отношении универсальных характеристик ситуаций, надперсональность – необходимости элиминировать указания на индивидов в универсальных принципах и универсализуемых суждениях, общеадресованность – недопустимости для деятелей исключать себя из числа тех, на кого распространяется действие принципов, беспристрастность – недопустимости придавать кому-то из числа реципиентов последствий действия иную значи-

мость, чем это предполагает универсальный принцип, общезначимость – недопустимости для внешних наблюдателей снимать с себя бремя присоединения к оценкам, соответствующим универсальным принципам. Здесь слово «сводить» вполне уместно. Оно означает видеть в универсальности только что-то одно, а не взаимосвязанную совокупность разных свойств и проявлений.

Однако с общераспространенностью и обобщенностью (общностью) складывается иная картина. К ним универсальность нельзя «свести», ими ее можно лишь «подменить». Это не ее аспекты, а иные, самостоятельные свойства. Общераспространенность выступает как, условно говоря, «социологическая» характеристика какого-то содержательно определенного требования. Она отсутствует среди обязательных свойств моральных принципов или, если мы говорим об уверенности в одобрении оценки окружающими людьми, моральных суждений. Переход на язык морально значимых понятий обязательно предполагает претензию на то, что другие *должны* присоединиться к моей оценке, но он не влечет за собой твердых ожиданий по этому поводу, поскольку окружающие в своем большинстве вполне могут оказаться неразумными, лишенными моральной чувствительности, подчиненными превратным коллективным представлениям и т. д. Таким образом, под рубрикой «общераспространенность» (а также «общепризнанность») обсуждается не свойство самого по себе принципа, а всего лишь условия его действительности в определенном сообществе.

Обобщенность, или общность, так же как и общераспространенность, есть некая добавочная характеристика универсальных принципов, а не выражение самой по себе универсальности. Здесь также речь должна идти о «смещении» двух понятий или «подмене» одного другим, а не о «сведении» одного к другому. Хэар использовал термин «обобщенность» или «общность» (*generality*) для того, чтобы отразить способность универсальных принципов включать в себя более или менее подробные описания типичных ситуаций, что, в итоге, очерчивает большую или меньшую область их применения. Если «универсальность» есть понятие, действующее по принципу «или есть, или нет», то общность имеет множество степеней. В одной из своих работ Хэар указывал на любовь «моралистов» абсолютистского толка к простоте, которая формирует у них стойкое предпочтение более общих принципов¹². Однако я не думаю, что подобная «любовь» свойственна только этой категории лиц. Ведь и само возникновение абсолютистской позиции в нормативной этике не случайно. Оно просто гипертрофирует определенную тенденцию, характеризующую мораль в целом.

Я полагаю, что можно вести речь о том, что в рамках морали имеет место своего рода презумпция обобщенности (общности) принципов. Снижение общности, появление частных правил, которые исключают кого-то из числа своих адресатов или защищаемых ими реципиентов последствий действия, рассматриваются моральным сознанием с подозрением и требуют специального убедительного обоснования. Причины подобной подозрительности вполне понятны. Таким образом оно пытается выявить те нормативные формулировки, которые можно было бы назвать «псевдоуниверсальными». Речь идет о попытках замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы, скорректировать моральную нормативность так,

¹² Hare R.M. Principles // Hare R.M. Essays in Ethical Theory. Oxford, 1989. P. 51.

чтобы можно было избежать укоров совести или добиться внешней поддержки своей оценочной позиции. Вполне понятен и смысл формулировки «подменять универсальность общностью». Это значит – забывать о том, что высокая или предельная степень общности моральных требований сохраняется лишь в тех случаях, когда нет убедительных оснований для ограничения группы лиц, к которым оно обращено, или группы лиц, отношению к которым оно регулирует. Например, подменяет универсальность общностью тот, кто заведомо и полностью отрицает моральную значимость тех норм, которые требуют дифференцированного отношения к людям в зависимости от того, как они распоряжаются своей способностью сознательно совершать действия, ущемляющие достоинство и правомерный интерес другого (ср. «не убивай» и «не убивай никого, кроме лиц, угрожающих причинить смерть другим людям»). Подмена универсальности общностью является одним из приемов, применяющихся для того, чтобы дискредитировать ту моральную аргументацию, которая апеллирует к комплексному характеру реальных практических ситуаций и множественности нравственных критериев их оценки.

Еще один вопрос – о соотношении универсальности и двух других характеристик моральных требований – объективности и абсолютности. Они не входят в приведенный мною выше список свойств, к которым, по мнению Р.А., не следует сводить универсальность. Что касается объективности моральных суждений, то есть уверенности высказывающих их людей в том, что конкретный поступок является правильным или неправильным не с чьей-то точки зрения, а сам по себе, то она служит обязательным условием универсальности и универсализуемости, хотя и не предрешает их в каждом конкретном случае. Необходимость переноса суждения или решения из одной ситуации в другую связана с дополнительными факторами.

Понятие «абсолютность» может иметь разные смыслы, по-разному соотносящиеся с универсальностью и общностью. В одном случае, термин «абсолютный» в отношении принципа означает всего лишь «универсальный» и «предельно общий» для своей собственной сферы регулирования. Абсолютный принцип является посылкой всех прочих выводных принципов, и только поэтому: а) безусловен, б) не допускает исключений. При таком понимании в числе абсолютных могут оказаться как принципы, которые предписывают увеличивать в мире количество определенного блага (т. е. телеологические, консеквенциалистские), так и принципы, требующие или запрещающие совершать конкретные действия определенного типа (т. е. деонтологические). Утилитаристы и кантианцы могут в равной мере называть себя абсолютистами, а обозначение «релятивист» остается за теми, кто утверждает, что у морали нет твердого нормативного ядра, которое было бы значимо для всех людей.

В другом случае теоретики готовы называть абсолютным лишь такой универсальный принцип, в самой формулировке которого описаны запрещенные или требуемые поступки, причем они описаны просто как физические действия, без использования терминов, имеющих моральное значение («добро» и «зло», «справедливость» и «несправедливость» и т. д.). Примеры: «не убивай», «не лги», «не кради», «не прелюбодействуй». Таким образом, абсолютными могут быть только деонтологические принципы. И они обретают это свойство только тогда, когда на какой-то основе мы начинаем рассма-

тривать их как не имеющие исключений. Такие принципы обычно обладают высокой степенью общности, однако отсутствие исключений не определяется одним лишь предельно общим их характером. Так принцип «нельзя убивать людей» уступает по своей общности принципу «нельзя убивать живые существа», но в рамках этики ненасилия толстовского образца он рассматривается в качестве абсолютного требования. В своем первом значении абсолютность характеризует какую-то часть моральной нормативности. В своем втором значении – является, скорее, техническим термином одной из частных интерпретаций морали – абсолютизма. Присутствие абсолютных принципов такого рода в числе нравственных требований не является очевидным фактом. И хотя некоторые философы морали и специалисты по нравственной теологии пытаются обосновать их необходимость, для меня убедительность этой аргументации остается сомнительной.

