
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2016. Том 16. Номер 2

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)

Йован Бабич (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)

Карл-Хенрик 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)

Роберт 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.

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 94119

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 417
Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical_thought@mail.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2016. Volume 16. Number 2

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 Bakshtanovskiy (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)
Alexander Brodsky (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)
Aslan Gadzhikurbanov (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)
Carl-Henric Grenholm (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

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich’s Periodicals Directory

All materials published in the “Ethical Thought” undergo peer review process

Editorial address: 12/1Goncharnaya 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

<i>Р.Г. Апресян.</i> Источники моральной императивности.....	5
<i>Л.В. Максимов.</i> О некоторых стереотипах теоретической этики	20

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>О.П. Зубец.</i> Что презирает и что превосходит добродетельный человек	34
<i>Р.С. Платонов.</i> Проблема императивности в этике Аристотеля.....	51
<i>П.Е. Матвеев.</i> Философия поступка М.М. Бахтина (опыт этической интерпретации)	70
<i>И.Р. Насыров.</i> Об «этическом волюнтаризме» ашаризма как о «традиционной этике ислама	84

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>А.В. Прокофьев.</i> О моральном значении стыда.....	106
<i>В.И. Бахитановский.</i> Этика успеха: от идейно-нравственной доктрины – к проектно-ориентированной конкретизации в ценностях высоких профессий.....	123

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

<i>Л.В. Якушев.</i> Современные трансформации теории справедливой войны	142
<i>Дэвид Любэн.</i> Превентивная война (перевод Л.В. Якушева, под редакцией А.В. Прокофьева)	155
<i>Николас Фоушин.</i> Две теории справедливой войны (перевод О.В. Артемьевой)	169
Информация для авторов.....	188

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

<i>Ruben Apressyan</i> . The Sources of Moral Imperativeness.....	5
<i>Leonid Maximov</i> . On Certain Stereotypes of Theoretic Ethics.....	20

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Olga Zubets</i> . What the Virtuous Person Despises and is Superior to	34
<i>Roman Platonov</i> . The Problem of Imperativity in Aristotle's Ethics.....	51
<i>Pavel Matveev</i> . Philosophy of the Act by Mikhail Bakhtin (experience of the ethical interpretation)	70
<i>Ilshat Nasyrov</i> . On Ash'arite ethical voluntarism as the traditional ethics of Islam	84

NORMATIVE ETHICS

<i>Andrey Prokofyev</i> . On the Moral Significance of Shame.....	106
<i>Vladimir Bakshatanovky</i> . Ethics of Success: From Ideological and Moral Doctrine to Project-oriented Specification in Values of High Professions.....	123

MODERN JUST WAR THEORY

<i>Leonid Yakushev</i> . Contemporary Transformations of Just War Theory	142
<i>David Luban</i> . Preventive War	155
<i>Nicholas Fotion</i> . Two Theories of Just Was	169
Information for Authors	188

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Р.Г. Апресян

Источники моральной императивности*

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@iph.ras.ru

В этической литературе доминирует представление о морали как сфере общих, над-персональных, надситуативных требований, которые принимаются и осуществляются личностью в качестве автономного субъекта, и эта характеристика морали трактуется как определяющая, а то и исчерпывающая все содержание морали. При таком восприятии теряется неоднородность феномена морали, многосложность морального опыта. Мораль по-разному функционирует на уровне личности, межличностного взаимодействия и на уровне группы и общества, она по-разному обнаруживает себя как пространство индивидуального выбора, вины или ответственности и средство регулирования поведения, осуществляемого посредством социальных механизмов; как инструмент коммуникации и взаимного дисциплинирования и как стезя личного совершенствования и т. п. Эти различия прослеживаются и в разных источниках моральной императивности, т. е. природы той силы, которой обладают моральные требования. То, что личность на развитых ступенях морального развития осознает себя в качестве суверенного субъекта морального требования, автора морального закона, не снимает вопроса об объективном источнике требований и их ценностной основы. В качестве таких источников в статье называются (а) общие культурные представления, (б) социально-групповые нормы (в) ситуативные требования, возникающие в межличностном общении.

Ключевые слова: мораль, императивность, требование, норма, санкция, Локк, Мандевиль, Дидро, Кант, Дюркгейм, Джеймс, Левинас, Рикёр, Хабермас, Бенхабиб, Корсгаард

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РФНФ, грант № 14-03-00429.

Вопрос об источниках моральной императивности касается природы той силы, которой обладают моральные требования. Это не генеалогический вопрос: каково происхождение моральных императивов? Это онтологический вопрос: благодаря чему моральные требования воздействуют на решения и поступки людей, на чем основана их действенность?

Кристин Корсгаард переводит этот вопрос в нормативный план: что оправдывает предъявляемые нам моралью требования? Или в других вариантах: откуда берется правомочность нормативных понятий, таких как *добродетель*, *справедливость*, а также *знание*, *красота*, *значение*, предписывать нам законы? Почему мне следует быть моральным? Употребление местоимения «нам» подчеркивает нормативный характер этого вопроса. Корсгаард называет этот вопрос «нормативным» – *normative question*¹. Ответ на этот вопрос призван, согласно Корсгаард, продемонстрировать основания убедительности требований. Причем речь идет об убедительности для самого морального агента. Ответ на нормативный вопрос – это ответ от первого лица: почему *мне* следует так поступать. Действенность требований может быть предметом не обоснования, но объяснения, и объяснение дается с позиции третьего лица, с позиции наблюдателя. Эту сторону проблемы Корсгаард не подвергает анализу, ее интерес обращен к прояснению субъективных оснований признания значимости моральных требований.

Меня в данной статье интересует именно объективная сторона проблемы: коль скоро требования предъявляются извне, каковы объективные предпосылки их действенности, каковы внешние условия признания их моральным агентом? Корсгаард, следуя кантовской тропой, видит главное условие действенности моральных норм в автономии личности. Я исхожу из того, что автономия характеризует определенный – высокий – уровень развития морального сознания. Но даже на этом уровне моральная личность чаще всего высказывает суждения, принимает решения и совершает поступки в условиях тесного взаимодействия с другим людьми, возможно, не менее субъективно автономными и суверенными, чем она сама.

Моральные требования нередко трактуются как предписания общего характера, которые общество (как таковое или в лице отдельных общественных групп и институтов) предъявляет индивиду к исполнению. Такую трактовку не приемлют ни те, кто мыслит мораль как удел разумного, самосознательного определения личности, ни те, кто считает, что посредством моральных требований транслируется обобщенный опыт человечества, зафиксированный в традициях или культуре, задаваемый трансцендентным началом – Богом (богами) или Космосом.

1

В свете этих разногласий заслуживает внимания трактовка морали Джоном Локком. Мораль предстает у него в виде отношения сознательных действий людей к законам (правилам), что выражается в оценке действий в соответствии с законами. Это – особого рода отношения. Они отличаются от «установленных отношений», т. е. таких, в которые люди вступают как носители определенных

¹ Korsgaard C.M. The Sources of Normativity / Ed. by O. O'Neill. Cambridge, 1996. P. 10.

статусов. Моральные отношения отличаются также и от «естественных отношений», какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды.

Локк выделяет три вида моральных законов, т. е. таких, по которым оцениваются действия людей. Это божественные законы, законы гражданские и законы «общественного мнения, или доброго имени»². Исходя из состава моральных законов, можно предположить, что Локк расширительно понимал мораль. Хотя отчасти это так, локковское понимание морали все же имеет свои смысловые ограничения. Включая в себя и гражданские законы, мораль, согласно Локку, отличается от таких социальных отношений, которые возникают на основе *постановлений* и *назначений*. Постановлениям человек обязан подчиняться. Моральные же законы – предмет свободного выбора разумного человека. Людей можно принудить исполнять закон, лишь если он оснащен эффективными инструментами, а именно поощряющими и наказывающими санкциями, обеспечивающими его действенность. Без таких инструментов закон бессилён и потому не имеет смысла. Так что самим фактом существования законов утверждается порядок принуждения.

Названные три рода законов различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему (Божество, общество или общественное мнение), и по видам принуждения. Божественный закон устанавливается Богом и задает меру греха и долга, правильного и неправильного. На основе божественного закона люди судят о наиболее важном – о моральном добре и зле. Гражданский закон устанавливается государством, утверждающим посредством его свою силу по отношению к гражданам. Этим законом задается мера преступления и виновности по отношению к устанавливающей его власти. Закон общественного мнения, который Локк также называет «философским законом», дает мерило добродетели и порока³.

Различаясь по источнику и отчасти по области применения, моральные законы в целом едины. Хотя у разных народов, в разных обществах и даже группах внутри одного общества могут встречаться отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке, всегда и везде добродетель и порок обозначают соответствие принятым нормам; добродетель всегда восхваляется, а порок осуждается. Локк добавляет: «Уважение и неуважение, добродетель и порок всюду в значительной мере соответствуют неизменяемому стандарту правильного и неправильного, которое установлено божественным законом»⁴. В той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации, совпадает с божественным законом.

² Несколько лет назад в статье «Коммуникативный источник морального должностования» (Этическая мысль. 2011. Вып. 11. С. 5–29) я обращался к учению Локка о моральных законах, уделив преимущественное внимание законам общественного мнения как наиболее адекватно выражающим смысл и особенности функционирования морали. В данном рассмотрении я исхожу из того, что концепция моральных законов, лишь обозначенная, но не развитая Локком, целостно представляет феномен морали и с достаточной степенью полноты отражает ее субстанциональную и функциональную неоднородность.

³ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1 / Ред. И.С. Нарский. М., 1985. С. 406–407.

⁴ Там же. С. 408 (перевод уточнен по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: New Edition. L., 1894. P. 281–282*).

Два момента в локковской классификации моральных законов заслуживают особого внимания. Во-первых, Локк, трактуя мораль как отношения, возникающие благодаря соотносению людьми действий с законами, указывает на качественную разнородность морали. Эта разнородность обнаруживается у Локка в выявленном им различии между моральными законами, которые отражают разные стороны моральной практики, связанной с (а) общими представлениями, выражающими основополагающие принципы, (б) представлениями, связанными с жизнью сообщества, его (само)организацией, (в) представлениями, связанными с отношениями между людьми как частными индивидами, членами локальных сообществ. Ясно, что под понятие гражданского закона у Локка подпадает только сфера позитивного права. Гражданский закон санкционируется государством с помощью силы (оправданной его обязанностью защищать жизнь, свободу, имущество тех, кто живет по его законам, и наказывать тех, кто их нарушает). Мысленно перенеся представление о гражданском законе в собственно этический контекст, можно разглядеть в нем социально-дисциплинарный, институциональный срез морали. Феномены, называемые Локком «божественным законом» и «законом мнения», легко представить имеющими непосредственное отношение к морали в современном смысле слова. «Божественный закон» отражает, с одной стороны, общее и отвлеченное, но выраженное в конкретных заповедях Писания содержание морали, с другой – перфекционистское измерение морали. Его санкции – идеальны. «Закон мнения, или репутации» отражает коммуникативное измерение морали. Это неполная картина морали, поскольку в ней отражена только императивная сторона морали (ценностная же сторона только предполагается, но явно Локком не проговаривается, и ее место в локковском понимании морали неясно), но она адекватно передает основные сферы морального опыта.

Во-вторых, Локк показывает, что на разных уровнях морали императивные представления имеют различные источники авторитета и силы; при этом ответственность требований на разных уровнях морали обеспечивается с помощью различных механизмов – различных способов поощрения и наказания, соответствующих разным аспектам правильного и неправильного, надлежащего и неподобающего, одобряемого и предосудительного.

2

При описаниях морали на первом плане обычно оказываются ценности и нормы, посредством которых осуществляется регуляция поведения. Обоснованное признание того, что моральная регуляция осуществляется без участия специальных учреждений, органов и уполномоченных лиц, нередко сопровождается неоднозначными утверждениями типа: «мораль регулирует», «мораль ориентирует», «мораль оценивает» и т. д. При таких определениях остается неясным, каким образом в морали осуществляется регуляция и ориентация поведения, как оцениваются поступки и характеры, как санкционируется должное поведение?

Очевидно, что регуляция поведения невозможна без участия людей. Но люди проявляют моральную активность, ориентируясь на добро и зло, правильное и неправильное, руководствуясь моральными ценностями и требова-

ниями. Без этого никакая морально значимая активность невозможна. Люди проявляют эту активность, будучи морально воспитанными (более или менее), социально зрелыми (более или менее), будучи членами тех или иных социокультурных сообществ (т. е. разделяющими определенные комплексы представлений, ценностей, требований). Иными словами, человек не вдруг сталкивается с требовательностью моральных ценностей, осознает в этой «внезапной» встрече их повелительность и начинает самоопределяться, совершать выбор и действовать в соответствии с обнаружившимися повелениями. Человек постоянно оказывается в ситуациях ценностного выбора и принятия решения о действиях, затрагивающих интересы других людей. Нередко именно опыт таких ситуаций заставляет задуматься о моральных критериях выбора и ценностных основаниях принятия решений, т. е. рационально отнестись к своим моральным установкам.

Более того, осознанное вхождение человека в пространство морали подготовлено его предшествующим коммуникативным и социальным опытом. Это вхождение происходит постепенно, оно само опосредовано общением с другими, обсуждением переживаемых ситуаций и конфликтов, их самостоятельным осмыслением, испытанием возникающих пониманий в новых ситуациях выбора, принятия решения, действия, взаимодействия и т. д. Степень освоения индивидом культурного пространства зависит от чуткости, отзывчивости, чувствительности, которыми он одарен. В то же время уровень развития личности определяется масштабом того культурного пространства, которое она осваивает и с которым она себя идентифицирует.

Культура как сфера представлений, ценностей, требований, выраженных в образцах, традициях, текстах, является важным источником императивности морали. На этом уровне ценности и требования закреплены в коллективной памяти. Их действенность возможна, но не безусловна и не необходима. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны индивидом в качестве значимых.

Образчик обратного, т. е. непризнания моральных представлений (ни общих, ни частных), дает Дени Дидро на примере Жана Франсуа Рамо – главного персонажа повести «Племянник Рамо». Так, Рамо утверждает, что он прекрасно разбирается в морали, имея в виду особенную «мораль» себялюбия, опосредствованного страстью к наслаждению и богатству. Для эстетствующего имморалиста Рамо главное – счастье, понятое как почет, богатство и власть, и если его можно достигнуть с помощью пороков, то для Рамо нет смысла к добродетели⁵.

Признание общих ценностных представлений происходит на основе освоения культурного опыта – в процессе образования, воспитания, социализации. Личная, практически значимая идентификация индивида с культурными представлениями, с теми социальными средами и сообществами, через которые культурные представления проявляются, обуславливает их значимость для индивида. Их императивная сила проявляется в их способности оказывать влияние на его поведение.

По отношению к человеку запечатленные в культуре представления объективны, поскольку не зависят от воли и знания индивида. Они надситуативны, поскольку не обусловлены ситуацией, в которой они осознаются инди-

⁵ Дидро Д. Племянник Рамо // Дидро Д. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Сост. и ред. В.Н. Кузнецов. М., 1991. С. 80.