К.Е. Троицкий. Доклад Р.А. напомнил мне книгу «Мораль»¹³, не так давно подготовленную в Секторе этики Института философии. Как видно из подзаголовка, книга представляет разнообразие понятий и смыслов морали. В докладе нам представлены различные образы универсальности. Я хотел бы остановиться на одном аспекте предложенного в докладе обсуждения, а именно, лексического многообразия и неустранимой оценочной двойственности, которая присуща обсуждаемому понятию, если рассматривать его вне контекста той или иной концепции. Для меня этот аспект далеко не ясен, и мои представления на этот счет пока еще в значительной части носят интуитивный характер. Универсальность – лишь одно слово в ряду однокоренных слов, которые выражают различные свойства некоего общего концепта. Это можно продемонстрировать на примере образа универсальности, предлагаемого З. Бауманом. В разбираемой Р.А. главе «Ускользящая универсальность» книги «Постмодерновая этика» выделяется не одно, а три взаимосвязанных и важных понятия: универсализм (*universalism*) как некая идеология (или концепция), универсальность (*universality*) как идеальная цель и универсализация (*universalization*) как процесс и способ достижения универсальности. Ни одно из этих понятий при этом не может быть включено полностью в другое.

В русском языке (как и в ряде других) есть сразу несколько связанных между собой однокоренных слов, которые относят нас к обсуждаемой в докладе проблематике. Это «универсум», «универсальность», «универсальное», «универсализм», «универсализация» и «универсализуемость». Отношения между этими словами не имеют четкой, проговоренной и согласованной в философском дискурсе смысловой взаимосвязи. Вероятно, никакой однозначности здесь добиться и нельзя, но потенциал значений для разнообразных «концептуализаций» – несомненен.

Заслуживает внимания и возможное различие между словами, которые часто используются как синонимы, а именно: «универсальное» и «всеобщее». В качестве примера можно привести разграничение, сделанное К. Менке и А. Поллманном, когда в обсуждении проблемы универсальности прав человека они обозначили под «универсальной действенностью» последних не только их всеобщий (*allgemein*) характер – в том смысле, что они касаются всех, но и то,

¹³ Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / Отв. ред. и составитель О.П. Зубец. М., 2014.

что их действительность должна быть «идентичной (для всех людей в одинаковом значении), эгалитарной (для всех в равной степени), нераздельной (только в “комплексе”) и, наконец, категорической (безусловной)»¹⁴.

Поднятый Р.А. вопрос об универсальности как необходимом атрибуте морали сталкивается не только с зависимостью от «формы концептуализации» в рамках того или иного рассуждения, но и, по-видимому, с неустранимой оценочной двойственностью этой идеи, если ее рассматривать вне контекста той или иной системы. Это приводит к образованию понятийных и лексических пар, где одно понятие и слово будет носить положительное значение, а второе – негативное. При отсутствии четкой терминологической дифференцированности изначальная двойственность может выражаться в противоречивой оценке центрального(ых) понятия(ий). В случае с рассуждением Баумана его критика направлена как на саму суть универсальности и универсализма, так и на практическое воплощение в ходе универсализации. Главное их выражение – насилие и подавление. В одном случае это проявляется через введение этических конструкций, схем и кодексов, в которых не остается место свободе, а следовательно, ответственности и морали. В другом случае, через подавление и насилие с помощью правовых и исполнительных институтов государства. Но однозначность картины в представлении об универсальности у Баумана обманчива. На деле мы видим двойственность, которая не ограничивается присутствием в книге двух разнонаправленных тенденций под единым именем «универсализация», о которых упомянул Р.А. Мы видим, что сразу в нескольких местах рассматриваемой главы может быть отмечено иное представление как об универсализации (как о процессе), так и об универсальности (как идеале). Кроме того, двойственность задается введением слова «глобализация», когда утверждается, что «постмодернная версия историософии универсализации является перспектива “глобализации”»¹⁵. Поэтому нельзя утверждать, что построения Баумана сводятся к утверждению дихотомии универсальное/индивидуальное.

Обозначенная мною мысль еще более ясно проявлена в статье Баумана «Об универсальной морали и морали универсализма», написанной спустя пять лет после первой публикации «Постмодерной этики». В этой статье дихотомия между «универсализацией» и «глобализацией» заостряется до открытого противопоставления¹⁶. Если универсализации противостоит глобализация, а универсалист – плюралисту, то для универсальности как идеала такой пары у Баумана не находится. В итоге он сближает позиции представителей двух противоположных точек зрения, делая тем самым различие неабсолютным.

Для того чтобы показать глубину вопроса, я хотел бы также упомянуть другого известного теоретика постмодернизма – Ж. Бодрийера и того, кто, собственно, и внес вопрос об универсальности в проблематику моральной философии, то есть И. Канта. Бодрийер интересен в данном случае небольшим эссе, «От универсальностей к сингулярностям: насилие глобального», очень близким как по проблематике, так и по времени написания первоначальных

¹⁴ Menke C., Pollmann A. Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung. Hamburg, 2007. S. 71.

¹⁵ Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, 1993. P. 43.

¹⁶ Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research, 1998. Vol. 10. No. 2. P. 13.

замечаний к книге Баумана¹⁷. Примечательным здесь является то, что на стороне защищаемой индивидуальности (под именем единичность или сингулярность) выступает уже универсальность в противостоянии глобальности («le mondial»). Для Бодрийяра глобальность и глобализация являются источниками насилия и причинами вырождения морального. Вопрос не только в различии взгляда на исторический процесс; мы встречаем апологию универсальности как того, что гарантировало сохранение морали и ценностей, но что безвозвратно утрачивается в результате глобализации мира. Оценочная двойственность здесь гораздо более выражена за счет введения разделения не только на уровне процесса (универсализация – глобализация), но и на уровне идеальной цели (универсальность – глобальность). Впрочем, важно отметить, что и здесь задается своеобразная диалектика, так как глобальное не возникает из ниоткуда, но является результатом «вырождения» универсального¹⁸.

Кроме самого введения вопроса о всеобщности (универсальности) в проблематику моральной философии упоминание Канта важно в силу того, что у него встречается обнаруженная у Баумана и Бодрийяра дихотомия. Но речь идет пока не об универсальном и глобальном, но о всеобщем и универсальном, а также о том, что часто переводится за неимением лучшего эквивалента как «общее», а именно: «generelle» (и тем самым может создаваться терминологическая путаница, если не указывать в примечаниях переводимое слово). Нельзя сказать, что идея последнего занимает значительное место, но его упоминание может являться чем-то более важным, чем просто случайный термин. Например, в «Критике практического разума» Кант пишет: «Принцип счастья (блаженства) хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание в этом случае основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение о счастье в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то здесь можно дать лишь *общие* (generelle), но вовсе не *универсальные* правила, т. е. такие, какие чаще всего в среднем встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо»¹⁹. Как видим, для прояснения своей мысли Кант использует сразу три близких по значению слова: всеобщее (allgemeine), общее (generelle) и универсальное (universelle). И, что особенно интересно, универсальное и всеобщее, которые для системы Канта обычно мыслятся как синонимы, здесь выступают предикатами с принципиально разными значениями по критерию моральное – неморальное. Совершенно очевидно, что всеобщность счастья и всеобщность морального закона, так же, как универсальные и общие правила, принципиально разные понятия в отношении их значения для морали.

Д.О. Аронсон. Когда мы говорим об универсальности как о фундаментальной и специфической (возможно, правильнее было бы сказать «неотъемлемой») характеристике морали, это влечет за собой проблемы двух ти-

¹⁷ Часть текста Бодрийяра содержится уже в газете Либерасьон от 18 марта 1996 года. См.: Liberation, 1996. 18 mars. URL: http://www.liberation.fr/tribune/1996/03/18/le-mondial-et-l-universel_165520 (дата обращения: 24.10.15).

¹⁸ Baudrillard J. De l'universel au singulier: la violence du mondial // Où vont les valeurs? Entretiens du XXIe siècle / Sous la direction de Jérôme Bindé. Paris, 2004. P. 37–45.

¹⁹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М., 1997. С. 361–363.

пов. С одной стороны, возникает вопрос: что дает нам это представление при моральном рассмотрении тех или иных особых ситуаций. Об этом говорится в докладе Р.А.: имеет ли смысл рассмотрение вещей с точки зрения морали там, где фактически отсутствует многообразие индивидуальных интересов (если мы отталкиваемся от Канта); как оценивать действия, которые не являются и не могут быть взаимодействиями (если мы придерживаемся так называемой «этики дискурса») и т. д. Проблемы такого типа объединяет то, что речь идет о недостатках той или иной концепции универсальности (кантовской, коммуникативной или какой-либо иной), о том, что эта конкретная концепция не в состоянии принять во внимание все явления, которые мы считаем нужным рассмотреть с точки зрения морали. При этом предполагается, что возможна иная, более совершенная, более продуманная и дифференцированная концепция универсальности, в рамках которой заявленные проблемы решаются.

Но есть и другой тип проблем, который остался почти не затронутым в докладе. Это проблемы, ставящие под вопрос саму связь морали с универсальностью. Классическим примером здесь является Левинас, для которого всякая претензия на универсальную точку зрения является «тотализирующей», поскольку автоматически исключает признание Другого (а Другой здесь понимается не просто как кто-то с отличными от наших интересами, но как что-то принципиально непонятное и не помещающееся ни в одну из возможных для нас понятийных рамок). Здесь не имеет значения, как именно понимается универсальность: как общеадресованность морального требования, как беспристрастность того, кто судит, или как абсолютность моральных представлений. Когда мы рассматриваем нечто так универсальное, мы исключаем появление в данной области Другого. Но в результате, когда Другой все-таки появляется, остается совершенно непонятным, что с ним делать. Рациональное и моральное отношение с ним оказывается невозможным и потому остается только отношение насилия. Поэтому философию, стремящуюся к универсальности, Левинас также называет «философией войны».

Такой критический в отношении идеи универсальности подход, в конечном счете, восходит к кризису гегелевской системы, утверждавшей возможность окончательного синтеза, в котором все противоположности были бы «сняты». И именно потому, что точка зрения морали – это такой специфический способ рассмотрения человеческих дел, при котором неизбежны ссылки на универсальность, столь многие послегегелевские мыслители настороженно относились к самим понятиям морали и этики. Так, С. Кьеркегор противопоставляет этическому свое «религиозное», а уже в XX в. Х. Арндт и К. Шмитт противопоставляют моральному «политическое» (хотя делают это по-разному). Все эти мыслители ищут такие сферы опыта и языки описания, в которых значимость и общезначимость суждений могли бы существовать без ссылки на обязательное наличие чего-либо общезначимого, или универсального.

Это критическое направление существует не всецело параллельно первому, отстаивающему универсалистскую этику в том или ином ее варианте. Напротив, развитие моделей этики дискурса, переговорной и коммуникативной демократии в значительной степени направляется стремлением отстоять этику как одновременно рациональный и нормативный подход к рассмотрению че-

ловеческих дел, при этом избавив ее от претензии на привилегированную, универсалистскую точку зрения (что видно, скажем, на примере дискуссий вокруг коммуитаризма).

Таким образом, можно очень грубо разделить мыслителей на тех, кто вообще отказывается от морального рассмотрения вещей по причине присущего ему «универсализма» со всеми вытекающими последствиями, и на тех, кто пытается придумать более совершенную этику, которая допускала бы возможность общезначимых положений, но при этом не «тотализировала» бы Другого.

Но отличие Левинаса от прочих мыслителей критического ряда заключается в том, что он не пытается противопоставить моральному или этическому какую-нибудь другую сферу, но наоборот называет собственную философию этикой. Таким образом, в лице Левинаса мы имеем дело не с критикой этики по причине «защитого» в ней универсализма, но с попыткой восстановить этику на новых, не связанных с проблемой универсальности основаниях. Основание того, почему такое возможно, состоит, на мой взгляд, в том, что этика, при всей рациональности ее подхода, все-таки имеет дело по преимуществу с человеческим действием, а не с суждением (как логика или теория познания). Таким образом, из этического рассмотрения вещей, похоже, неустранимо понимание того, что предмет содержит в себе некий нерационализируемый момент, в отношении которого сама проблематика «универсальности» проблематична. И это ставит вопрос о том, каковы вообще границы тематики, связанной с универсальностью, в рамках самой этики. Иными словами, чтобы полностью понять значение понятия универсальности в этике и в философии морали, надо рассмотреть именно те составляющие этики, из-за которых универсальность не является и не может быть ее исчерпывающей характеристикой.

Е.В. Демидова. В докладе Р.А. представлена палитра различных проявлений универсальности в морали и различные способы концептуализации этого феномена, нередко обусловленные тем или иным пониманием морали. Вопрос, который остается для меня пока открытым, заключается в следующем: является ли универсальность необходимой и специфицирующей мораль чертой и возможно ли представление вне ее морали? И другой – что в морали характеризуется в качестве универсального?

В поисках ответа на эти вопросы я обращаюсь к философии раннего М.М. Бахтина, известного своей критикой общего, универсального в понимании нравственности, с чем у него была связана критика нормативистского понимания морали. Его эссе «К философии поступка» наполнено пафосом возвеличивания единственного и уникального человека, ответственно относящегося к своей жизни, которую он творит, совершая ответственные поступки. Бахтин специально останавливается на критике «материальной» и формальной этики как не способных адекватно описать мир поступка и помочь человеку в совершении поступков. Но при этом то, что он сам предлагает, а именно, архитектурное разложение любого человеческого взаимодействия, вполне обладает характеристикой универсальности, так как задает и определяет структуру любого взаимодействия.

Бахтин не согласен с точкой зрения «материальной» этики, согласно которой поступок является этическим тогда, когда он определяется нравственной нормой, которая имеет *общий содержательный характер*. Не могут быть одни и те же нормы для всех и для каждого.

Под формальной этикой Бахтин понимает кантовскую этику и, критикуя ее, возражает в первую очередь против общности долженствования. Рассматривая категорический императив как общеобязательный закон поступка, Бахтин выдвигает те же претензии, что и по отношению к материальной этике: долженствование не должно сводиться к законности, что, по сути, происходит у Канта, осуществившего перенос юридического понимания всеобщности в область морали. Императив категоричен, заставляющ и закономерен в силу своей необходимости. Однако Кант заменяет принудительность и категоричность общезначимостью, в результате чего он теряет поступок.

Бахтин представляет структуру долженствования таким образом, что содержание берется из научных истин, над которыми работают социальные науки, а форма – у заповеди, которая предназначена для всех, или закона, который тоже предназначен для всеобщего исполнения (по крайней мере, гражданами данной страны). В рамках этой формы и привносится всеобщность в моральные нормы.