видом. Они имперсональны, поскольку возвышаются над предпочтениями и интересами как индивида, так и тех, с кем он находится во взаимодействии и коммуникации. Поэтому их содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, существующее само по себе. Оно может обоснованно трактоваться как трансцендентное, поскольку не только не сопряжено с наличным положением вещей, с социальными условиями и конкретными обстоятельствами, в которых человеку приходится принимать решение и действовать, но и оказывается определяющим для принимаемых решений и совершаемых действий.

Разнообразный опыт сопоставления общих ценностных представлений с решениями, принимаемыми в конкретных обстоятельствах, обобщался в религии и философии в выводах относительно природы общих представлений. Так, согласно Платону, функцию источника общих ценностных представлений выполнял расположенный на небесах *мир идей* – абстрактных представлений, постигаемых разумом. В религиозном мышлении и в религиозной философии эту функцию выполняет *Бог*. Локк не был религиозным философом, но при классификации моральных законов он связал общие моральные представления о добре и зле именно с божественным законом как таким, который не связан с общественными и человеческими отношениями.

Оборотной стороной восприятия общих моральных представлений как объективных, надситуативных, имперсональных было переосмысление статуса личности, выразившееся в признании ее *автономии* в качестве морального субъекта. В свете идеи автономии личность была представлена независимой от внешних воздействий и самостоятельной в своих решениях и суждениях. Философски осмысленная, идея моральной автономии стала одной из ключевых в европейской культуре и, в свою очередь, оказала регулятивное воздействие на самосознание европейского человека, в особенности в эпоху Просвещения.

Принципиальное значение в понимании морали понятие автономии приобрело под влиянием философии Канта. Согласно Канту, автономия это прежде всего характеристика воли, благодаря которой человек в выборе желания или совершении поступка подчиняется собственному законодательству, основанному только на разуме, и тем самым способен интенционально и обоснованно быть непосредственной причиной своих действий. Чистый практический разум сам задает себе принцип принятия решения и действия, повелевая в каждом поступке следовать такому практическому принципу (максиме), который мог бы служить всеобщим законом. Этот принцип независим от прагматической цели и потому носит всеобщий характер.

Благодаря понятию автономии в философии Канта и его последователей меняется проекция источника императивности. Из сферы надличностных смыслов, из сферы культуры он оказывается перемещенным внутрь человека и связанным с его способностью сознательно и разумно самоопределяться в своих решениях и действиях. Кант видел условие возможности такой способности человека в его принадлежности к умопостигаемому миру. Лишь в этой своей определенности человек, подчиняясь законам, основанным только в разуме, может, согласно Канту, быть свободным и, стало быть, нравственным.

Моральные ценности и соответствующие им требования актуализируются в живом коммуникативном пространстве, в реальном общении. Коммуникативный фактор моральной императивности получил интересное отражение у Локка, в той части его учения о моральных законах, которая связана с законами мнения, или репутации.

В упоминавшейся выше статье я указывал на следующие важные моменты в характеристике Локком организации поведения с помощью закона мнения, или репутации⁶: 1) люди не просто одобряют действия, которые считают для себя благоприятными, и осуждают противоположные им, но и стремятся в своих действиях к тому, чтобы, способствуя благу других, вызвать их расположение и избежать их недовольства; 2) люди **высказывают одобрение и осуждение не произвольно**, но под влиянием складывающихся взаимных отношений; взаимность нейтрализует возможный релятивизм их суждений и ожиданий и создает условия для надперсональности закрепляемых в традиции суждений и норм; 3) **включение** возникающих на основе опыта общения суждений и норм в традицию, в культуру данного сообщества не опосредовано их публичным обсуждением, оно происходит, как говорит Локк, «по скрытому и молчаливому согласию»⁷.

Анализ локковской трактовки «закона мнения, или репутации» позволяет дополнительно прояснить особенности действия механизма морального долженствования. Не только общие принципы определяют конкретные моральные решения и, соответственно, действия, но реальная практика человеческих отношений. Некоторые моральные решения складываются в коммуникации, в непосредственном общении человека с другими людьми, а также на основе имеющегося опыта таких отношений. Моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т. е. посредством извне данных, объективных (надперсональных) и универсальных (адресованных ко всем) норм. Она может проявляться через реакции на другого человека – через адаптацию к другому, в том числе и посредством преодоления конфронтации с другим. Принимаемые в ходе непосредственной коммуникации решения, планируемые и совершенные действия проверяются человеком, другими людьми, сообществом в соответствии с существующими в данной культуре общими принципами.

При этом коммуникация, конечно, сопряжена с действием других инструментов императивности. У Локка на это указывает то, что «закон репутации» – один из трех видов моральных законов.

В сравнении с Локком заслуживает внимания концепция морали Людвиг Фейербаха, сыгравшего важную роль в переосмыслении морали как межперсонального отношения. В отношении Я–Ты Фейербах увидел действительный источник и предмет морали: «Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком»⁸. «Общественный» в данном случае значит общающийся – соотносенный с другим. Фейербах не говорит о соотносенности индивида с обществом. Он

⁶ См.: Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования. С. 10.

⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 407.

⁸ Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. Отв. ред. Б.В. Мееровский. М., 1995. С. 457.

говорит только об отношении индивидов; вне их мораль невозможна. В рамках этого отношения оказываются взаимоопосредствованными два типа обязанностей: «обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим – к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине»⁹. В этом смысле прототипом морали являются любовные отношения – отношения между полами; в половой любви нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно и другого.

Итак, личность понуждается к определенным поступкам конкретной ситуацией выбора, требующей разрешения. В ответ на обнаруживаемые и осознаваемые практические дилеммы личность задается вопросом: что должно делать? В связи с этим могут актуализироваться общие моральные принципы. Тогда вопрос о том, что должно делать, уточняется: что должно делать в соответствии с моральными стандартами? Но все равно остается задача определения того, как правильно воплотить высокие стандарты в уникальной конкретной ситуации.

Моральные обязанности могут возникать вследствие самого факта взаимодействия – как отклик на конкретного другого, его очевидные или предполагаемые интересы и ожидания. Согласно Эммануэлю Левинасу, человек оказывается морально ответственным уже самим фактом явленности другого, необходимостью практического отклика на другого¹⁰. На это же, хотя и в несколько ином ключе указывал, рассуждая об императивности морали, Уильям Джеймс: моральные понятия не обозначают «абсолютных сущностей», но являются объектами чувства и желания. Обязанность выступает как ответ на реальное требование, и источником требования является чье-нибудь желание. Желание, таким образом, выступает в качестве повеления, «оно становится законным уже в силу того, что существует»¹¹. Чувство обязанности появляется в человеке вследствие того, что он реагирует на другого человека и его сердце своим биением отвечает на требование, предъявляемое ему «живым сознанием».

В этих высказываниях не вполне учитывается, что «отношения с Другим» могут различным образом проблематизировать участников отношения, склоняя не только к взаиморасположению, но и к взаимоотторжению, соперничеству, вражде. Иными словами, конкретный коммуникативный опыт разнообразен. Однако эти рассуждения важны как свидетельство понимания того, что моральная практика различным образом опосредована общением, межличностным взаимодействием и без этого фактически невозможна.

Коммуникативные отношения не всегда изначально непосредственны, спонтанны и нереплексивны. Взаимообращенность Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимообособленности, в которой Я и Другой – актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности. В условиях обособленности признание редко носит не-

⁹ Фейербах Л. Эвдемонизм. С. 458.

¹⁰ См.: Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб., 1998. С. 165–171.

¹¹ Джеймс У. Прагматизм / Пер. с англ. П.С. Юшкевича // Джеймс У. Воля к вере / Общ. ред. П.С. Гуревича. М., 1997. С. 126.

посредственный характер, и преодоление обособленности может протекать по разным сценариям¹², в том числе посредством нормативно-дискурсивной коммуникации, как она описана Юргеном Хабермасом в теории коммуникативного действия. Коммуникативное действие, согласно Хабермасу, представляет собой «взаимодействие по крайней мере двух способных к речи и действию субъектов, устанавливающих межличностные отношения (с помощью вербальных или иных средств)», посредством которых они «стремятся к достижению понимания относительно ситуации действия и своих планов с целью координации своих действий на основе согласия»¹³. Без реального процесса обсуждения взаимопонимания, согласия не добиться. Обсуждение важно не только для достижения согласия, но и для переживания и понимания в процессе достижения согласия опыта совместности¹⁴.

В теории коммуникативного действия недостаточно учитывается, что 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 какого-либо взаимодействия. Попытки установить взаимодействие могут наталкиваться на безучастность, непризнание, агрессию. При инициативных и сверхобязательных действиях, в особенности непризнаваемых и неожиданных, или в переходных и ненормальных социальных условиях, в ситуациях конфликта, в отношениях с посторонними человек вынужден действовать самостоятельно, апеллируя к традиции, обычаям, своему опыту, руководствуясь своими максимами, как если бы это были общественно признанные и обоснованные нормы.

Но, с другой стороны, тем самым задается, заново конституируется дискурсивная ситуация как площадка для общения – беседы и обсуждения¹⁵.

4

На социальном уровне моральная императивность также проявляется через отношения между людьми. Однако если в межличностном общении индивиды выступают в своем личном качестве, «от собственного имени», то в общественных отношениях они явно или неявно определены в качестве членов каких-либо сообществ. Здесь они уже носители некоего социального и культурного статуса, исполнители общественных функций и групповых ролей, принадлежат к какой-то конфессии, профессии, компании и т. д. В своем «об-

¹² Различные сценарии преодоления обособленности в межличностных отношениях рассматриваются мной в статье «Феномен универсальности в этике: формы концептуализации» (Вопр. философии. 2016. № 8. С. 79–88).

¹³ *Habermas J. Theory of Communicative Action* / Trans. Т. McCarthy. Boston, 1984. P. 84.

¹⁴ Этико-дискурсивный подход Хабермаса был воспринят и продолжен Сейлой Бенхабиб. Для нее моральная точка зрения отражает определенную стадию развития именно *социализованных и способных к вербальному 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». См.: *Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. N. Y., 1992. P. 6.

¹⁵ См.: *Рикёр П. Я-сам как другой* / Пер. с фр. Б.М. Скуратова, под общ. ред. И.С. Вдовиной. М., 2008. С. 342.

щественном» качестве люди, выражая ожидания, давая рекомендации, высказывая требования и наставления, вынося оценки, выступают как бы от имени сообщества, выражают общественное мнение, и эта их общественная определенность оказывается приоритетной.

Зная сегодня много об общественном характере жизни ряда видов животных, о сложной социальной организации некоторых видов насекомых, а также высших приматов, мы не станем вслед за Аристотелем определять человека как *по существу* «социальное животное». Иными словами, социальность не составляет *специфически* отличительный признак человека. Но нет никакого сомнения в том, и об этом свидетельствуют данные различных психологических исследований, что общительность является отличительным признаком человека. На межиндивидуальном уровне эта потребность реализуется в стремлении к товариществу, дружбе, любви, созданию семьи. На общественном уровне эта потребность находит выражение в создании объединений разного рода и, в свою очередь, подкрепляется совместным характером производственной и предпринимательской деятельности. Потребность в совместности, актуализируемая в коммуникативном опыте индивида, не проста, а ее реализация осложняется в силу объективной обособленности людей, наличием у них частных интересов, нередко конкурирующих, конфликтующих, непримиримо противоречивых.

Сообщества заинтересованы в поддержании внутри себя мира, порядка и согласия. Они тем самым берут на себя функцию, которую пытаются своими средствами решать люди в межличностных отношениях. Согласованность частных интересов является потребностью сообщества и, стало быть, составляет часть общего блага, содействие которому ожидается от каждого члена сообщества. Таким образом, в отношениях сообщества и его членов образуется своего рода зависимость: от каждой из сторон ожидаются усилия по взаимному обеспечению потребностей другой стороны. Заинтересованные во внутреннем согласии, сообщества своим коллективным авторитетом подкрепляют порядок согласованного взаимодействия и тем самым вменяют своим членам в обязанность содействие целому.

В сфере морали общественный интерес и групповая субъектность выражаются через *общественное мнение*. Общественное мнение складывается из отдельных индивидуальных и групповых мнений, высказываемых публично, циркулирующих в сообществе посредством цитирования, повторения и закрепляемых в разного рода текстах. В нем выражаются воспроизводящиеся интересы членов сообществ и самих сообществ. Эти интересы претворяются в ожидания и рекомендации, которые в процессе взаимодействия постепенно обобщаются и фиксируются в виде норм поведения. Моральные задачи, возникающие по поводу общественных отношений, столь важны, что эта форма обнаружения морали воспринимается многими исследователями как определяющая, а то и как единственная форма существования морали.

В этой связи заслуживают внимания взгляды Эмиля Дюркгейма, наиболее полным образом выразившего понимание морали в одном из основных своих произведений – посвященном проблеме разделения общественного труда. Дюркгейм трактует мораль как социальный феномен, и его концепция может рассматриваться как одна из наиболее последовательных в ряду социологи-

ческих моральных теорий. Мораль представляется Дюркгеймом как система правил, являющихся результатом адаптации различных функций общества – экономических, научных, военных, административных, религиозных. Деятельность в этих сферах требует упорядочения, и моральные правила представляют собой средства этого упорядочения. Складывающиеся образцы необходимого поведения «освящаются» авторитетом группы и становятся правилами, предъявляемыми к исполнению. Сообщество представляет собой, по Дюркгейму, «единственную нравственную личность», которая превосходит каждого из отдельных индивидов, входящих в него¹⁶. Группа обеспечивает преемственность, необходимую для поддержания правил, и нравственную дисциплину, без которой невозможна их действенность. Авторитет моральных правил обеспечивается группой. Долг, который испытывает человек, это всегда, по мысли Дюркгейма, долг перед какими-то созданиями – духовными, мыслящими. Таким существом не может быть ни сам индивид, ни какой-либо иной. Более высокий источник морали обеспечивается «коллективным субъектом» – сообществом. Моральные правила ориентируют на сообщество, требуют подчинения сообществу как более высокому началу. В этом подчинении – залог самоотверженности и бескорыстия. Сообщество не только гарант действенности моральных правил, оно – источник моральной жизни. Совместная жизнь людей невозможна без постоянного ощущения целого, без зависимости от него, без лояльности (и нередко преданности) по отношению к нему. Дюркгейм представил в качестве *целостного* феномена морали *один* из ее аспектов, а именно то, что мораль является функцией общественных отношений. Без учета этого аспекта понятие морали неполно. Но и сведение морали к одному из ее аспектов обедняет ее содержание и искаженно представляет функции, которые она выполняет в жизни общества.