Бахтин предлагает свое видение нравственного взаимодействия. И что же является в нем определяющим? Характеризуя архитеконику события, которое создается наличием двух или нескольких человеческих волей, Бахтин указывает на «ценностное противостояние» Я и Другого. Эта идея не вполне ясна, но предложенная им в конце эссе «К философии поступка» иллюстрация на примере стихотворения Пушкина «Разлука» привносит ясность. Другой ключ к пониманию этого ценностного противопоставления, по-видимому, содержится в расшифрованном предложении последнего абзаца эссе – в принципе себя-исключения: «Форма общего положения, нормы или закона принципиально не способна выразить это противопоставление, смысл которого есть абсолютное себя-исключение»²⁰.

Бахтин говорит о том, что, если нет Третьего, нет авторитетного законодателя (Бога), то тогда людям приходится выстраивать отношения на двоих, коммуницируя непосредственно между собой. И вот тогда единственное, на что каждый может опереться – это приоритетность мира Другого и его самого по отношению к Я и окружению Я.

В «Авторе и герое» Бахтин уже подробно прописывает эту архитеконику. Я может быть человеком одной культуры, с одним набором ценностей, а Другой – человеком другой культуры со своим набором ценностей. Когда происходит встреча в рамках какой-либо ситуации, какого-либо события, то начинает выстраиваться архитеконика. Суть ее в следующем. Мир данного – это мир, в котором пребывает Другой. Другой всегда определен в этом мире. Он обладает особыми чертами: милый или неприятный и т. д. Другой всегда завершен – он завершается в Я, так как сам он не может увидеть себя и свою жизнь или участок этой жизни целиком, как бы со стороны. Это может для Другого сделать только Я. Другой безусловно является ценностью для Я в этом мире. Что же можно сказать про Я? Я для себя всегда в будущем, всегда задано, не полно и не завершено. В этом, данном и завершенном мире Я не обладает ценностью для себя самого. Иными словами, Я исключает себя из мира ценностей данного. Я для себя – не ценно. Получается два мира, и в каждом мире по человеку: Другой-для-меня живет в мире данного и ценного, Я-для-себя живет в мире за-

²⁰ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 68.

данного, Я инеположено миру Другого и смотрит на него со стороны. Я исключено из этого мира, но как автор поступка участно в нем. Другой же смотрит на Я, и Я для него все в мире данного, ценного, завершенного. А он-для-себя – в мире ином – заданном, и не ценен для себя. Так возможно понять это основополагающее уточнение Бахтина насчет архитектурного долженствования, определяемого как ценностное противопоставление Я и Другого.

Это архитектурное долженствование обнаруживается, во-первых, при появлении, наличии Другого; а во-вторых, обязывает только меня. Все ценное находится на стороне Другого – он сам ценен, его окружение, его мир ценны для Я, в то время как Я само не ценно для себя так же, как и его мир. Иными словами, самообязывание Я осуществляется наличием Другого, признанием его ценности и следующих из этого действий Я, поддерживающих или обеспечивающих эту ценность. Я должно своими поступками способствовать утверждению ценности Другого. Вот это и есть архитектурное долженствование. И мы видим, что оно совершенно симметрично.

Поскольку под моральным поступком Бахтин понимает ответственный поступок, который как раз и совершается в рамках архитектурной структуры события, то предложенная Бахтиным структура является универсальной – т. е. возникающей при любом взаимодействии людей. Ее можно обозначить как «архитектурный универсализм» или же «структурный универсализм». Для Бахтина в морали универсальным является только это архитектурное разложение. Никакого другого универсализма он не приемлет.

Это понимание универсализма, предложенное Бахтиным, вполне может пополнить список «различных» универсализмов при характеристике взаимодействия людей.

Б.О. Николаичев. Согласно Хабермасу и другим сторонникам этики дискурса, норма может считаться обоснованной, если ее принимают все заинтересованные стороны. На мой взгляд, согласиться с этим утверждением значит открыть ворота в этику релятивизму со всеми вытекающими из него последствиями, из которых главное – ослабление силы и действенности моральных норм. Складывается впечатление, что для авторов этики дискурса не существовало нескольких тысячелетий, на протяжении которых моральные нормы проходили проверку на «обоснованность» и постепенно, но достаточно давно утвердились в человеческом обществе в качестве непререкаемых и само собой разумеющихся норм поведения. Они не только воспринимаются людьми как нечто объективное, но и таковыми являются, по крайней мере, в отношении отдельного индивида. Я бы даже назвал эту непререкаемость одной из специфических черт моральных норм. Мораль это то, что не обсуждается.

Размышлять, сомневаться и дискутировать можно и нужно о *путях и способах* реализации этих норм в конкретных действиях и оценках. В неоднозначной ситуации необходимо обдумать и оценить ситуацию, понять, применима ли данная норма к этой ситуации, а если и применима, не вступает ли она в противоречие с другой (также бесспорной) играющей свою роль в данной ситуации нормой, или даже сама с собой. После этого, возможно, встанет вопрос о путях и способах реализации нормы (норм).

Другая сфера, где возможны моральные дискуссии – это *оценки*. Чтобы не просто поставить плюс или минус поступку, но и определить степень этого плюса или минуса, следует учесть все (или по максимуму) касающееся: а) са-

мого агента поступка (пол, возраст, условия жизни, прежняя линия поведения и т. п.); б) условий и обстоятельств, в которых совершался поступок; в) мотивов поступка. В этом анализе, возможно, не помешает помощь другого (других).

Единственная область, где можно, да и то условно, говорить о выработке «моральных норм» путем коллективного дискурса – это выработка *кодексов профессиональной морали* (этики). Но, конечно же, нормы этих кодексов не являются моральными нормами в собственном смысле слова. Они просто представляют из себя конкретизацию, применительно к особенностям данной профессии, всем известных моральных норм.

Даже признавая определенную роль коллективного морального дискурса в упомянутых сферах, надо все-таки понимать, что любое решение, принятое на основании дискуссии, а тем более испрашивание совета у других по поводу конкретной моральной ситуации, означает, пусть и частичное, перекладывание ответственности за свой моральный выбор или оценку на другого (других), что, в определенной степени снижает моральную значимость так совершенного выбора или произведенной оценки.

Л.В. Максимов. Р.А. дал глубокий и детальный анализ феномена универсальности и его различных трактовок. Вместе с тем он допускает, что сказанное им, возможно, не исчерпывает всего спектра коннотаций универсальности, тем самым оставляя свободное поле для дискуссий и дополнений. Пользуясь этой возможностью, я предлагаю, отталкиваясь от некоторых положений доклада, несколько «заметок на полях».

1. Я совершенно согласен с тем, что понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в соотношении с понятием морали и концептуализируется в контексте того или иного понимания морали. Отсюда следует, что те или иные расхождения в понимании морального феномена (а единомыслие в этом отношении среди философов – большая редкость) неизбежно приводят к разногласиям в трактовке универсальности. Так, мне представляется ошибочным проводимое Р.А. резкое разграничение двух форм выражения моральных позиций – ценностных (оценочных) и нормативных (императивных) суждений, с последующим признанием приоритетности или «первичности» одного из этих модусов морали перед другим – например, ценностей перед императивами, из чего делается вывод о некоей ущербности императивистского понимания универсальности. В истории моральной философии указанное разграничение, действительно, лежало в основе противостояния «аксиологических» и «деонтологических» учений, однако со временем в этической литературе утвердилось представление о единстве и взаимозаменяемости суждений добра и долга в соответствующих контекстах, что избавляет от необходимости различать и противопоставлять два вида универсальности – ценностную и императивную. Поэтому далее, говоря о всеобщности моральных *требований*, я одновременно отношу эту характеристику и к моральным *ценностям*.