Анализ дюркгеймовской трактовки морали как «коллективной морали» позволяет выделить ряд идей, важных для продвижения в понимании моральной императивности. *Первое*, формирование моральных правил (как разновидности моральных требований) происходит на основе практического опыта, накапливаемого в процессе взаимодействия людей по поводу социально значимых видов деятельности. В своих моральных притязаниях и суждениях люди апеллируют к общественному мнению, подкрепляемому авторитетом общества, которое, как предполагается, за ним стоит. Сообщество значимо для индивида в силу самого факта его принадлежности к нему, независимо от той утилитарной роли, которую оно играет в жизни индивида. В этом смысле сообщество, к которому принадлежит индивид, может восприниматься им как значимое само по себе. *Второе*, сообщества играют важную практическую роль в жизни людей. В той мере, в какой они обладают большими организационными и материальными ресурсами, они имеют возможность придавать общему благу приоритет (порой ценою ущемления частного блага). *Третье*, такое положение вещей рождает особое умонастроение в морали, выражающееся в убеждении, что в подчинении частных интересов общему интересу и состоит смысл морали, тем более, что такое подчинение предполагает самоограничение, более того, самопожертвование и самоотречение. Соответственно, сообщества с по-

¹⁶ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие Л.Б. Гофмана. М., 1991. С. 8.

мощью имеющихся у них ресурсов и должны обеспечивать такое подчинение, контролируя своих членов и управляя ими – ради блага сообщества и, как следствие, блага его членов.

Одним из первых в истории мысли, кто высказал идею о том, что мораль представляет собой инструмент общественного управления, т. е. контроля за поведением людей и его организации в интересах общества, был Бернард Мандевиль¹⁷. Односторонне представляя мораль как инструмент социального управления, Мандевиль признавал за моральными решениями и деяниями такое важное их свойство, как самоотречение. Мандевиль, как спустя два столетия Дюркгейм, именно в социальной дисциплине видел предпосылку для самоотречения. Посредством морали человек понуждается к отречению от собственного эгоизма (что, впрочем, не предполагало, согласно Мандевилю, отказа человека от своего частного интереса). В понимании морали как ограничения и самоотречения содержится трезвая констатация необходимости целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме. Понимание морали как совокупности «правил поведения» помещает мораль в более общую систему, и критерием моральности действий на социальном уровне становится их адекватность потребностям и целям социальной системы.

Следует отметить, что регулятивная функция морали, даже понимаемая как выражение силы общественного контроля за поведением людей, не может быть действенной без собственных усилий людей по выработке и закреплению в неформальных соглашениях механизма межличностного взаимодействия. Это видно в различных контрактных этических концепциях, в которых моральная регуляция (в отличие от правовой) предстает как бы горизонтальной системой требований – по сути дела, сетью взаимных обязательств, которые люди как члены сообщества берут на себя с целью поддержания целостности системы и справедливого удовлетворения (в идеале) интересов всех.

* * *

В этической литературе мораль рассматривается по преимуществу как сфера общих, надперсональных и надситуативных требований, которые личность реализует в своих суждениях, решениях и действиях, будучи при этом автономным субъектом. Вышеприведенным рассуждением я стремился показать, что этот взгляд на мораль, сам по себе адекватный природе морали, нуждается в единственной оговорке: это лишь одна из граней морали. Мне уже доводилось высказывать точку зрения, что в обсуждениях феномена морали происходит примечательная теоретическая аберрация: для понимания сущности морали выстраивается ее идеальная модель, которая оформляется в понятие, представляющем мораль во всей ее «чистоте», но затем эта идеальная модель непостижимым образом начинает мыслиться в качестве картины *реальной* морали в ее целостности. Такое понятие морали односложно, оно не отражает

¹⁷ См.: Мандевиль Б. Исследование о происхождении моральной добродетели // Мандевиль Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества / Отв. ред. и сост. Б.В. Мееровский, А.Л. Субботин. М., 2000. С. 23.

всей полноты неоднородного морального опыта. Неоднородность морали проявляется в том, что она по-разному обнаруживает себя на уровне личности, межличностной коммуникации и на уровне группы и общества; на уровне индивидуального выбора, вины или ответственности и на уровне общественного регулирования поведения; со стороны взаимодействия и со стороны личного совершенствования и т. п. Неоднородность проявляется и в ее отдельных функциях, в частности в функции регулирования поведения, которая, как мы видели, осуществляется в разных плоскостях индивидуальной, коммуникативной и социальной практики, при разной субъектной определенности и разном арсенале санкционных средств. Это и обнаруживается в форме разных источников моральной императивности.

Список литературы

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

Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопр. философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Джеймс У. Прагматизм / Пер. с англ. П.С. Юшкевича // *Джеймс У.* Воля к вере / Общ. ред. П.С. Гуревича М.: Республика, 1997. С. 208–325.

Дидро Д. Племянник Рамо // *Дидро Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2 / Сост. и ред. В.Н. Кузнецов. М.: Мысль, 1991. С. 52–125.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесл. Л.Б. Гофмана. М.: Наука, 1991. С. 3–390.

Левинас Э. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода / Сост. С.Я. Левит; ред.: И.С. Вдовина, И.А. Михайлов. М.: РОССПЭН, 2004. С. 591–662.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 1 / Ред. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1985.

Мандевиль Б. Исследование о происхождении моральной добродетели // *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества / Отв. ред. и сост.: Б.В. Мееровский, А.Л. Субботин. М.: Наука, 2000. С. 23–31.

Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова, под общ. ред. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитар. лит., 2008. 419 с.

Фейербах Л. Эвдемонизм // *Фейербах Л.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. Отв. ред. Б.В. Мееровский. М.: Наука, 1995. С. 427–475.

Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. N. Y.: Routledge, 1992. 266 p.

Habermas J. Theory of Communicative Action / Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. 236 p.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: New Ed. L.: George Routledge and Sons, 1894. 626 p.

The Sources of Moral Imperativeness

Ruben Apressyan

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

A notion of morality as a sphere of general, impersonal and non-situational claims, which the person performs as an autonomous subject is dominant in philosophical literature. This feature is interpreted as a pivotal one and even comprehensively representing morality. Under such approach morality is escaped as a heterogeneous, multifold phenomenon. Morality manifests itself differently at the levels of personality, interpersonal communication, and group or society; or at the level of individual choice, guilt, and responsibility and the level of public guidance of behavior; or from the side of interaction or from the side of personal excellence, etc. One can distinguish heterogeneity in different functions of morality, specifically, in behavior guidance undertaken at different spheres of individual, communicative, and social practice, in different nature of authority, different kinds of relation between the agent and the patient of morality, different forms and means of sanction, etc. Such differences show themselves in a variety of sources of moral imperativeness, that is the nature of authority of moral claims. Though at the highest levels of moral development the person considers herself as the sovereign agent of moral claims and the author of the moral law, the issue of objective source of moral claims and their value basis is still a topical one. In this context the sources of imperativeness are specified in the article in (a) general cultural notions, (b) social-group standards, (c) situational claims in interpersonal communication.

Keywords: morality, imperativeness, claim, standard, sanction, Locke, Mandeville, Diderot, Kant, Durkheim, James, Levinas, Ricoeur, Habermas, Benhabib, Korsgaard

References

Apressyan, R.G. “Kommunikativnyj istochnik moral'nogo dolzhenstvovaniya” [Communicative Source of Moral Imperativity], *Eticheskaya mysl'*, 2011, vol. 11, pp. 5–29. (In Russian)

Apressyan, R.G. “Fenomen universal'nosti v etike: formy kontseptualizatsii” [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization], *Voprosy filosofii*, 2016, no 8, pp. 79–88. (In Russian)

James, W. “Pragmatism” [“Pragmatism”], trans. by P.S. Yushkevich // James, W. *Volya k vere* [The Will to Believe], ed. by P.S. Gurevitch, Moscow: Republic Publ., 1997, pp. 208–325. (In Russian)

Diderot, D. “Plemyannik Rameau” [Rameau's Nephew], in: D. Diderot, *Sochineniya* [Works], ed. by V.N. Kuznetsov, vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 52–125. (In Russian)

Dürkheim, E. “O razdelenii obshchestvennogo truda” [The Division of Labour in Society], in: E. Dürkheim, *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method], trans. by L.B. Gofman, Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 3–390. (In Russian)

Levinas, E. “Gumanizm drugogo cheloveka” [Humanism of the Other], trans. by G.V. Vdovina, in: E. Levinas *Izbrannoe: Trudnaya svoboda* [Selected Writings: Difficult Freedom], ed. by I.S. Vdovina, I.A. Mikhailov. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. pp. 591–662. (In Russian)

Locke, J. *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding], trans. by A.N. Savin, in: J. Locke, *Sochineniya* [Works], vol. 1, ed. by I.S. Narskiy. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 621 p. (In Russian)

Mandeville, B. "Issledovanie o proiskhozhdenii moral'noy dobrodeteli" [An Enquiry Into the Origin of Moral Virtue], in: B. Mandeville, *Basnya o pchelakh, ili Poroki chastnykh lits – blaga dlya obshchestva* [Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits], ed. by B.V. Meerovskiy, A.L. Subbotin. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 23–31. (In Russian)

Rocoeur, P. *Ya-sam kak drugoy* [Oneself as Another], tras. by B.M. Skuratov, ed. by I.S. Vdovina. Moscow: Gumanitarnaya Literatura Publ., 2008. 419 p. (In Russian)

Feuerbach, L. "Evdemonizm" [Eudämonismus], in: L. Feuerbach, *Sochineniya* [Works], ed. by B.V. Meerovskiy, vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 427–475. (In Russian)

Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, 266 p.

Habermas J. *Theory of Communicative Action*, trans. by T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, 236 p.

Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding: New Edition*, London: George Routledge and Sons, 1894, 626 p.

Л.В. Максимов

О некоторых стереотипах теоретической этики

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

Цель статьи – показать, что некоторые хорошо известные концепты, широко используемые в этических исследованиях, могут быть квалифицированы как стереотипы, т. е. упрощенные, стандартные идеи и подходы, фактически заимствованные из обыденного сознания и часто воспринимаемые самими исследователями как самоочевидные. Стереотипы обычно несут в себе давно отжившие, устаревшие представления, препятствующие развитию этической мысли, поэтому устранение этих препятствий было и остается актуальной задачей метаэтики как методологической дисциплины. Под этим углом зрения они и рассматриваются в статье. Особое внимание уделено самому древнему и наиболее деструктивному для этики когнитивистскому стереотипу, суть которого состоит в трактовке моральных принципов, норм, оценок и императивов как особого рода знаний, поверяемых на истину и ложь; тем самым проблемы происхождения и функционирования морали фактически отдаются целиком на рассмотрение эпистемологии, а нравственное воспитание подменяется «обучением» морали. Предметом критического исследования стали также два стереотипа, дающих неверное представление о ментальных механизмах морального выбора: это, во-первых, популярная, принятая большинством гуманитариев идея «свободной воли» как способности человека к автономному полаганию целей и совершению поступков и, во-вторых, модель разума и чувств как двух разных по своим интенциям «субъектов», живущих в «душе» человека и руководящих его поведением. Все упомянутые идеи многократно подвергались в литературе аргументированной критике, но не как именно стереотипы, а как ошибочные концепции. Такая критика, однако, недостаточно эффективна, поскольку стереотипы держатся не на рациональных доводах, а на интуитивной (нерефлексивной) уверенности в их истинности. Осознание этого факта самими носителями стереотипов может, по мнению автора, способствовать их преодолению.

Ключевые слова: стереотип, этическая теория, нормативная этика, метаэтика, мораль, когнитивизм, свобода воли, детерминизм, ответственность, разум и чувства

Термин «стереотип» (в буквальном переводе с греческого – «твердый отпечаток»), первоначально фигурировавший лишь в типографском деле, со временем вошел в общелитературный (художественный, публицистический, научный) оборот и стал употребляться – уже в переносном смысле – для обозначения привычных, ошибочных или чрезмерно упрощенных, односторонних

представлений, убеждений, идей, ценностных установок, прочно укоренившихся в сознании индивидов и социальных групп и обладающих своего рода иммунитетом (хотя и не абсолютным) к рациональной критике.

Начиная с 20-х гг. XX в. специальные исследования социальных стереотипов, их места и роли в жизни общества, заняли заметное место в социологии, социальной психологии и других общественных науках. В принципе, все стереотипы в указанном их понимании могут быть обозначены как «социальные» – в том смысле, что они так или иначе социально обусловлены и к тому же большей частью представляют собой образы и трактовки социальных явлений. Вместе с тем в их составе могут быть специально выделены стереотипы *познавательной* деятельности, а в этой группе, в свою очередь, стереотипы *теоретического* познания – философского и научного и, далее, стереотипы *гуманитарного* познания, включающие, в частности, специфические стандарты, характерные для *этики* как философии морали и как конкретно-научной дисциплины. Эти стереотипы зарождаются, как правило, в обыденном сознании, где они воспринимаются как не требующие обоснования самоочевидные истины; отсюда они проникают в философскую или научную теорию и органично вырастают в нее, подкрепляясь рациональными доводами и благодаря этому обретая концептуальный статус. Поскольку стереотипы весьма резистентны, они не могут быть преодолены путем разовых, спорадических актов теоретической критики, здесь необходима долгая целенаправленная работа, учитывающая не только собственно теоретические, но и психологические факторы живучести стереотипных представлений и концепций.

Социальные стереотипы

По определению П.С. Гуревича, социальные стереотипы – это «безотчетные стандарты» мышления и поведения в разных сферах общественной жизни¹. В зависимости от объекта, по поводу которого складываются стереотипные представления, их принято делить на этнические, гендерные, политические, идеологические и другие. На мой взгляд, важно акцентировать наличие в структуре социальных стереотипов двух взаимосвязанных компонентов – когнитивного и ценностного. Когнитивная составляющая – это схематизированный, шаблонный, часто искаженный образ какого-либо социального объекта (например, определенного этноса). Ценностная составляющая – это позитивная или негативная оценка данного объекта в его преломлении через когнитивный образ. Между этими элементами стереотипа имеется вполне определенная устойчивая корреляция, взаимозависимость: когнитивная ошибка при формировании образа объекта (этноса, социального института, события) приводит к его неадекватной оценке, а предвзятая, тенденциозная ценностная установка побуждает строить неверную когнитивную модель социального объекта. Так, этнические стереотипы выставляют преимущественно в позитивном свете тот этнос, в сознании которого они сложились, или также какой-то другой, близкий ему по крови или духу; прочие же этносы трактуются большей частью негативно (в моральном или ином ценностном отношении) либо пренебрежительно.

¹ См.: Гуревич П.С. Стереотип // Современная западная социология: Слов. М., 1990. С. 332.

Но и сами социальные стереотипы как объекты исследования тоже подвергаются оценке – со стороны тех, кто их фиксирует и анализирует. Констатируя стереотипность каких-либо социально-значимых идей или установок, исследователь не только замечает наличие у них особых признаков, определяющих их стереотипический статус, но и дает им, как правило, негативную характеристику, поскольку эти идеи и установки дефектны в когнитивном отношении и тем самым препятствуют взаимопониманию и согласию между субъектами – носителями разных, часто несовместимых стереотипных схем.

Впрочем, некоторые авторы обнаруживают в стереотипном мышлении и позитивное начало. Так, в изданной в 1922 г. книге американского политолога и журналиста Уолтера Липпмана «Общественное мнение», где впервые в мировой научной литературе был дан развернутый анализ социальных стереотипов, автор отметил ряд преимуществ этих упрощенно-стандартных форм мышления перед научно узаконенными способами познания социального мира и ориентации в нем. Прежде всего, согласно Липпману, стереотипизация знаний и ценностных установок «экономит усилия»: «Ведь попытка увидеть все вещи заново и в подробностях, а не как типы и способы обобщения, утомительна, а если вы очень заняты, то она практически обречена на провал»². Кроме того, «существует еще одна причина, по которой мы так часто следуем стереотипам, в то время как могли бы придерживаться и более объективного взгляда на вещи. Системы стереотипов могут служить ядром нашей личной традиции, способом защиты нашего положения в обществе. Они представляют собой упорядоченную, более или менее непротиворечивую картину мира. В ней удобно разместились наши привычки, вкусы, способности, удовольствия и надежды. Стереотипная картина мира может быть неполной, но это картина возможного мира, к которому мы приспособились. В этом мире люди и предметы занимают предназначенные им места и действуют ожидаемым образом. Мы чувствуем себя в этом мире как дома. Мы вписаны в него. Мы его составная часть... Поэтому не удивительно, что любое изменение стереотипов воспринимается как атака на основы мироздания. Это атака на основания нашего мира, и когда речь идет о серьезных вещах, то нам на самом деле не так просто допустить, что существует какое-то различие между нашим личным миром и миром вообще... Система (pattern) стереотипов не является нейтральной. Это не просто способ замены пышного разнообразия и беспорядочной реальности на упорядоченное представление о ней. Не просто сокращенный и упрощенный путь восприятия. Это нечто большее. Стереотипы служат гарантией нашего самоуважения; проецируют во внешний мир осознание нами собственной значимости; защищают наше положение в обществе и наши права. Следовательно, стереотипы наполнены чувствами, которые с ними ассоциируются. Они – бастион нашей традиции, и, укрывшись за стенами этого бастиона, мы можем чувствовать себя в безопасности»³.

Нетрудно заметить в этом превознесении достоинств стереотипного мировоззрения авторскую иронию. Действительно, предрассудки, мифы, заблуждения, вообще фикции сознания (к коим относится большинство социальных стереотипов) являются реальным фактором общественной жизни (что убеди-

² Липпман У. *Общественное мнение* / Пер. с англ. М., 2004. С. 105.

³ Там же. С. 108.

тельно показал основоположник фикционализма Г. Файхингер⁴), и эти фикции действительно *могут быть* для кого-то, где-то и в чем-то «полезными» – например, могут способствовать позитивному мироощущению, историческому оптимизму, сплоченности социума и пр. Однако исследователи-аналитики невысоко ценят подобные социально-психологические установки, если они базируются только на идеологических иллюзиях и исчезают вместе с избавлением общественного сознания от этих фантомов.

Когнитивистский стереотип

Выявление и критический анализ социальных стереотипов – одна из задач общественных (социогуманитарных) наук. В то же время сами эти науки (так же, впрочем, как и науки естественные) не свободны от стереотипов, специфичных именно для познавательной деятельности и отличных в этом отношении от стереотипов социальных, в которых, как уже сказано выше, кроме когнитивной составляющей присутствует – и доминирует – ценностная позиция (установка). Следует, правда, отметить, что и в дисциплинах, именуемых гуманитарными *науками*, помимо научно-познавательного нередко присутствует также и ценностно-нормативный элемент, причем один из наиболее распространенных стереотипов гуманитарной мысли (на протяжении всей ее истории) как раз и состоит в неразличении и тем самым – в эклектическом смешении этих двух элементов в составе гуманитарных дисциплин. Эта методологическая путаница, обычно не признаваемая самими исследователями, проявляется в том, что духовная активность субъекта трактуется в целом как «познание», продукт этой духовной активности – как «знание», а результаты предметной деятельности человека – как «опредмеченные» знания. Таким образом, весь широкий спектр *каузальных взаимодействий* между человеческим духом и внешним миром сводится к одному только *познавательному отношению*, для описания которого используется словарный аппарат эпистемологии: мышление, образ, теория, эмпирия, понятие, истина, ложь и т. д. Соответственно, в этике прескриптивные (т. е. оценочные и императивные) суждения ошибочно толкуются как дескриптивные (т. е. собственно познавательные) и к ним неправомерно применяется обычный эпистемологический критерий истинности/ложности. Такой подход, получивший в аналитической философии XX в. название «когнитивизм», образует общую концептуальную схему, *парадигму*, в рамках которой вербализуется и обсуждается проблематика этики и других гуманитарных дисциплин. В последние десятилетия этому весьма деструктивному для этики когнитивистскому стереотипу противостоит новая парадигма – *нонкогнитивизм*; полемике между ними посвящена обширная литература⁵.

⁴ См.: *Vaihinger H.* Die Philosophie des Als Ob. Leipzig, 1922. URL: <https://archive.org/details/DiePhilosophieDesAlsOb> (дата обращения: 08.03.2016).

⁵ См., напр.: *Svensson F.* Does Non-Cognitivism Rest on a Mistake? // *Utilitas*. 2007. Vol. 19(2). P. 184–200; *Watson R., Coulter J.* The Debate over Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 1–17; *Coulter J.* Twenty-Five Theses against Cognitivism // *Ibid.* P. 19–32; *van Roojen M.* Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-cognitivism> (дата обращения: 09.03.2016); *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003.

Согласно нонкогнитивизму, необходимым условием самой возможности научного исследования человека и общества является выделение в исторически сложившейся разнородной структуре социогуманитарных дисциплин сферы «чистого» познания, отвечающего общим критериям научности, т. е. нацеленного на получение объективно-истинного знания о социальных феноменах, включая ценности и нормы, но при этом свободного от ценностно-нормативных суждений.

В современной этике такого рода демаркация стала едва ли не общепринятой, во многих специализированных изданиях – научных и учебных – вводятся рубрики «теоретическая этика» (или «этическая теория») и «нормативная этика». В первую из этих рубрик помещают работы, описывающие и объясняющие мораль, т. е. так или иначе трактующие сущность, происхождение, историческое развитие и социальные функции этого феномена, формальную и содержательную специфику моральных ценностей, логические и психологические механизмы морального сознания и многое другое. Эта чисто когнитивная часть этической дисциплины включает как спекулятивно-метафизические, так и конкретно-научные концепции. К теоретической этике принято относить также метаэтику – аналитическую дисциплину, объектом которой является сама этика, ее структура, язык, методологические подходы, методы и пр. Следовательно, к ведению метаэтики относится и анализ этических стереотипов.

Основные понятия теоретической этики: мораль, нравственность, нравы, норма, оценка, ответственность, авторитет, обоснование морали, свободная воля, детерминизм, когнитивизм, натурализм, эгоизм, альтруизм и т. д. Кроме того, используются термины «добро», «зло», «долг», «справедливость», «любовь», «ненависть» и пр. в их *номинальной* функции (то есть как вербальное *обозначение принятых людьми* ценностных позиций и переживаемых ими чувств).

Другая составная часть этической дисциплины, нормативная этика, представляет собой рационально-рефлексивный слой самого морального (т. е. ценностно-ориентированного) сознания; сюда относятся все рационализированные, систематизированные вербальные построения, в которых прокламируется и отстаивается (обосновывается) какая-либо моральная позиция. Нормативная этика (и это – ее определяющий признак) всегда что-то «оценивает» или «предписывает», причем эти оценки и предписания совершаются как в явной форме, так и (очень часто) имплицитно. В этом последнем случае она вполне может выглядеть как объективно-беспристрастное рассуждение о морали, и только метаэтический анализ показывает скрытую нормативность таких рассуждений. Многие термины из тех, которые в теоретической этике *обозначают* ценностные позиции людей, в нормативной этике используются для *выражения* этих позиций, т. е. выполняют нормативно-оценочную функцию.

Несмотря на то, что сама идея деления этики на две разные по составу и функциям части не встречает в этической литературе явных возражений, это видимое согласие фактически дезавуируется одновременным принятием многими авторами таких подходов и концепций, которые следуют в русле старого когнитивистского стереотипа. Так, в философской традиции, идущей от Канта, хотя и проводится достаточно четко граница между «теоретической» (т. е. собственно научной) и «практической» (т. е. моральной, ценностно-нормативной) составляющими человеческого духа, тем не менее обе эти составляющие

трактуются как виды «знания». Теоретическое знание, по Канту, это такое, «посредством которого я познаю, *что существует*», а практическое знание – такое, «посредством которого я представляю себе, *что должно существовать*»⁶. И в современных трудах интеллектуальный продукт этики привычно квалифицируется в целом как «этическое знание», а сама эта дисциплина часто определяется как «наука о морали»; причем под понятие «науки» (или «теории») подводится не только исследование феномена морали, но и моральные (нормативные) учения. «Основная цель нормативных этических теорий – формулировать и отстаивать этический кодекс, т. е. представить обоснованные и достоверные принципы, чтобы определить, что такое моральное (и аморальное) поведение», – пишет американский профессор М. Диксон. И добавляет: «Теории – это абстрактные концептуальные конструкции, которые пытаются *описать и объяснить* определенные явления. *Нормативные* этические теории в таком случае представляют собой систематические попытки *описания и объяснения* моральных или этических явлений» (курсив мой. – Л.М.)⁷. Ход мысли здесь таков: задача нормативной этики – коль скоро она именно «нормативная» – формулировать и обосновывать моральные принципы; однако поскольку она одновременно определяется еще и как «теория», ей вменяются принципиально иные, чисто когнитивные функции – описание и объяснение морали.

Вот это смешение двух рациональных процедур – объяснения морали и ее обоснования – также является одним из проявлений когнитивистского стереотипа, трактующего ценности (да и вообще все феномены духа) как «знания». Во многих этических трудах, явно нацеленных на обоснование (т. е. аргументированную защиту) моральных принципов, норм или конкретных установок, эта операция подменяется (как правило, неосознанно) их объяснением, т. е. получением знаний о факторах, порождающих мораль как явление или влияющих на содержание и характер моральных предписаний и оценок. В результате такой подмены моральные ценности фактически остаются без *обоснования*, хотя может возникнуть иллюзия, будто эта изначально поставленная задача решена путем теоретического *объяснения* морали.

Еще один аспект того же фундаментального стереотипа относительно когнитивной природы ценностей – это идея о неизбежном «присутствии» личности исследователя в социально-гуманитарном познании, – т. е. если предметом исследования являются не законы природы, а «человеческие дела», то полученное знание якобы неизбежно несет на себе печать ценностной (моральной, политической, экономической и др.) ангажированности ученого. Разумеется, сама *возможность* (и фактическая *реализация*) подобных венаучных накладок очевидна, однако не менее очевидно и то, что никакие ценностные ориентиры исследователя не являются *неодолимым* препятствием для объективного (в смысле – непредвзятого) подхода к изучаемому феномену. Правда, такой подход сам по себе не гарантирует истинности продуцируемого знания, однако источник возможных ошибок в этом случае не связан с субъективно-заинтересованным (позитивным или негативным) отношением ученого к исследуемому объекту.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 381.

⁷ Dixon M.H. Normative Ethical Theories: A Closer Examination // URL: <http://www2.onu.edu/~m-dixon/handouts/ethical%20theories.html>. Last Update: March 02, 2007 (дата обращения: 09.05.2016).

Впрочем, идея о том, что ценностные паттерны обязательно вплетены в ткань научного (причем не только гуманитарного) знания, в современной науковедческой литературе не только постулируется, но и подкрепляется некоторыми аргументами. Основной аргумент, многократно воспроизведенный в разных источниках⁸, таков: познание (как и любая другая социально значимая деятельность) может осуществляться лишь постольку, поскольку оно направляется и регламентируется определенными целями, нормами, правилами и ценностными установками; действия ученого мотивированы как его собственными интересами, так и общественной поддержкой, они регулируются также этическими нормами научного сообщества; кроме того, истинное знание есть ценность, есть главная цель познания. Поэтому наука в принципе не может быть свободна от ценностей.

Существенный изъян этого аргумента – смешение двух разных понятий науки: как специальной познавательной *деятельности* и как *результата* этой деятельности, т. е. смешение *познания* и *знания*. *Познание* и в самом деле немислимо без нормативно-ценностной составляющей, тогда как объективно истинное научное *знание* нейтрально в этом отношении. А тот несомненный факт, что «знание есть ценность» (в том смысле, что оно «ценится» людьми, т. е. является *объектом позитивной оценки*), вовсе не означает, будто ценности (ценностные позиции, ценностные суждения) суть знания.

Другой достаточно стандартный ход мысли по поводу выделения в этике двух разнородных частей – нормативной и теоретической – заключается в отрицании какой-либо практической надобности в разработке самостоятельной дисциплины, производящей «чистое знание» о морали. Действительно, зачем нужна теория, которая просто фиксирует и объясняет факты, которая не делает людей лучше, не учит справедливости, толерантности, любви к ближнему и прочим добродетелям? Такой вопрос (в той или иной формулировке) возникал у многих философов на протяжении всей истории этической мысли вплоть до нашего времени. «Этика... без морали» – так называлась изданная в 1964 г. книга, в которой подвергались критике работы западных метаэтиков, исследующих преимущественно язык и логику морального дискурса при полном воздержании от провозглашения и защиты каких-либо моральных позиций. Этим работам инкриминировалась даже не «бесполезность», а скорее аморализм, якобы скрытый под маской «научного объективизма».

Если согласиться с подобными резонами, то следовало бы упразднить все теоретические исследования, дающие непредвзятое знание о сущем, без оценок и предписаний. Однако известный афоризм, утверждающий, что «нет ничего практичнее хорошей теории», возник не на пустом месте. Эта афористическая формула может показаться парадоксальной для того, кто ассоциирует «практичность» лишь с нормативностью, поучительностью, целеполаганием и т. п. и потому отрицает практическое значение теории, которая не производит ничего, кроме «чистого знания». При этом упускается из виду простая мысль о том, что «практичность» свободного от нормативности знания (не только естественнонаучного, но также и социально-гуманитарного) заключается в возможности его использования в качестве *средства* решения тех или иных

⁸ См., напр.: Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М., 2007; Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. М., 2002.

практических задач. Практическое назначение, например, теоретической этики – не в том, чтобы непосредственно разрешать те или иные ценностные коллизии и вообще «учить добру», а в том, чтобы производить истинное знание о морали как социальном феномене, его истоках и механизмах формирования (в фило- и онтогенезе), тем самым обеспечивая возможность для специализированных общественных институтов управления, воспитания и прогнозирования целенаправленно и успешно выполнять свои функции.