2. Если моральные требования называются универсальными на том основании, что они адресованы *всем* (или «мыслятся» едиными для *всех*), то под «всеми» обычно имеются в виду те индивиды, которые являются – актуально или потенциально – *субъектами* (агентами) морали, т. е. разумными, вменяемыми деятелями. Универсальность в этом случае означает равенство только *субъектов* морали перед единым для них «нравственным законом», который предписывает (вменяет) им определенные действия.

Если же речь идет об универсальности моральных требований в том смысле, что *все* в равной мере находятся под защитой морали, то под «всеми» понимаются уже не субъекты, а *объекты* (реципиенты) морали, образующие другое (по сравнению с ее субъектами) множество не только по его месту в системе моральных отношений, но и по составу входящих в него индивидов. Да, конечно, в это множество включаются те же люди, которые являются субъектами морали, но не только они; сюда могут быть причислены и неразумные, недееспособные, невменяемые люди, и какие-то виды животных, и все живое вообще, и даже природа в целом, как полагают некоторые представители так называемой «экологической этики». Можно, правда, сказать, что *человек* всегда, на всех этапах становления и развития морали, был ее объектом, однако не всегда это был именно человек как *род*; во многих культурах (особенно на начальных ступенях социальной эволюции) далеко не каждый представитель рода *homo sapiens* признавался полноправным объектом морали: иноплеменники, иноверцы, рабы или какие-либо иные группы лишались – *полностью либо частично* – привилегии быть отнесенными к этой категории». Исторический процесс универсализации моральных императивов представляет собой расширение круга именно объектов морали, но не ее субъектов, ибо критерии принадлежности к этой последней категории остаются относительно стабильными и единообразными на протяжении всего периода существования морального феномена.

Таким образом, универсальность морали применительно к ее объектам имеет свои исторически и культурно обусловленные пределы. Но в любом случае эти границы шире тех, которыми очерчен круг адресатов морали, т. е. ее субъектов. Разумеется, сказанное относится не к понятию универсальности как таковому (в этом качестве оно формально и внеисторично), а лишь к реалиям, для характеристики которых это понятие используется.

3. Универсальность в морали, полагает Р.А., являет себя как *общеадресованность*. Причем «без общепризнанности общеадресованность оказывается ни к чему не обязывающей декларацией. Безусловно, «адресованность всем» морального послания не гарантирует его «получения» и тем более принятия всеми (или вообще кем бы то ни было). Но, на мой взгляд, это утверждение справедливо лишь в том случае, если моральная адресация представляет собой идущий извне посыл субъекту, душа которого есть *tabula rasa* в моральном отношении. Фактически же сама идея общеадресованности возникает в сознании людей, уже морально сформированных под воздействием комплекса социально-психологических факторов. Метод интроспекции позволяет установить, что специфически моральное побуждение мыслится, переживается субъектом как имеющее объективный источник, родственной в этом отношении законам природы. А любой объективный закон уже по определению един для всех субъектов, и в этом смысле он «адресован всем». Воспринимая нравственный закон как объективный императив, моральные субъекты тем самым принимают его, признают его необходимость, неотвратимую побудительность. Поэтому общеадресованность его не отделима от общепризнанности. Правда, общеадресованность и общепризнанность вовсе не воплощаются в другом (абстрактно возможном) проявлении универсальности, а именно – в «общевыполнимости». Это связано с тем, что мораль не является единственным распорядителем поведения, поэтому моральный мотив может быть искажен, или блокирован,

или «пересилен» другими, неморальными мотивами, в связи с чем следует признать ошибочным весьма распространенное в современной англоязычной метаэтике признание морального мотива «доминирующим» («overriding») по отношению к другим мотивам.

Таким образом, универсальность нравственного закона состоит, в частности, в его обращенности ко всем и фактической принятости всеми субъектами морали, но не в его всеобщей реализации в поступках.

4. Согласно Р.А., универсальность (общадресованность) – это «мыслимая характеристика, отражающая восприятие и переживание морального требования моральным сознанием»²¹. В самом деле, мы не воспринимаем, не переживаем свойство «универсальности» непосредственно, наше знание о нем есть продукт опосредствованной рациональной рефлексии. Правда, имеются и другие подходы к выявлению и удостоверению универсальности морали. Так, многими авторами (в основном социологами, психологами и историками) эта задача решается на базе эмпирических исследований нравственных ценностей, которые приняты и практикуемы людьми, принадлежащими к разным социально-экономическим, культурным, этническим, религиозным группам и к разным историческим эпохам. В этих исследованиях доказывалась идентичность или близость (и в этом смысле «универсальность») фундаментальных принципов и норм морали, сложившихся в разных зонах социального пространства и времени. Однако такого рода доказательство неизбежно носят приблизительный, вероятностный характер. Особый подход к диагностированию универсальности морали применяется также в метаэтике (в общем русле анализа морального языка); суть этого подхода – приведение моральных высказываний (с использованием идеи их потенциальной «универсализуемости») к форме всеобщности: «Все люди (в такой-то ситуации) должны делать то-то», «Все поступки такого-то типа хороши (или дурны; или обязательны для всех; или допустимы)» и т. п. Но поскольку формально всеобщими могут быть не только моральные, но и другие, самые разные по содержанию и модальности (в том числе и произвольно сконструированные) высказывания, построенные по схеме «все S суть P», сама возможность представить моральные суждения в данной логико-грамматической форме ничего не говорит о специфике именно моральных ценностей и норм.

Вообще, универсальность (во всем спектре ее коннотаций), на мой взгляд, хотя и является одним из характерных признаков морального феномена, не может тем не менее быть отнесена к числу его минимально необходимых и достаточных признаков, поскольку производна от другого, действительно существенного свойства моральных ценностей и норм, а именно – субъективно переживаемой их безличности, надсубъектности и в этом смысле – объективности (о чем уже сказано выше, в предыдущей заметке).

О.В. Артемьева. В докладе представлена панорама значимых концептуализаций универсальности в этике. Я бы хотела эту панораму немного расширить, солидаризируясь с Р.А. в понимании того, что понятие универсальности (всеобщности) обретает содержательную строгость в контексте определенного понимания морали. На мой взгляд, для прояснения феномена универсальности в этике было бы интересно рассмотреть, как и в каком контексте идея универсальности возникает в этике, в решении какого рода задач она используется.

²¹ Апресян Р.Г. Наст. изд. С. 145.

Конечно, нельзя не согласиться с тем, что именно Кант утверждает всеобщность в качестве определяющей характеристики морали. Однако идея универсальности (всеобщности) обнаруживается гораздо раньше, хоть и не становится при этом предметом специального обсуждения и тем более – концептуализации. Она содержится уже в философии Сократа. Если согласиться с замечанием Гегеля о том, что именно Сократ дал начало моральной философии, то следует также признать, что идея универсальности рождается одновременно с самой моральной философией.

Особенность подхода Сократа состояла в том, что он связал моральность (добродетельность) с автономией личности, по существу отождествил моральность с самостоятельным мышлением, которое для Сократа неизбежно воплощалось в самосознательном существовании человека. Утверждение моральной автономии личности в философии Сократа было сопряжено с отрицанием незыблемости существующих в обществе опор нравственности – авторитетов, общепризнанных норм, расхожих представлений, на которые человек мог бы полагаться в своих суждениях и поступках. И здесь было важно избежать крайности субъективизма, когда лишённые внешних оснований суждения и поступки оказываются следствием случайности, своеволия или корысти. Сократ стремился показать, что добродетельный человек тот, кто опирается в своих оценках и поступках на собственное суждение, которое при этом не является исключительно субъективным, а представляет собой «правильное усмотрение» (Гегель). Всеобщность и есть определяющая характеристика такого усмотрения, в нем субъективная и объективная составляющие соединяются: с одной стороны, «человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует его дух», с другой – «то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей»²². Всеобщность в этом контексте предстает в качестве характеристики индивидуального морального суждения, гарантирующей его объективность, или непредвзятость. Источником всеобщности в таком значении для Сократа выступал разум.

Иными словами, идея универсальности (всеобщности) в этике возникает одновременно с признанием морального субъекта в качестве единственного начала морали, в качестве источника морального суждения и решения, когда моральность отождествляется с субъективностью особого рода. Эта субъективность проявляется в способности человека в решениях и поступках руководствоваться соображениями, обладающими всеобщим характером, а не сугубо частными интересами или капризами. Понятие всеобщности в этом контексте соотносится с беспристрастностью морального суждения.

В новоевропейских этических концепциях, в которых мораль становится специальным предметом философского исследования (кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм), понятие универсальности намеренно используется для обозначения одной из главных особенностей морали. Нельзя сказать, что это понятие обретает здесь строгую определенность, оно скорее используется как всем по умолчанию понятное и употребляется в нескольких значениях, что специально никак не оговаривается. В одном из центральных для новоевропейской этической мысли значений понятие универсальности

²² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 [Сократ]. СПб., 1994. С. 54.

близко сократовскому пониманию, оно применяется для решения по существу той же задачи – утверждения автономии личности, но в других культурных и теоретических условиях. Ее решение предполагало, во-первых, освобождение человека из-под опеки прежде всего церкви и государства, во-вторых, выявление такого начала в человеке, благодаря которому он мог при принятии решения, совершении поступков и вынесении оценок руководствоваться своим собственным суждением. Это суждение, будучи «своим собственным», тем не менее не партикулярно, а универсально, т. е. свободно от разного рода ограничений: оно свободно от соображений личного или корпоративного интереса, или бескорыстно; оно свободно от влияния склонностей, или беспристрастно. В зависимости от концепции способность к универсальному моральному суждению обеспечивалась признанием в качестве главного морального начала в человеке либо особого, имеющего деистическую природу морального чувства, либо разума, непосредственно усматривающего универсальные моральные идеи. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность собственно моральной позиции. Эта позиция над-ситуативна, она характеризуется способностью к автономному моральному суждению (решению, выбору, оценке) и соответствующему поведению. Она противопоставляется, с одной стороны, внешнему моральному контролю, а с другой, – склонностям, желаниям, стремлению к удовлетворению сугубо частного интереса. В описании процедуры принятия морального решения интеллектуалист Р. Прайс по существу указывает, на такую ее составляющую, как генерализация решения: моральный субъект при выборе поступка задумывается не над тем, как этот поступок повлияет на его достаток, влияние или удобство, а над тем, насколько в данной ситуации он разумен и правилен, моральный субъект задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящего в таких же, как и он, отношениях с другими людьми и имеющего такие же ожидания²³.

Конечно, такое понимание универсальности как характеристики морального суждения в этических концепциях данного рода не является единственным. Например, в новоевропейском интеллектуализме понятие универсальности связано с пониманием морали как закона, обращенного ко всем рациональным существам, включая Божество. Универсальность в этом значении по существу означает общеадресованность морального требования, такое же понимание позже будет развивать Кант.

Важно обратить внимание на еще одно значение понятия универсальности, которое также прослеживается в концепции интеллектуалиста Р. Прайса, а именно – универсальность характеризует нормативное содержание морали и связана также с представлением о его абсолютности. Речь в данном случае идет об общих содержательных моральных принципах (благочестие как отношение к Богу, подлинное себялюбие, благожелательность, правдивость, справедливость и др.), которые, по убеждению Прайса, признает все человечество и все рациональные существа, иными словами, эти принципы общепризнанны все-

²³ См.: *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Rafael D.D., ed. Oxford, 1948. P. 219–220.*

ми и общезначимы для всех. Особенность моральных принципов – предельно общая форма. Для Прайса это означало, что данные принципы, поскольку выражают абсолютное содержание морали, не могут рассматриваться в качестве непосредственных правил действия. Они задают основание для выработки моральным субъектом правил, релевантных конкретным обстоятельствам, возможностям морального субъекта, его отношениям с другими людьми. В решении практических моральных проблем Прайс предоставляет полную свободу моральному субъекту, которому, в силу обладания высшей моральной способностью – разумом, универсальное содержание морали открыто во всей полноте; которым движет сознание морали и отношение к ней как «к своему правилу и цели»; который к тому же обладает опытом, моральным тактом, восприимчив к нюансам различных ситуаций и рассудителен, то есть способен к адекватному моральному суждению в конкретных обстоятельствах. Универсальность и в значении характеристики общего нормативного содержания морали в концепции Прайса непосредственно связана с решением задачи утверждения моральной автономии личности.

Однако в последующем развитии данного этического направления эта связь обрывается, и общее нормативное содержание морали рассматривают именно как определенный набор содержательных принципов, выражающих универсальный смысл морали и одновременно выступающих в качестве правил прямого действия. Усилия моральных философов были направлены на создание таких нормативных систем. В разных концепциях они включали разное количество принципов-правил – от пяти (У. Вэвэлл) до семнадцати (Ал. Смит). Указывая на противоречивость и внутреннюю непоследовательность предлагаемых нормативных систем, Г. Сиджвик предложил свою, состоящую из принципов благожелательности, себялюбия и справедливости, которую, однако, также признал внутренне противоречивой и настолько общей, что моральный субъект не может использовать ее при решении практических проблем. Иными словами, попытка выстроить универсальную моральную систему как систему содержательно определенных принципов-правил, которые исчерпывающим образом определяли бы поведение человека во всех возможных ситуациях и в том числе при решении конфликтов, обернулась неудачей.

В ряде современных этических концепций – таких, как этика заботы, этика добродетели, этический партикуляризм, критика идеи универсальности приняла форму критики именно универсальных моральных принципов-правил. В самом радикальном варианте партикуляризм полностью отрицает роль принципов-правил в морали, в более умеренном признает их значение в качестве вспомогательных средств. Тезис партикуляристской позиции, которую разделяют этика заботы и этика добродетели, в самом общем смысле состоит в том, что адекватные моральные решения в конкретной (часто неопределенной) ситуации невозможно принять, прилагая общие принципы к реальной ситуации. Моральный субъект принимает обоснованные решения только тогда, когда опирается на собственное понимание ситуации, потребностей вовлеченных в эту ситуацию людей, на свой опыт. Ситуация, а не принципы, задает основание для конкретного суждения и поступка. Следование же универсальным неизбежно абстрактным принципам-правилам в конкретных ситуациях может привести к разрушительным последствиям для причастных к этой ситуации людей

и для самой морали. Как замечает автор современной концепции морального партикуляризма Дж. Дэнси, разорвать ложную связь между моралью и принципами – значит защитить мораль²⁴.