Стереотипные трактовки морального сознания

Свобода воли. Представление о свободной воле как способности человека «беспредпосылочно» (независимо от внешних факторов, самостоятельно, произвольно) принимать решения и совершать поступки, по-видимому, сложилось в обыденном сознании задолго до того, как оно стало философским концептом. Обыденная рефлексия зафиксировала тот, казалось бы, несомненный факт, что разумный, вменяемый индивид может ставить цели и выбирать линию поведения *сам*, причем этот выбор не предопределен однозначно не только внешними обстоятельствами, но даже собственными, ранее сформированными внутренними установками субъекта. Наличие «механизма» свободной воли в душе человека исподволь удостоверялось также повседневным опытом принятия решений с участием моральных мотивов. Эти мотивы выделяются среди прочих – понятных, «естественных», диктуемых интересами, желаниями, склонностями – своей необычностью, «неестественностью»: они побуждают человека добровольно, без какого-либо принуждения, поступать своими интересами и выгодами во имя блага других, подвергаться мучениям, преодолевать отвращение и т. п., не рассчитывая при этом на какую-то последующую компенсацию – вознаграждение, похвалу, благодарность или посмертное «вечное блаженство». Каков источник этой необычной мотивации? Можно предположить, что таким источником является некое автономное, выпадающее из естественной причинности начало, и свободная воля вполне подходит на эту роль.

Идея свободной воли – это классический стереотип философии морали и права, а также исторической науки. Интуитивная уверенность большинства философов в реальном бытии феномена свободной воли побуждает их не столько парировать, сколько игнорировать рациональные доводы противников этой концепции, что само по себе является одним из характерных признаков стереотипного мышления. Правда, в защиту рассматриваемой концепции выдвигаются – помимо ссылки на ее непосредственную очевидность – также и некоторые аргументы, самый популярный из которых – это утверждение, будто без признания свободы воли невозможно вменение субъекту моральной и правовой ответственности за намерения и поступки, поскольку в этом случае он предстанет (в глазах потенциального судьи) всего лишь безвольной игрушкой внешних сил. Однако этот аргумент нисколько не доказывает реальность свободной воли, поскольку смысл его по сути в том, что уверенность в бытии этого феномена (даже если *на самом деле* он фиктивен) необходима для функционирования института ответственности и, значит, для нормальной жизни

общества. Следовательно, необходим не сам этот феномен, а убежденность в его существовании (подобно тому как для религии нужен не Бог, а вера в него). Более того, институт ответственности может работать даже при отсутствии веры в существование свободной воли, поскольку на практике ответственность фактически вменяется за реальные (или полагаемые реальными) помыслы и дела, причем степень ответственности человека (в основном при вынесении правовых вердиктов) определяется с учетом внешних факторов, влияющих на его мотивы и поступки.

Тот очевидный факт, что индивид может самостоятельно принимать решения, избирать способ действий в определенной ситуации, не говорит о том, что этот выбор совершается «свободно», т. е. будто бы человеческое «Я» есть некая особая сущность, пребывающая вне мировой детерминации, не имеющая никаких – предустановленных или обретенных в социуме – ценностных установок и, следовательно, стоящая «по ту сторону» добра и зла. Получается так, будто человек в каждом акте выбора заново, с нуля, совершенно случайно, без каких бы то ни было исходных оснований определяет свою позицию. Но если дело обстоит именно так, то вопрос об «ответственности» за совершённый выбор теряет смысл.

Если оставить в стороне вековые богословские споры о свободной воле и божественном предопределении и принять в расчет только «светские» философские и научные дискуссии о совместимости или несовместимости свободы воли с естественно-каузальным детерминизмом, можно констатировать, что концептуальная поддержка стереотипа «свободной воли» по своей доказательности и в целом по ее теоретическому уровню безусловно уступает критике этого стереотипа⁹. Принцип детерминизма – фундаментальная методологическая основа всякого объяснения (и вообще познания) мира – как материального, так и духовного, поэтому любая попытка найти какой-то разрыв, лауну во всеобщей причинной связи может быть принята как достойная внимания гипотеза лишь при том условии, что она опирается на гораздо более серьезные доводы, нежели те, которые выдвигались прежде и на которых до сих пор фактически зиждется постулат о свободной воле.

Разум и чувства. В философии морали при описании и объяснении механизмов морального сознания традиционно используются понятия «разум» и «чувства», образующие несколько устойчивых стереотипных комбинаций, а именно:

- (1) выбор поступка совершается через борьбу разума и чувств;
- (2) источник морали – разум (а не чувства);
- (3) источник морали – чувства (а не разум).

Сама уже дихотомия разума и чувств стала расхожей идеей, по-видимому, еще в дофилософском сознании. Не совсем адекватно интерпретированный опыт обыденного самонаблюдения породил представление о том, что в человеческой «душе» обитают два вполне автономных, целостных «субъекта» – Разумный и Чувствительный (или Аффективный), причем каждый из них имеет свой особый «характер»: так, Разум часто описывается как существо осматрительное, осторожное, расчетливо-меркантильное, Чувства же – ограниченные,

⁹ Подробнее об этом см.: Максимов Л.В. Концепт «свобода воли» в этике // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 5–24.

нерасчетливы, непосредственны и в целом бескорыстны. Существует также другая, прямо противоположная версия относительно «моральных качеств» этих субъектов: Разум – олицетворение справедливости, долга, чести, гуманизма и т. п., тогда как Чувства эгоистичны или, во всяком случае, не отвечают в полной мере высоким критериям моральности. Совместное пребывание столь разных «субъектов» в тесном пространстве «души», естественно, чревато конфликтами между ними, чем и объясняется мучительный выбор человеком линии поведения в сложной жизненной ситуации; принятое им решение в конечном счете определяется исходом борьбы Разума и Чувств.

Примечательным в этой модели внутреннего механизма человеческого выбора является то, что Разум фактически трактуется как существо бифункциональное: одна из его функций – мыслительно-познавательная, другая – совещательно-предписательная; следовательно, Разум не только мыслит, но и ставит цели, имеет собственные устремления, пристрастия, предпочтения, т. е. испытывает определенные чувства (эмоции, переживания). Подобное совмещение функций свойственно в некоторой степени и Чувствам: коль скоро они непосредственно несут в себе оценочно-нормативную интенцию (т. е. одобрение, осуждение, предписание), могут управлять действиями индивида, значит, они способны к *осмыслению* ситуации, в которой совершаются эти действия; следовательно, Чувства не только «чувствуют», но и могут мыслить (пусть даже и не так «глубоко», как Разум).

Эта модель, персонифицирующая Разум и Чувства и наделяющая каждую из этих «персон» полным набором человеческих качеств, разумеется, несовместима с современными научными представлениями о психике человека. Подобных метафорических конструкций много в повседневном языке (например, «сердце подсказывает», «душа болит» и т. п.), они обеспечивают взаимопонимание на житейском уровне, но включение их в теоретический контекст делает соответствующие концепции легко уязвимыми для критики.

Тем не менее стереотип, признающий разум и/или чувства автономными источниками целей (ценностей) и движущими силами человеческих поступков, прочно вошел не только в обыденное и художественно-литературное употребление, но и в философское и гуманитарно-научное осмысление человеческой мотивации. В философии морали этот стереотип в той его части, где постулируется своеобразный «приоритет» разума перед чувствами в моральном сознании, является одним из конституирующих принципов *этического рационализма* (соответственно, идея о приоритете чувств перед разумом занимает такое же место в этическом сентиментализме, в теории нравственного чувства, в аффективно-волевой теории ценностей).

В рационалистической этике (от Сократа до Канта и его нынешних последователей) разум обычно предстает как поставщик объективных моральных ценностей и норм. Разум «дает... законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит», – писал Кант¹⁰. Постмодернистский антифундаментализм и иррационалистический гуманизм, защищая человека от «диктата» сверхчеловеческих ценностей, проклинают разум как источник такого рода ценностей. По словам «методологического анархиста» П. Фейерабенда, «именно

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 470.

Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!..»¹¹.

Панегирики и инвективы в адрес этического рационализма сопровождали это учение на протяжении всей его истории, при этом все же преобладало (особенно в эпоху Просвещения) позитивное отношение к разуму, понятому как источник и гарант нравственности и социальной справедливости. Просветительские идеи живы и сейчас; в частности, в русле этих идей сложилась и продолжает разрабатываться популярная в современной западной педагогике установка, согласно которой основным направлением нравственного воспитания является развитие мыслительных способностей воспитуемых, поскольку, мол, только с помощью собственного разума человек может постигнуть основополагающие моральные «истины»¹².

Нетрудно заметить, что в жестком противостоянии защитников и хулителей рационалистической парадигмы обе стороны рассуждают в рамках одной и той же – принятой ими за истину – стереотипной идеи относительно способности разума производить моральные принципы и нормы; спор же между ними касается лишь оценки результатов этого производства. И если поставить под сомнение истинность указанного стереотипа, то следует признать, что в этом споре нет правых.

Подлинными противниками этического рационализма как *теории, объясняющей* истоки и механизмы морали, были английские сентименталисты XVIII в. (Хатчесон, Шафтсбери, Юм и др.), а также некоторые философы новейшего времени, разделявшие их основные идеи. «Представляется очевидным, – писал Юм, – что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей...»¹³. В этой концепции недостаточно четко обозначены роль и место «чувств» в моральном сознании. С одной стороны, здесь высказана резонная мысль о том, что «конечные цели» (т. е., по сути, моральные ориентиры) в своем духовном бытии немислимы без человеческих чувств (переживаний, эмоций), – в пике этическому рационализму с его антипсихологизмом, полностью освобождающим мораль от всякой «чувственности». С другой стороны, этому усеченному рационалистическому стереотипу противопоставлен столь же ограниченный стереотип сентименталистский, приписывающий чувствам способность целеполагания и отрицающий наличие этого качества у разума.

Встречающиеся в философской и научной литературе основные возражения против рассмотренных выше стереотипных трактовок разума и чувств можно вкратце резюмировать следующим образом. Принятие решения, выбор поступка, действительно, происходит часто через «борьбу», но борьбу не разума и чувств, а разных – конкурирующих, несовместимых, конфликтующих – мотивов, продуцируемых интересами, потребностями индивида, принятыми

¹¹ Фейерабенд П. Избр. тр. по методологии науки. М., 1986. С. 322.

¹² См.: Хэар Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 21.

¹³ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 337.

им нормами, идеалами, ценностями (в том числе моральными). Какова роль разума (как особой познавательной способности) в этом процессе? Он не является ни источником ценностных позиций (которые формируются под воздействием множества природных и социальных факторов), ни движущей силой поступков (за это ответственны аффекты, эмоции и пр.); разум – это нейтральный посредник между ценностными установками субъекта и той конкретной ситуацией, в которой он действует. С помощью рациональных (логико-познавательных) операций субъект получает знание о сопутствующих выбору внешних обстоятельствах, прогнозирует последствия возможных решений и поступков, сопоставляет эти предполагаемые последствия со своими исходными ценностными ориентирами (на предмет соответствия между теми и другими). Именно через этот механизм разум *как инструмент*, как *средство* участвует в формировании цели, мотива и выбора поступка; никаких «собственных» целей и предпочтений у него нет.

Что касается «чувств» (эмоций, переживаний), то их нельзя отнести даже к «средствам», используемым для выработки целей, они образуют скорее материал, особый психический субстрат целей, ценностей, мотивов, интересов, потребностей и т. д. Поэтому рассматривать чувства как «источник» морали нет достаточных оснований.

Заключение

Стереотипы трудно поддаются рациональной критике, такова их специфика: они просты, наглядны, и интуитивная убежденность ученого в их истинности обычно перевешивает любую аргументацию оппонентов. Кроме того, стереотипные идеи, как правило, очень лабильны, размыты и потому удобны в качестве готовых универсальных схем, позволяющих описывать и объяснять многие социальные и ментальные явления и процессы. Благодаря этому они прочно врастают в структуру сложных теоретических конструкций, становятся их органической частью, так что признание этих идей ошибочными заставило бы теоретиков перестраивать или даже разрушать давно утвердившиеся, вошедшие в научный оборот концепции. В подспудном желании избежать подобных следствий состоит, очевидно, одна из несознаваемых самими исследователями причин критического принятия ими таких по сути легко опровергаемых стереотипных догматов.

Но если рациональная критика стереотипов не приносит желаемых результатов, то, возможно, для их преодоления следует делать упор не столько на их прямом опровержении, сколько на выяснении и демонстрации донаучных истоков, изначальной укорененности их в обыденном сознании, которое, как известно, склонно к поверхностным обобщениям и ошибкам. Осознание этого факта самими носителями стереотипов может, по меньшей мере, зародить у них сомнение в незыблемости принятых ими постулатов. В данной статье предпринята попытка реализовать указанный подход наряду с критическим анализом нескольких стереотипов, имеющих хождение в теоретической этике.

Список литературы

- Гуревич П.С.* Стереотип // Современная западная социология: Слов. М.: Политиздат, 1990. 332 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Липпман У.* Общественное мнение / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
- Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003. 160 с.
- Максимов Л.В.* Концепт «свобода воли» в этике // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 5–24.
- Микешина Л.А.* Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН, 2007. 439 с.
- Патнэм Х.* Разум, истина и история / Пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. М.: Праксис, 2002. 296 с.
- Фейерабенд П.* Избр. тр. по методологии науки / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986. 542 с.
- Хэар Р.* Как же решать моральные вопросы рационально? / Пер. с англ. Е.Н. Фединой // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С. 9–21.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. 591 с.
- Coulter J.* Twenty-Five Theses against Cognitivism // Theory, Culture and Society. 2008. Vol. 25(2). P. 19–32.
- Dixon M.H.* Normative Ethical Theories: A Closer Examination. URL: <http://www2.onu.edu/~m-dixon/handouts/ethical%20theories.html> (дата обращения: 09.05.2016).
- Svensson F.* Does Non-Cognitivism Rest on a Mistake? // Utilitas. 2007. Vol. 19(2). P. 184–200.
- Van Roojen M.* Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-cognitivism/> (дата обращения: 09.03.2016)
- Watson R., Coulter J.* The Debate over Cognitivism // Theory, Culture and Society. 2008. Vol. 25(2). P. 1–17.

On Certain Stereotypes of Theoretic Ethics

Leonid Maximov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

The purpose of the article is to show that some well-known concepts are widely used in ethical research, may be qualified as stereotypes, i. e. simplified, standard ideas and approaches are actually taken from common sense and often apprehended by the researchers as self-evident. The stereotypes usually come laden with anachronistic, old-fashioned concepts which prevent the development of ethical thought, and that is why the removal of such obstacles was and is a topical objective of metaethics as a methodological discipline. In that point of view, they are discussed in the Article. Special attention was paid to the most ancient and the most destructive for ethics cognitivist stereotype, the essence of which is to interpret moral principles and standards, appraisals and imperatives as a special kind of knowledge verified as to truth and false; in that way, the problems of the origin and functioning of the morale are actually substituted by “educating” morale.