Критика универсальных принципов-правил в этике не всегда ведет к отрицанию общего содержания морали в виде разного рода стандартов и ценностей. Скажем, А. Макинтайр в своей концепции этики добродетели признает значимость общего содержания, однако считает, что оно не задается Богом, каким бы то ни было априорным моральным законом, а вырабатывается в опыте совместного участия людей в различных социальных практиках, которые, в свою очередь, развиваются в определенных традициях и культурах. Иными словами, то общее содержание морали, которое является для человека столь же значимым при принятии адекватного решения в конкретных обстоятельствах, как и понимание ситуации во всех ее нюансах и полноте, имеет, с точки зрения Макинтайра, социокультурную природу.

В докладе было убедительно показано, насколько разнороден феномен универсальности в этике, это подтверждается анализом других историко-этических и современных концепций. В критике же идеи универсальности, какой бы эвристичной она ни была, эта разнородность учитывается не всегда. Поэтому иногда игнорируется то важное теоретическое содержание, которое было артикулировано посредством данной идеи.

Р.Г. Апресян. Я благодарен участникам обсуждения за высказанные комментарии и предложенные интерпретации, несомненно, содействующие продвижению в проблематике универсальности. Вместе с тем, по некоторым выступлениям у меня сложилось впечатление, что мое предложение переосмыслить и репроблематизировать универсальность, отказаться от определений типа «универсальность морали» как непродуктивных было принято не всеми. В продолжавшихся после обсуждения кулуарных беседах высказывалось мнение, что говорящие об универсальности морали *вообще*, на самом деле, подразумевают довольно специальное понимание самой морали или выделяют в морали нечто «абсолютно центральное», и уже под углом зрения этого рассматривают и мораль как таковую, так что «мораль» вообще оказывается репрезентирующей свойства тех элементов морали, универсальный характер которых не вызывает сомнения. Может быть, так оно и есть. Но, проводя идею внутренней неоднородности морали и, соответственно, указывая на возможность различных (выражаемых в понятиях или в определениях) абстракций морали, а вместе с этим и универсальности, и допуская, что в обсуждениях одновременно участвуют люди, придерживающиеся разных представлений о морали, я предполагаю, что высказывания относительно морали и ее элементов и атрибутов целесообразно сопровождать специфицирующими разъяснениями. Если не игнорировать неоднородность морали (и если не сводить мораль только к императивам, или суждениям, или поступкам) то нельзя не признать, что что-то в морали обладает свойством универсальности, а что-то нет. Очевидно, можно квалифицировать некоторые ценности и принципы в качестве универсальных, некоторые решения и суждения в качестве универсализуемых; однако эти характеристики не приложимы к поступкам, поскольку последние конкретны и носят ситуативный характер.

²⁴ См.: Dancy J. Ethics Without Principles. Oxford, 2004. P. 1.

В то же время, из проведенного мной обзора различных пониманий универсальности следует, что это понятие и родственные ему используются для характеристики разных аспектов морали, что отражается в разных образах универсальности. Мы видели, что Бауман, трактуя мораль как ситуацию встречи двух, причем индивидуализированных двух, не видел возможности атрибутирования универсальности «морали». Но можно вспомнить Гегеля, который последовательно проводил мысль о том, что сама такая ситуация встречи возможна при условии взаимообращенности одного на другого, которая базируется на привнесении «формы всеобщности»²⁵; причем такая универсализация характеризует как межличностное общение, так и, шире, партнерские и деловые отношения. Как нам согласовать Гегеля и Баумана в их понимании универсальности? Здесь может понадобиться трансформация нашего понятия, расширение терминологического аппарата, корректировка в терминологическом обозначении разных феноменов. Но пока этого не произошло, необходимы уточняющие и понимающие разъяснения. В частности, для предупреждения односторонних трактовок. Вместе с тем, стремясь к восприятию универсальности во всей ее разно-образности, следует соблюдать границы разумения. Я обратил внимание, что, оказывается, универсальность может трактоваться (или перетолковывается) как «униформность», как единообразие, из чего ожидаемо вытекает усмотрение в универсальности репрессии, авторитарного давления, нивелирования Другого. Такие перетолкования для меня знаменуют односторонность в восприятии универсальности.

Еще раз подчеркну, что я стремился показать, что в литературе характеристика универсальности атрибутируется различным феноменам – общему (над-локальному) содержанию, принципам (требованиям), суждениям, и попытался интегративно осмыслить эти разные «локусы» универсальности.

Один из мимоходом сделанных акцентов в докладе, а именно, на различии ценностного и императивного аспектов морали, как показало обсуждение и кулуарные беседы, встретил сдержанное, если не сказать недоверчивое, отношение. Подчеркну: я развожу не ценностные и императивные характеристики морали, а именно аспекты, полагая, что моральные ценности обретают практический смысл, лишь будучи претворенными в поступках и человеческих отношениях, а на социальном уровне – в общественных отношениях и социальных политиках. Но чтобы быть претворенными, они должны быть восприняты как императивы, они должны быть выражены как императивы. В нормативно-логическом плане, ценности и императивы взаимно конвертируемы. Вопрос заключается в том, что является первичным в морали и определяющим в установлении морального критерия. Я отдаю предпочтение аксиологическому подходу в ущерб деонтологическому и полагаю, что благо определяет долг, а не наоборот, как принято считать в кантианской и про-кантианской этике. При предлагаемом мной понимании морали большее внимание уделяется результатам действий (содействие благу других), а не их мотивам, не форме их детерминированности. Форма и характер детерминированности поступков (самодетерминация, автономия, универсализуемость и т. д.) важны для установления качества моральности агента поступков, но это вторичное обстоя-

²⁵ Гегель Г.В.Ф. *Философия права* / Ред., сост.: Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М., 1990. С. 236–237.

тельство, и оно касается того, как «работает» мораль. Очевидно, этот вопрос заслуживает специального обсуждения. Сейчас же хотел бы подчеркнуть, что, различая виды универсальности, я не разделял требования и ценности, видя в требованиях всего лишь форму, посредством которой ценности обретают императивный характер.

В разных выступлениях прослеживалась мысль об исторической длительности и стабильности в развитии моральных представлений, ценностей и норм. Соглашусь (пока) безоговорочно с тем, что основополагающие установки морали в виде наиболее общих представлений сформировались в стародавние времена и сохраняются на протяжении всей истории. Однако ценности и принципы, т. е. то нормативное содержание, в которых они выражались, исторически менялись, эти изменения нередко опосредовались деятельностью мудрецов и философов, а начиная с Нового времени, и публичными дискуссиями. Для уяснения этого нам не всегда хватает знания истории морали и нравов.