The subject matter of the critical study also were two stereotypes providing erroneous apprehension of mental mechanisms of moral choice: firstly, popular, accepted by the majority of humanitarians idea of “free will” as the ability of a human to autonomous reliance on certain purposes and committing certain actions, and, secondly, the model of mind and feelings as two different (on their intentions) “subjects” are living in the human “soul” and leading his/her behaviour. All the above ideas have been reasonably criticized in the literature, but not as stereotypes as they are, but as erroneous concepts. The critics, however, is insufficiently effective because the stereotypes don’t stick to rational arguments, but to an intuitive (nonreflexive) assurance of their truth. The comprehension of such fact, according to author’s opinion, can contribute to overcoming thereof.

Keywords: stereotype, ethical theory, normative ethics, metaethics, morality, cognitivism, free will, determinism, responsibility, mind vs. feelings

References

- Coulter, J. “Twenty-Five Theses against Cognitivism”, *Theory, Culture and Society*, 2008, vol. 25, no. 2, pp. 19–32.
- Dixon, M.H. “Normative Ethical Theories: A Closer Examination” [<http://www2.onu.edu/~m-dixon/handouts/ethical%20theories.html>, accessed on 09.05.2016]
- Gurevich, P.S. “Stereotip” [Stereotype], in: *Sovremennaya zapadnaya sotsiologiya. Slovar’* [Modern Western Sociology. Dictionary]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 332 pp. (In Russian)
- Feuerabend, P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on Science Methodology], trans. by A. Nikiforov. Moscow: Progress Publ., 1986. 542 pp. (In Russian)
- Hare, R. “Kakzhereshat’ moral’nye vopros yratsional’no?” [How to Decide Moral Questions Rationally], trans. by E. Fedina, in: *Moral iratsional’nost’* [Morality and Rationality]. Moscow: IFRAN Publ., 1995. pp. 9–21. (In Russian)
- Hume, D. “Traktat o chelovecheskoiprirode” [A Treatise of Human Nature], trans. by S. Tsereteli, in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1965. 591 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. 591 pp. (In Russian)
- Lippmann, W. *Obschestvennoye mneniye* [Public Opinion], trans. by T. Barchunov. Moscow: Institut Fonda “Obschestvennoye mneniye” Publ., 2004. 384 pp. (In Russian)
- Maksimov, L.V. *Kognitivism kak paradigma gumanitarno-filosofskoi mysli* [Cognitivism as a Paradigm of the Mental Philosophy and the Humanities]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2003. 160 pp. (In Russian)
- Maksimov, L.V. “Kontsept’ svobodnaya volya’ v etike” [The Concept of Free Will in Ethics], *Eticheskaya mysl’*, 2015, vol. 15, no. 2, pp. 5–24. (In Russian)
- Mikeshina, L.A. *Epistemologiya tsennostei* [The Epistemology of Values]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. 439 pp. (In Russian)
- Putnam, H. *Razum, istinaiistoriya* [Reason, Truth and History], trans. by T. Dmitriev, M. Lebedev. Moscow: Praksis Publ., 2002. 296 pp. (In Russian)
- Svensson F. “Does Non-Cognitivism Rest on a Mistake?”, *Utilitas*, 2007, vol. 19, no. 2, pp. 184–200.
- Van Roojen, M. “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition) [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-cognitivism/>, accessed on 09.03.2016]
- Watson R., Coulter J. “The Debate over Cognitivism”, *Theory, Culture and Society*, 2008, vol. 25, no. 2, pp. 1–17.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Что презирает и что превосходит добродетельный человек

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья посвящена аристотелевскому описанию добродетельного человека (Величавого) как стремящегося к превосходству и презирающему. Речь идет о превосходстве с точки зрения действия, выражающемся в возведении начала поступка к самому себе, к господствующей части души, то есть о превосходстве бытия в качестве субъекта. Аристотель решает в первую очередь задачу, как совершить благодеяние, а не претерпеть его: то есть как «совершать поступок самому»: для него это вопрос о бытии самим собой. В этом обнаруживается содержательное единство аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, которые непосредственно присутствуют и в метафизике и в этическом рассмотрении, с понятиями $\xi\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ и $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, устойчивое состояние души и поступок. В метафизике Аристотель описывает $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, действительное бытие, через имманентность цели и бытия действующего в действии, но именно так он определяет и поступок в этике. Два возведения ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\omega$): начала поступка к самому себе и возможности к действительности – раскрывают абсолютное превосходство человека как морального субъекта. Возведение начала (не причины, а решения властвующего) к самому себе разрывает и отменяет причинно-следственные связи эмпирического мира и задает возможность самодостаточного поступка как способа бытия добродетельного человека. Он является презирающим по праву, в силу своего подлинного превосходства, его презрение не оценочного толка, но подобно отстраняющему жесту, оно есть исключение всего, что является препятствием к бытию самим собой, то есть абсолютным началом поступка (благодаря ему Величавый парресиаен). Можно сказать, что Аристотель создает цельный образ, являющийся воплощением идеи морального субъекта, отвечающий на вопрос о человеческом бытии.

Ключевые слова: Аристотель, этика, поступок, превосходство с точки зрения действия, возведение ($\alpha\pi\alpha\gamma\omega$) начала к самому себе, $\epsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$, $\eta\epsilon\chi\iota\varsigma$, презирающий, бытие

Яркими свидетельствами философичности аристотелевских понятий в этике являются те высказывания, которые очевидным образом задевают, смущают, коробят читателя, приходят в конфликт с повседневным представлением о морали и мнением. К ним вполне можно отнести две идеи из описания образа Величавого ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{o}\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$): Аристотель говорит, что Величавый есть презирающий и что он жаждет превосходства. Обращение к этим идеям дает ключ

к интерпретации самого образа Величавого как философского идеала субъекта морали и к пониманию аристотелевского акцента на субъектности как сущности морали.

Жажущий превосходства

Величавый жаждет превосходить: βούλεται δ' ὑπερέχειν (EN 1124b 10)¹. Классический греческий герой всегда жаждет превосходства: таков Ахилл, которому заповедано «тщиться других превзойти (ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων), непрестанно пылать отличиться» (Iiad. 6.208)². Но превосходство Величавого – то есть добродетельного человека – фундаментальная для аристотелевской этики идея, указывающая не только на ее героико-аристократическую ориентацию, но и на ее философскую сердцевину. Превосходство Величавого не является результатом сравнения, оценки или победы в соревновании: ведь он не участвует в соревновании («Презрение противоположно соревнованию, и “презирать” [противоположно] понятию “соревноваться”» (Rhet. 2.11.7.))³, никого сам не хвалит и безразличен к оценкам других («нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN 1125a 5)), по сути он ничтожит само оценочное начало. Превосходство вообще не может быть порождено оценивающим взглядом снизу, ведь «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b 20)⁴, что невозможно для наилучшего.

Это не превосходство в сравнимых вещах: богатстве, власти и даже не в чести: все это – ничто. Речь не идет и о превосходстве в «большей» добродетельности: моральный поступок содержит свою ценность в себе и принципиально не рядоположен и не сопоставим (он также не есть описываемый и сопоставляемый факт) – используя сравнение Канта, не может круг быть более круглым, а прямая линия более прямой. Соответственно добродетели и как способности, и как середины, и как устоя не может быть больше или меньше: Величавый обладает добродетелями, но не превосходит в них.

Если превосходство, о котором говорит Аристотель и к которому стремится Величавый, не есть результат сравнения и оценки, не некий результат деятельности, не следствие, то это некое изначальное, невыводимое превосходство, превосходство самой изначальности, то есть активного над пассивным. Если превосходство не есть следствие, принципиально невыводимо, то его можно локализовать исключительно в точке обрыва причинно-следственной цепи, а именно – в ее начале, через понятие начала, ἀρχή, а в силу того, что это и некий предел стремления – то и через понятие возведения, ἀνάγω. Единством изначальности и возведенности вверх является понятие великого, через кото-

¹ «Никомахова этика», за исключением отдельных оговоренных случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изд.: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54–293.

² *Гомер. Илиада* // *Илиада. Одиссея* / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича, В. Жуковского. М., 2004. С. 135.

³ «Риторика» цитируется по изданию: *Аристотель. Риторика* / Пер. Н. Платоновой // *Античные риторика* / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978.

⁴ В сущности, в образе Величавого Аристотель отменяет взгляд снизу или сбоку, но воспроизводит оптику самого своего героя – то есть сверху: и в этом он реализует направление взгляда философствования как такового, то есть с единственной точки субъекта.

рое Аристотель определяет Величавого в начале рассмотрения: Величавый «считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN 1123b 35). Это определение лишено гносеологического содержания, так как человек, достойный малого, по Аристотелю, тоже может иметь о себе адекватное представление, но он не будет от этого Величавым: и Аристотель все меньше говорит о величавости как середине в определении собственной ценности и все более как о крайности, вершине. Можно сказать, что Величавый полагает себя превосходящим, будучи таковым, или даже – жаждет превосходства, будучи превосходящим.

Ключом к пониманию превосходства добродетельного человека является заостренность аристотелевской мысли на идее «превосходства с точки зрения действия» (τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τῆν πράξιν – EN 1168a 20): речь идет о превосходстве деятеля: онтологическом (поступок – способ бытия человека самим собой) и гносеологическом, т. к., в отличие от множества обстоятельств поступка, невозможно не знать деятеля, ведь «как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a 5). Аристотель объясняет «превосходство с точки зрения действия» как бытие активным началом или как возведение начала поступка к самому себе (такой человек будет «питать дружбу» и «проявлять дружбу») (EN 1168a 20), а не быть дружимым), «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают...» (EN 1095b 25), и таких сопоставлений активности и пассивности у Аристотеля множество: Величавый превосходит в том, что это *он* поступает, *он* есть начало поступка, то есть он превосходит в качестве субъекта морали. Себялюбец (а это еще одно имя добродетельного человека у Аристотеля) «всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки», подобающие добродетели (EN 1168b 25). Различие активности и пассивности является ценностным (ведь достойно быть активным началом, а не пассивным, активное – это то, что безусловно лучше) и философски-этическим (ведь речь идет об иницирующем поступке человека) в их единстве. Совершение поступка есть то, в чем человек причастен бытию, а бытие – «предмет избрания и приязни» (EN 1168a 5). Бытие в качестве человека возможно лишь в той точке, в которой человек не подчинен необходимости: то есть в которой он не есть результат, вывод, функция чего-либо иного, а не *самого себя*: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а чего-то другого в себе» (EN 1178a 1). Этика Аристотеля есть поиск ответа на вопрос о бытии человека как *самого себя*, которое по способу есть бытие началом (а не вещью или функцией вещно-социальных отношений) и таковым оно является лишь в поступке (и соответственно в полисе как пространстве поступка), а по сути – божественное, превосходящее самого человека⁵. В совершении поступка человек достигает самодостаточности именно в том, что иницирует его, является его абсолютным началом, считает его своим. И именно в этом он превосходит всех и каждого. В этом заключается моральное превосходство, сливающееся с аристократической идеей превосходства. Эта идея – бытия активным началом и превосходства с точки зрения действия – становится стержневой для этики: и рассматриваемое ниже рассуждение о благодетии Аристотель строит на принципиальном различии – τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερέχόμενον – превосходящего и превосходимого (EN 1124b 10).

⁵ См.: EN 1177b 30–EN 1178a 1.

В «Никомаховой этике» Аристотель непрерывно ведет неявный диалог с Сократом – не только споря с ним, но и отвечая на поставленные им вопросы: таковы, например, его рассуждения о дружбе, соотношении активного и пассивного и о зеркале (явно перекликающиеся с «Алкивиадом» и «Лисидом»). Но во фрагменте о Величавом можно заметить и некую языковую перекличку, менее заметную в переводе⁶ – δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεῦειν οὗ ἂν ποιήσωσιν εὔ, ὧν δ' ἂν πάθωσιν οὗ (ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὔ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν) (EN 1124b 10): Величавый не помнит претерпевания хорошего и не желает претерпевать хорошее, ведь совершающий благое принижает претерпевающего благое (ὁ παθὼν εὔ, εὔ πεπονθῶς) (причем принижает его дважды: тем, что тот является объектом, пассивной стороной действия, и тем, что оказывается в несамодостаточном состоянии должника). Аристотель не спорит с Сократом, но задает иную логику, иные приоритеты: в данном рассмотрении для него первенство в поступке (бытие его началом) существеннее противопоставления благого и злого, справедливого и несправедливого. Известный тезис Сократа-Платона: лучше пострадать от несправедливости, чем совершить несправедливость – отзывается здесь искаженным эхом: лучше сотворить благое, чем претерпеть его. В «Критоне» идет речь о претерпевающем зло, плохое (οὔτε κακῶς ἀσχόντα), о страдающем от плохого⁷. Аристотель использует то же слово, но на место плохого ставит хорошее: претерпевший хорошее: εὔ πεπονθῶς, ὁ παθὼν εὔ, и далее – πεπόνθησαν εὔ. Для Величавого лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его: то есть быть началом поступка, деятельным и в этом превосходящим и самодостаточным, чем превосходимым, чем претерпевающим, объектом действия. Он – себялюбец, совершает поступки сам. Аристотель не противостоит Сократу, но другое является для него наиважнейшим: не содержание добродетели, не *как* поступить, но как *поступить*. В конечном итоге первое и второе оказываются тождеством, одно невозможно без другого, но путь к этому выводу начинается с вопроса, как *поступить*, то есть как *быть*.

Аристотель настойчиво и даже страстно подчеркивает значимость активности, давая свой ответ на призыв «Познай самого себя»: смысл этого призыва оказывается не гносеологическим, познание снимается *бытием* самого себя, призывом «Будь!»⁸. Мысль, что *самое себя* не может быть выведено из связей и понятий мира, не может быть схвачено никакой иной идеей, кроме идеи самодостаточности, начала, ἀρχή, автономности – эта мысль находит свое наиболее полное выражение именно у Аристотеля. Вопрос о *бытии самим собой* требует обнаружения его действительности – и таковой для человека оказывается поступок, то есть действие (или речь), началом которого, то есть его первой и последней, единственной причиной (а по сути – не причиной, а таким началом,

⁶ В переводе Н.В. Брагинской: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет (облагодетельствованные-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства)...».

⁷ Эта же мысль несколько раз высказывается и в «Горгии» (469c, 475c) – во всех случаях предпочтение отдается пассивности (претерпеть, перенести несправедливость лучше, чем причинить, совершить ее). Суждения Сократа и Аристотеля не противоречат друг другу, но акцентированы на принципиально разном.

⁸ Который, если следовать мнению Платона и Плутарха о надписи в Дельфах, есть смысл обоих призывов.

которое отменяет причинность как таковую) является сам человек: и именно в этом качестве он есть *самое себя*. Жизнь *самого себя* есть активность, авторство в отношении мира: эта простая, очевидная мысль претворится позднее в идее субъектности.