Надеюсь, наше обсуждение проблемы универсальности, хотя и довольно камерное как по содержанию, так и по формату, привлечет внимание исследователей и преподавателей этики к самой проблеме и будет содействовать ее актуализирующему переосмыслению.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Всеобщность // *Этика: Энцикл. слов.* М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.
- Апресян Р.Г.* Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура.* 2014. № 4. С. 607–615.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Яз. славян. культуры, 2003. С. 7–68.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2 [Сократ]. СПб.: Наука, 1994. 423 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избр. тр. М.: Гардарики, 2002. 522 с.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 277–749.
- Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. 447 с.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 379 с.
- Baudrillard J.* De l'universel au singulier: la violence du mondial // *Où vont les valeurs? Entretien du XXIe siècle / Sous la direction de Jérôme Bindé.* Paris: UNESCO, 2004. P. 37–45.
- Bauman Z.* On Universal Morality and the Morality of Universalism // *European Journal of Development Research,* 1998. Vol. 10. No. 2. P. 7–18.
- Bauman Z.* *Postmodern Ethics.* Oxford (UK); Cambridge (USA): Blackwell, 1993. 255 p.
- Benhabib S.* *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* N.Y.: Routledge, 1992. 266 p.
- Dancy J.* *Ethics Without Principles.* Oxford: Clarendon Press, 2004. 226 p.
- Habermas J.* *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics / Transl. by C. Cronin.* Cambridge (MA): MIT Press, 2001. 199 p.

Hare R.M. Universalisability [1955] // *Hare R.M.* Essays on the Moral Concepts. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. Oxford: Clarendon Press, 1987. 242 p.

Hare R.M. Essays in Ethical Theory. Oxford: Clarendon Press, 1989.

MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. 2 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. 286 p.

Menke C., Pollmann A. Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2007. 256 S.

Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Rafael D.D., ed. Oxford: Clarendon Press, 1948. 301 p.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7 ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981. 528 p.

The Phenomenon of Universality in Ethics Roundtable Discussion

Ruben Apressyan – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

Daniil Aronson – PhD in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: daaronson@yandex.ru

Olga Artemyeva – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Elena Demidova – PhD, Associate Professor, Peter the Great Military Academy of Strategic Missile Forces. Kitaygorodsky proyezd 95, Moscow 109074, Russian Federation; e-mail: e_demidova@list.ru

Leonid Maximov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. Gonchamaya Str., 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

Boris Nikolaichev – PhD in Philosophy, Assistant Director, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: bnikolaic@gmail.com

Andrey Prokofiev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

Konstantin Troitskiy – PhD in Philosophy, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Konztant@inbox.ru

In a paper presented by Ruben Apressyan and the following discussion the phenomenon of universality is discriminated in its various forms – as a characteristics of the most general normative content of morality contradistinguished to particular circumstances and situations, as a peculiar feature of values addressed in by corresponding requirements to everyone, and as a peculiar attribute of judgments to be universalizable, i.e. to be applied to every relevantly identical situation. In different contests and interpretations universality may be associated with absoluteness, objectivity, impartiality, or even uniformity. The disputants are strived for higher terminological accuracy in the discourse of universality and for more precise configuration of concepts used to reflect the scope of relevant meanings. To further the discussion on universality one needs adequately conceptualized understanding of the subject, in the context of certain conception of morality; otherwise the concept of universality would be doomed to nebulosity. Morality is heterogeneous in its different manifestations and universality is like it: in different

spheres of morality it appears in different forms. Diverse connotations of universality in different conceptions reflect actual heterogeneity of the very phenomenon of universality. The roundtable is expected to promote up to date rethinking of the problematique of universality and its advanced introduction in Ethics scholarship and education.

Keywords: universality, universalizability, morality, ethics, impartiality, values, norms, normative-communicative discourse

References

- Apressyan, R.G. Vseobshechnost' [Universality], *Etika: Entsiklopedicheskij slovar'* [Ethics : Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 78–80. (In Russian)
- Apressyan, R.G. "Universalizaciya vyskazyvanij v processe stanovleniya moral'nogo myshleniya" [Universalization of Propositions in the Genesis of Moral Thinking], *Filosofiya i kul'tura*, 2014, no. 4, pp. 607–615. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. "K filosofii postupka" ["On Philosophy of Action"], in: M.M. Bakhtin. *Sochineniya* [Collected works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)
- Baudrillard, J. "De l'universel au singulier : la violence du mondial", *Où vont les valeurs? Entretiens du XXIe siècle*, Sous la direction de Jérôme Bindé. Paris: UNESCO Publ., 2004, pp. 37–45.
- Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.
- Bauman, Z. "On Universal Morality and the Morality of Universalism", *European Journal of Development Research*, 1998, vol. 10, no. 2, pp. 7–18.
- Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. 266 pp.
- Dancy, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 226 pp.
- Drobnitskiy, O.G. *Moralnaya filosofia: Izbrabnye Trudy* [Moral Philosophy: Selected Works]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. 522 pp. (in Russian)
- Habermas, J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie* [Moral Consciousness and Communicative Action], ed. D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Nauka, 2001. 379 pp. (In Russian)
- Hare, R.M. "Universalisability" [1955], in Hare, R.M. *Essays on the Moral Concept*. Berkeley: University of California Press, 1972, pp. 13–28.
- Hare, R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 242 pp.
- Hare, R.M. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989. 263 pp.
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy]. St. Petersburg: Nauka, 1994. 423 pp.
- Hegel, G.W.F. *Filosofia prava* [Philosophy of Law], ed. by D.A. Kerimov, V.S. Nersesiants. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike npravov" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], Kant, I. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 3. Moscow: Moscow Philosophy Foundation, 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" ["Critique of Practical Reason"], in: I. Kant. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 3. Moscow: Moscow Philosophy Foundation, 1997, pp. 277–749. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. 286 pp.

Menke C., Pollmann A. *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2007. 256 S.

Zubets, O.P. (ed.) *Moral': raznoobrazie ponjatij i smyslov. Sbornik nauchnyh trudov. K 75-letiju akademika A. Guseynova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th birthday of Abdusalam Guseynov]. Moscow: Alfa-M Publ., 2014. 447 pp. (In Russian)

Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D.D. Rafael. Oxford: Clarendon Press, 1948. 301 pp.

Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. 7 ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1981. 528 pp.

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought
Том 16. № 1 / 2016

Учредитель и издатель:
Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61226 от 03.04.2015 г.*

Главный редактор *А.А. Гусейнов*
Ответственный секретарь *О.В. Артемьева*
Научный редактор *А.В. Прокофьев*
Зав. редакцией *М.А. Корзо*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 07.06.16.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 13,54. Тираж 1 000 экз. Заказ № 07.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/phscitech.htm>

Памятка для авторов

Журнал «Этическая мысль» – Издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

За публикации плата с авторов не взимается.

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Адрес электронной почты: ethical_thought@mail.ru

Тел.: +7 (495) 697–9378.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: ethical_thought@mail.ru

Объем публикации – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт «Times New Roman»; размер шрифта: автор – (инициалы автора – перед фамилией, между инициалами, а также между инициалами и фамилией пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – 1; поля 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, центровка текста, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на русском и английском языках.

1. Сведения об авторе(ах).

На русском языке:

- фамилия, имя и отчество автора полностью;
- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

На английском языке:

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т.п.);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод).

2. Название статьи (или другого материала).

3. Аннотация (от 200 до 250 слов).

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).

5. Список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «*Список литературы*» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «*References*» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать «BSI».

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «*Список литературы*» и «*References*» объединяются: «*Список литературы / References*». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «*Список литературы*»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «*References*»).

Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <http://iph.ras.ru/page47851814.htm>

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.