Было бы неверно понять мысль Аристотеля так, что Величавый стремится просто быть активным, деятельным. Как раз наоборот, он «празден и нетороплив» (EN 1124b 20), «он деятелен в немногих, однако великих и славных [делах]» (EN 1124b 25)⁹. Но при том, что Величавый низводит значимость оценки извне до минимума, что для него ничто не великое и честь – ничто и что для него исключена важность дел, диктуемых необходимостью (EN 1125a 10), то великим оборачивается любое действие, начало которого возведено к самому Величавому, то есть его поступок как таковой. И он жаждет не внешней активности, а именно поступания. В этом Аристотель оказывается очень точным. И в утверждении, что лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его, речь идет не о действии, не о движении, а именно о поступке: совершение благодеяния может заключаться в несовершении несправедливости – это тоже поступок, ибо начало его возведено к самому деятелю.

Было бы неверно сталкивать *жажду* превосходства, стремление быть активным началом собственного поступка (поступок и не может быть чужим) с самодостаточностью Величавого, с тем, что он ни в чем не нуждается. Жажда превосходства есть жажда быть, она собственно совпадает с бытием, а не предшествует ему: ведь невозможно жаждать жизни, будучи мертвым. Жажда превосходства не есть выражение нужды в нем, она подобна любви к самому себе, невозможной при небытии самого себя.

Возведение к бытию

Великое, превосходство задается движением вверх. И Аристотель говорит о *возведении* (ἀναγάγη) начала поступка к поступающему: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» (παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγη τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον – EN 1113a 5). Чуть далее он повторяет эту мысль в тех же словах: «...мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих...» (μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν – EN 1113b 20). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о *возведении* начала к самому себе: «Мы все не перестаем обсуждать до тех пор, пока сами не станем первоисточником этих вещей»¹⁰ (ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς

⁹ Конечно, тот факт, что идеал поступающего человека описан Аристотелем таким образом, озадачивает исследователей. Так, Р. Крисп объясняет медлительность благородством, тем, что он заботится лишь о величайшей чести (см.: *Crisp R. Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics / Ed. by R. Kraut. N. Y., 2008. P. 173*). Дж. Хоулэнд видит в этом описании иронию Аристотеля: Величавый, видя себя глазами полиса как совершенного, не стремится к движению-изменению (см.: *Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 1. P. 54*).

¹⁰ «Эвдемова Этика» цитируется по следующему изданию: *Аристотель. Эвдемова этика. / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011.*

γενέσεως τὴν ἀρχήν – EE 1226b 10). Та же идея возведения (ἀνάγεσθαι) обнаруживается и в «Риторике» (Rhet. 1. 4). Поиск того, как поступить, прекращается через возведение начала к самому себе, то есть обсуждение гасится решением о поступке и самой решимостью поступить.

Аристотель неоднократно использует слово ἀνάγω именно тогда, когда речь идет о возведении начала поступка к нам самим, и небезразличие данного глагола к пространству задает некоторый пространственный рельеф, в котором поступающий человек есть несомненная вершина. Эта вершинность задается именно поступком, воспроизводится в нем. И сам поступок возможен именно как действительность человека в качестве вершины (а потому и великого). Чтобы поступить, надо быть этой вершиной. Невозможно, чтобы кто-нибудь был архитектором, не построивши ни одного дома, или кифаристом, не играя на кифаре. И невозможно быть человеком, не совершая поступок, то есть не возведя начало к самому себе: человек в этом перестает принадлежать эмпирическому миру причин и следствий, но отменяет его, замыкая собой цель целей и причину причин (полагая себя абсолютным началом). Но быть вершиной и означает превосходить: возведение начала к самому себе означает превосходство в поступке – именно то превосходство, на которое указывает Аристотель.

Перечисляя смыслы понятия *начала* в «Метафизике», Аристотель указывает «то, по чьему решению движается движущееся и изменяется изменяющееся» (Met. 1013a 5–10)¹¹ и приводит в пример власть правителей, царей и тиранов, а также искусство руководить. И в «Никомаховой этике», говоря о возведении начала поступка к себе, он приводит пример с царем, извещающим народ о выборе (EN 1113a 5). По-видимому, именно это значение начала является доминирующим в этике. (Именно так понимают его и Хайдеггер¹², и Ханна Арендт¹³.) Действительно, возвести начало поступка к самому себе (наилучшей, господствующей части души) – значит задать его как такое действие, решение¹⁴ о котором полностью во власти поступающего (субъекта), и последний в поступке бытийствует в качестве решающего (как, например, он и мыслит и является мыслящим, он поступает и является поступающим). Именно так поступок является действительностью добродетельного человека.

Начало как решимость, власть, решение вытесняет значение начала как причины, подавляет его: само полагание себя началом есть обрывание причинно-следственной цепи: самодостаточность поступка, нахождение цели и ее достижения в нем самом – все это взламывает причинно-следственный ход жизни. Возведение начала поступка к поступающему совершенно не есть превращение некоторого следствия (обусловленного) в причину (в качестве вычлененного звена причинно-следственной цепи эмпирического мира): по-

¹¹ «Метафизика» цитируется по изданию: *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования* / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.; Киев, 2002.

¹² «Можно перевести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно» (Хайдеггер М. О существе и понятии Φύσις. URL: http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc (дата обращения: 08.03.2016).

¹³ Х. Арендт анализирует соотношение двух смыслов понятия «действовать» («поступать»): ἄρχειν – «в конечном итоге повелевать и господствовать» и πράττειν (Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с англ. В.В. Библихина. СПб., 2000. С. 249).

¹⁴ Следует подчеркнуть, что решение есть в данном случае в первую очередь решимость поступить, ворваться собой в бытие и переустроить его поступком.

добное понимание закрывает возможность помыслить моральный поступок и поступающего как самодостаточные. Возведение есть обрыв этой цепи, полагание себя в качестве абсолютного начала, за которым ничего нет. Но эта цепь обрывается и в перспективе следствий: ведь моральный поступок содержит свою цель в себе, а его начало является началом и всех возможных его эмпирических следствий, и в этом смысле поступок охватывает собой и их во всей полноте и немислимой завершенности. Эмпирическое действие никогда не полно и не завершено, продолжаясь и переосмысливаясь в бесконечных следствиях, но поступок изначально полон, завершен и вневременен, его смысл и ценность даны в нем и неизменны в вечности: совершивший зло навечно остается совершившим зло. Отмена причинно-следственной цепи заложена и в понятии начала как принятия на себя вины (то есть ответственности). Начало (в этике) не покидает пространство бытия, «отработав свое», перейдя в иные начала, но есть начало самого бытия (человека в его человеческом качестве), присваивающее себе то, что оно порождает, свое дело в полноте его результатов. Слышимый в языке отрыв поступка от поступающего близок отрыву начала от того, началом чего оно является, превращения начала в причину, которая, породив нечто, исчезает, гаснет в нем. Поступающий же, будучи началом поступка, бытийствует в нем. Именно разведение изначальности и причинности ведет к преодолению разорванности, разделенности добродетельного человека и поступка, к принятию их тождественности.

У Аристотеля есть и второе движение-возведение: он говорит о возведении (*ἀνάγεται*) способности, возможности (*δύναμις*) к деятельности, так как главное заключено в деятельности, действительности (*ἐνέργεια*) (EN 1170a 15). Это высказывание из «Никомаховой этики» можно считать ключевым для понимания содержательного единства аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве: в понятиях *δύναμις* и *ἐνέργεια*, которые и непосредственно присутствуют и в метафизике, и в этическом рассмотрении и, кроме того, обретают своих этических двойников, а именно: понятия *ἔξις* и *πρᾶξις*, устойчивое состояние души и поступок.

Второе движение вверх – от возможности бытия человеком к бытию в поступке. И это есть движение от *ἔξις*, некоторого устойчивого состояния души как возможности к поступку как деятельному бытию человека.

Близость понятий *δύναμις* и *ἔξις* обозначается Аристотелем в «Метафизике». Перечисляя значения понятия *δύναμις*, он в том числе отмечает, что потенция есть «свойство, привычное состояние (*ἔξις*)». В описании *δύναμις* рядом оказываются два смысла: потенция как начало движения, «деятельная потенция» (*ἀρχή*) (Met. V 12 1019a 15), и потенция как устойчивое состояние, «потенция пребывания в неизменности» (*ἔξις*) (Met. V 12 1019a 25). Аристотель указывает на возведение начала к самому человеку и возведение *δύναμις* к *ἐνέργεια*, но и начало и устойчивое состояние (устой) являются формами возможности, потенции, *δύναμις*. Для Аристотеля деятельное бытие, *ἐνέργεια*, есть то, к чему стремится *δύναμις*: ведь живые существа видят не для того, чтобы иметь зрение, но имеют зрение, чтобы видеть. Кроме того, зрение, сама способность существует, актуализируется только в деятельном бытии.

Возведение начала к себе есть в принципе порождение полноты возможности перейти в деятельное бытие (*ἐνέργεια*): эту идею Аристотель высказывает в «Метафизике» – «Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в са-

мом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности...» (Met. 1049a 15). В этическом рассмотрении возможность ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), обозначаемая как $\xi\zeta\iota\varsigma$, именно в силу возведения начала к самому себе, становится таковой – то есть возможностью бытия человеком. И подобно тому, как действительность предшествует и первее возможности и по становлению, и по времени, и по сущности (Met. IX 8 1049b 5–1051a 1), так же и поступок первее $\xi\zeta\iota\varsigma$, о чем Аристотель говорит в «Никомаховой этике», причем этическое понимание в наибольшей степени выражает метафизическую идею о примате действительности¹⁵: «а вот добродетель мы обретаем, прежде что-нибудь осуществив» (EN II 1 1103a 30) – $\xi\zeta\iota\varsigma$ есть порождение поступка, которое существует только в действительности поступка; это и есть бытие добродетельного человека, то есть потенция устойчивого состояния не существует до и вне поступка (наподобие некоторого психологического явления).

Для Аристотеля первичность действительности по отношению и к способности, и к началу слита с ее ценностным превосходством: «действительность и лучше и ценнее, нежели способность к благу» (Met. 1051a 5); превосходство и есть слитость онтологического и этического: именно таково превосходство Величавого в качестве и считающего себя достойнейшим, и являющегося таковым.

При рассуждении о $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ в «Метафизике» Аристотель говорит о двойственной способности (возможности): быть совершающим и совершаемым, активным и пассивным, творящим и творимым, но также указывает на превосходство в возможности, в способности (силе) ($\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\chi\omicron\nu\ \tau\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$), так что превосходящее оказывается движущим, а не движимым – решающим, избирающим началом ($\eta\ \delta\epsilon\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$) (Met. V 11 1018b 25). И в «Никомаховой этике» человек, избирающий бытие, с необходимостью жаждет быть движущим: способность быть человеком, быть самим собой и есть способность быть началом, быть той вершиной, к которой начало возводится, – то есть исключительно способность к активности.

Смысловая близость понятий $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\xi\zeta\iota\varsigma$ подтверждается содержательной близостью парных им понятий: $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$ и $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$.

Понятие $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$ значит деятельность, действительность, действительность в деятельности, действительное, актуальное бытие¹⁶, деятельное бытие. Энергия не есть просто движение – и это для Аристотеля важно: различению движения и деятельного бытия он посвящает специальное рассуждение. Анализируя его, А.Ф. Лосев так задает это понятие: «Если действию свойственна та или иная цель, так что цель имманентна действию и действие становится завершенным в себе и самозамкнутым движением, тогда только и возможно говорить об энергии. Если я не только вижу, но еще и нахожусь в состоянии видения, то это совместное целое есть энергия»¹⁷. То есть речь идет об *имманентности цели и о*

¹⁵ Если в «Никомаховой этике» Аристотель ради акцентирования специфики этического по сравнению с природным замечает, что мы обладаем *по природе* некоторой возможностью (пример со зрением), которую затем осуществляем в действительности (EN II 1 1103 25), то в «Метафизике» последовательно проводит мысль о примате действительности (Met. IX 8).

¹⁶ Так, слово $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$ переведено на русский как «действительное бытие» (Met. 1048a 35), и, пожалуй, это удачный перевод, особенно если дополнить его словом «деятельный».

¹⁷ Лосев А. Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. С. 702.

бытии действующего в действии. Но в этике Аристотель это же содержание вкладывает в понятие поступка: он задает его (πρᾶξις), отличая от творения: первое важнейшее отличие состоит в том, что цель поступка содержится в нем самом, он самодостаточен. И в этом случае, когда целью является сам поступок, она и есть ἐνέργεια, которой противопоставлена внешнеположенная цель-результат, ἔργον: τὰ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐνέργεια, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά (EN I 1 1094a 4–5). Но синонимичность поступка и ἐνέργεια заключается также в том, что в них бытийствует совершающий их: отличие движения от ἐνέργεια (и поступка) заключается в том, что в последней человек *пребывает* действующим, собственно сама цель и заключается в *бытии поступающим*. И в этом смысле деятельностное бытие всегда актуально и завершено: «А увидело и в то же время видит – одно и то же существо, и также – думает и подумало (νοεῖ καὶ νενόηκεν)» (Met. 1048b 30), в отличие от движения (действия), которое незавершено и должно угаснуть в результате. Заключает свое рассуждение Аристотель словами: «Это вот последнее я и называю энергией, а предыдущее – движением» (Met. 1048b 35)¹⁸. Человек действует и действующий – в поступке, он есть тот единственный деятель, кто делает и уже сделал. И Величавый стремится не к движению, не к действию, а к бытию, то есть к поступку, который возможен лишь как превосходство.

В «Никомаховой этике» Аристотель напрямую указывает на тождественность ἐνέργεια и поступка – это и есть деятельное бытие, бытие человеческое. Уже упоминавшееся предпочтение собственного благодеяния, собственного поступка Аристотель объясняет так: бытие есть предмет избрания, а бытию человек причастен в деятельном бытии (ἐνέργεια), то есть «живя и совершая поступки» (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν – EN 1168a 5). **То есть в этическом пространстве деятельное бытие, действительность человека есть поступание, поступок.** Правда, далее мы сталкиваемся с утверждением, на первый взгляд отличающимся от сказанного прежде в «Никомаховой этике» и в «Метафизике», а именно: Аристотель указывает на дело (τὸ ἔργον), творение, результат как на то, в чем раскрывается в действительности, что есть человек в возможности (ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει, τοῦτο ἐνέργεια τὸ ἔργον μὴύει – EN 1168a 5), говорит, что с точки зрения деятельности создатель есть его творение (ἐνέργεια δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς – EN 1168a 5), а потому он и любит его по той же причине, что и свое бытие. На самом деле ход его рассуждения далее так расставляет акценты, что отличие становится кажущимся: творение имеет ценность в качестве бытия творящего именно в силу его «превосходства с точки зрения действия», то есть в силу того, что он *поступает*, а не созидает. Иными словами, уходящие в бесконечность результаты (последствия) поступка перестают быть внешними ему в то мгновение, как действие становится поступком, то есть когда его начало возводится к поступающему, к субъекту. Они перестают быть отчужденными следствиями, но становятся слитными с самим поступком в том смысле, что и их начало возведено к поступающему, и в них он есть деятельное бытие.

Итак, в аристотелевской этике поступок есть деятельное бытие, действительность поступающего: используя выражение из «Метафизики» можно сказать, что я поступаю и нахожусь в состоянии поступания, и это совместное целое и есть поступок как ἐνέργεια.

¹⁸ В другом переводе речь идет о различии движения и осуществления: *Аристотель* Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 242.

Если поступок не имеет цели вне себя, то он, в сущности, не подпадает под понятие целе-рационального действия, понимаемого в цепи причин и следствий, и может быть философски задан через понятия аристотелевской метафизики ἐνέργεια и ἐντελέχεια, выражающие идеи действительности и полноты бытия. Вот что пишет об этом Ханна Арендт: «Что живой поступок и произнесенное слово есть величайшая из вещей, на какие способен человек, находит себе теоретическое выражение в аристотелевском понятии *энергии*, той актуальности, которая присуща всякой деятельности, не имеющей цели (ἀτελής) и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой... исчерпывающей все свое значение в своем собственном исполнении»¹⁹; и «Оба эти понятия, ἐνέργεια и ἐντελέχεια, состоят в теснейшей связи между собой... целиком и полностью актуальное не осуществляет и не производит ничего во вне самого себя, и целиком и полностью действительное есть “самоцель”»²⁰. Аристотель понимает ἐνέργεια-поступок как такую цель, которая есть осуществленность, завершенность самого целеполагания. В этом смысле поступок абсолютен и бесцелен, как и бытие в своей полноте.

В своей ранней работе «Феноменологические интерпретации Аристотеля» Хайдеггер посвящает «Никомаховой этике» отдельную главу, но можно заметить, что вся работа проникнута идеей, уходящей корнями в этику. Хайдеггер присматривается к различию между двумя аристотелевскими формулировками: «одно дело – движется, другое – уже совершил движение» и «мыслит и уже помыслил», то есть к различию движения и деятельного бытия (поступка), и завершает главу следующим выводом: «Бытийный характер ἔξις и вместе с тем <бытийный характер> ἀρετή, т. е. онтологическая структура человеческого бытия, становится понятной исходя из онтологии сущего в <модусе> как определенной подвижности и исходя также из онтологической радикализации идеи *этой* подвижности»²¹. Этим *как* определенной подвижности и является поступок, в котором задается онтология человеческого бытия, и ἔξις возводится до ἀρετή, т. е. до действительности поступка. Сам ἔξις, которое Хайдеггер называет «временящим сохранением», образован слиянием «поступает» и «уже поступил»²² и есть, в первую очередь, способность поступать, то есть быть началом поступка, потенция быть собой через субъектность. Чуть далее Хайдеггер, обратившись к категориям δύναμις – ἐνέργεια, заключает: «Так, “Этика” в качестве экспликации сущего как человеческого бытия (Menschsein), человеческой жизни, подвижности жизни, определяется в этом онтологическом горизонте»²³. Сама этика оказывается «онтологической радикализацией» идеи поступка: она становится «первой философией», как и определяет философию поступка М.М. Бахтин.

¹⁹ Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 273.

²⁰ Там же. С. 274, сноска 37.

²¹ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб., 2012. С. 139.

²² Именно это в первую очередь увидел Хайдеггер в «Никомаховой этике»: «и, νοεῖ καὶ νενόηκεν (думает и уже подумал. – О.З.) он увидел – в обзоре, – лишь поскольку он смотрит, он уже внял как раз в самом внятии, νοεῖ καὶ νενόηκεν. Такая подвижность есть бытие в сохраняющем временении как времяящее сохранение» (там же).

²³ Там же. С. 165.

Два возведения – начала и ἔξις – ведут к величию превосходства, к единой вершине тождества решающегося на бытие в поступке *самого себя* человека и действительности поступка.

Он есть презирающий

Презирающий – иное слово для самодостаточного и превосходящего, и именно в силу этого оно занимает особое место в аристотелевской этике (что, конечно, стало камнем преткновения для христианских интерпретаторов и что до сих пор смущает читателя). В небольшом фрагменте о Величавом Аристотель говорит о презрении по крайней мере пять раз. Сначала он употребляет слово ὀλιγοψύχῃ – Величавый «будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]» (EN 1124a 10): пренебрегать здесь значит мало обращать внимания, исключать из сферы значимого. Далее о презрительности идет речь при описании того, как видится Величавый в мнении: διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι (EN 1124a 20) – его считают исполненным презрения и гордецом. Следующее обращение к презрению – когда речь идет не о Величавом, а о тех, кто не может достойно отнестись к удаче (обретению благ) и думает, что превосходит других. Такие лишь подражают Величавому, но не совершают добродетельных поступков. В таком критическом контексте появляется слово καταφρονοῦσιν (EN 1124b 1) – презирают. И сразу же это же слово описывает уже самого Величавого, который презирает по праву (δικαίως καταφρονεῖ), а большинство случайным образом (EN 1124b 5): право же определено тем, что он «составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад». Истинность в данном случае – не гносеологическое, а этическое понятие: ведь Аристотель говорит «ничто, вероятно, так не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (tales) так, будто он для них правило и мерка (kanon kai metron)» (EN 1113a 30). Презрительность имеет основание в том, что Величавый составляет мнение истинно, но и сама истинность, так же как и парресийность, возможны благодаря презрительности: Аристотель указывает на самую суть презрения Величавого: «παρρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι» (EN 1124b 25). Здесь мы сталкиваемся со странностями перевода: в оригинале буквально – «он парресийен (правдив и свободен в речи) благодаря (из-за) тому, что *презирающий есть*» (перевод и курсив мой. – О.З.). Переводчики – в зависимости от степени желания морально улучшить героя – указывают на тот или иной объект презрения. У Н.В. Брагинской – «он свободен в речах, потому что презирает трусов». У М. Оствальда – «смотрит сверху вниз на других»²⁴. И у Рэхэма – «так как он презирает других людей – то он искренен (прям) и откровенен (открыт)»²⁵. У Ф. Дирльмайера – «так как может себе позволить смотреть на других с презрением (сверху вниз, с надменностью)»²⁶. Наиболее точным представляется перевод Росса – «он свободен в речи, потому что презрителен»²⁷.

²⁴ «since he looks down upon others his speech is free and truthful...» (Trans. M. Ostwald).

²⁵ «... since he despises other men he is outspoken and frank» (Trans. by H. Rackham).

²⁶ «...auf die anderen mit Herablassung zu blacken» (Übersetzt von Fr. Dirlmeier).

²⁷ «...he is free of speech because he is contemptuous and he is given to telling the truth...» (trans. by D. Ross).

Аристотель говорит не о презрении к трусам или вообще людям, но о презрении ко всему, что препятствует правдивости, бытию самим собой, собственной изначальности.

Собственно, презрительность в этом смысле содержится в самой добродетельности: мужественный «презирает опасность» (ЕН 1104b). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о Величавом как презирающем в этом смысле: «...каждая добродетель заставляет человека пренебрегать даже великими вещами, если они не сообразны рассудку...» (ЕЕ III 1232b 1): мужественный презирает опасность, целомудренный – великие удовольствия, щедрый – деньги. Здесь же предлагается и некоторое объяснение «кажущейся» презрительности Величавого: «Великодушный же человек кажется пренебрежительным потому, что его старания – о малом, которое на самом деле есть великое, хотя и не представляется таковым кому-нибудь другому» (ЕЕ 1232b 5). В таком переводе акцент делается на то, что Величавый сам задает смысл великого. В переводе, например, Рэкхэма речь идет не о малом, а о немногом²⁸, но великом. В любом случае Величавый в отношении остального – презирающий. То есть добродетель включает в себя презрение-исключение того, что мешает быть добродетельным, более того – она может пониматься как устранение того мира или того в мире, что препятствует полаганию себя началом (что угадывается и в интерпретации Фомы Аквинского: «он не настолько высокого мнения о других, чтобы ради них попираť праведность»²⁹). Такое устранение другого, без которого невозможно избрание жизни самого себя, и есть презрительность Величавого. Он презрителен по праву, ибо действительно превосходит все и всех, превосходит именно в качестве начала поступка. Но и превосходит он в силу того, что презирающий: ведь через презрительность он исключает препятствующее быть началом.

В «Эвдемовой этике» презрение (*ὀλιγοφρον* – малозаботящийся, презирающий) – особая черта Величавого, так как из всего того, что ценят люди – честь, жизнь и богатство, – он ничто не ценит, кроме чести (ЕЕ III 1232b), но в «Никомаховой этике» и честь – ничто. В сущности, Величавый презирает не просто отдельные ценности – он презирает саму возможность зависимости от ценимого. Ценность чести, жизни и богатства могут склонять его ко лжи, к избранию не себя в поступке – а потому он отвергает, презирает их. Как замечает Л. Шмидт – это «чуждое для нас презрение к людям Величавый разделяет с киником и последовательным стоиком... Все требования основываются на личном достоинстве индивида, и это тем более выпукло видно, чем больше он презирает ценности других»³⁰. Но презрение Величавого распространяется не только на мнения и ценности других людей – презрительность есть общая основа его отношения с миром, в котором существует слишком много причин не быть открытым и правдивым, то есть того, что противоречит избранию самого себя. На это Аристотель указывает и в «Риторике»: мы дружим с людьми, перед которыми не краснеем (стыдимся) за вещи, которые порицаются общественным мнением, если только это не обусловлено презрением (не как пре-

²⁸ Вот это место у Аристотеля: «μεγαλοψυχου δὲ δοκεῖ τοῦτο διὰ τὸ περὶ ὀλίγα σπουδάζειν, καὶ ταῦτα μεγάλα...». У Рэкхэма: «...his caring about few things and those great ones...».

²⁹ *Фома Аквинский*. Сумма Теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189 [Вопрос 129] / Пер., ред., примеч. С.И. Еремеева. Киев, 2014. С. 63.

³⁰ *Schmidt L.* Die Ethik der Alten Griechen. 2. Bd. В., 1882. S. 453.

зирающие), но кого стыдимся за действительно постыдное (Rhet. 2.4.23). То есть презрительность может относиться и к мнению, и к человеку как к тому, кого принимают в расчет при решении о поступке. В своем предельном выражении она относится к любой необходимости, и намек на это можно заметить в «Риторике» – там величавые юноши и старики противопоставлены как великодушные и малодушные через отношение с необходимостью: первые еще не испытали ее «нудительной» силы (Rhet. II 12 11), а вторые подчинены ей³¹ (Rhet. II 13 5). Величавый «Никомаховой этики» отличается в этом и от тех, и от других: для него изначально, а не в силу жизненной биографии исключена важность дел, диктуемых необходимостью, в частности – выгодой и пользой.

Величавый «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку» (EN 1125a 1), и презрительность есть выражение именно этого устранения другого: и не только человека, но и всего эмпирического мира, требующего приспособления (за исключением друга, потому что он не есть другое).

Презрительность Величавого есть не унижение окружающего, а средство устранения его как детерминирующего: она нацелена не на возвышение человека среди других, а на устранение видения себя посредством других: она делает взгляд и слово истинными, ибо основой (канон, законом и мерил) их является сам Величавый. Его презрение есть не оценка, а своего рода *отстраняющий жест*.

Целый ряд ценностных понятий отличается своего рода смысловой раздвоенностью. Например, гордость есть, с одной стороны, гордость чем-то: владением, талантом, творением; а с другой – гордость как нечто предваряющее, как задание себя в качестве вершины, начала, доверие к собственному превосходству: именно так ее понимают И. Кант и Х. Арендт³². И Величавый заслуживает наименования *pride man* (а это один из вариантов перевода *μεγαλόψυχος*) именно в этом втором смысле: он горд, хотя ничем не гордится, он не превосходит в чем-то или кого-то, но, будучи началом поступка, охватывающего собой весь мир, сотворенный им, превосходит всё: его взгляд есть взгляд стоящего на вершине, то есть всегда вниз.

Презрение раздвоено и в отношении к ценности презираемого: оно может заключаться в снижении ценности чего-либо, включение через это последнего в пространство значимого, и оно может исключать его из сферы значимого, детерминирующего, вознося себя на высоту моральной субъектности. Презрение задает ценностное существование и наоборот – лишает его. Но Величавый – не оценивает других, и ему не нужна оценка себя другими, то есть его презрение не оценочного толка, а бытийственное. Взгляд презирающего есть не унижающий и не принижающий, не оценивающий в силу того, что он есть взгляд изначально превосходящего: он, лишая эмпирический мир значимости, исключая его, опирается на то, как «превосходящий в поступке» возвращает бытие миру уже в качестве собственного творения. И Аристотель обозначает направление

³¹ Фома Аквинский натужно оправдывает величавость как презрение других, поскольку они отступают от дарованного богом, и как презрение чести, ибо она – ничто по сравнению с божеским воздаянием, но он восполняет величавость смирением – его герой невысоко ставит и себя, и в этом он есть полная противоположность аристотелевскому идеалу.

³² «Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величии и значимости все, что личность способна обеспечить и осуществить» (Арендт Х. Указ. соч. С. 41).

этого взгляда, когда говорит, что творец более ценит-любит свое творение, чем творение – творца, и что бытие друга для него есть и его собственное бытие, так как он является и его началом.

Аристотель тщательно описывает не только ценностную, но и *онтологическую* асимметрию активного и пассивного, по крайней мере, в двух сюжетах: совершающий благодеяние любит облагодетельствованного как форму своего бытия, а «претерпевший» благодеяние, наоборот, не хочет бытия облагодетельствовавшего и сделавшего его должником; и отец более любит сына как свое творение, чем сотворенный им любит его. Через поступок, в поступке человек бытийствует, становится действительностью и более того – придает действительность другим людям, всему миру: он устанавливает свое бытие как основу. Аристотель указывает на принципиальную асимметрию, не-взаимность, лежащую в основе морали; в утверждении ценностного различия между совершающим благодеяние (ποιήσωσιν εὔ) и претерпевающим его (πάθωσιν), превосходящим (τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος) и превосходимым (τὸ δ' ὑπερεχομένου), между дружащим (ἢ μὲν φίλησις ποιήσει εὖοικεν) и дружимым (τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν), активным и пассивным. Но эта асимметрия не есть исключение пассивного, порожденного, страдательного из этического рассмотрения и сферы морали, но, наоборот, включение другого и мира в бытие в качестве «моих». Они в качестве *моих* творений освобождаются от вещной отчужденной кажимости и оборачиваются формой подлинного бытия *самого себя* как абсолютно начала, осуществляемого в поступке.

Наивысшее, к которому восходит, возводится начало поступка, есть наивысшее не только по отношению к миру (исключаемому презрением), но это есть наивысшее и в самом себе, то, что «по силе и ценности... все далеко превосходит» (πολλὸ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει – EN 1178a 1). Именно это, все превосходящее в самом себе, оказывается подлинно самое собой и при этом – не человеческим, но божественным. Н.В. Брагинская дает и второй вариант перевода: «...главная и лучшая его часть и есть сам человек»³³. Иными словами, человек как незавершенность (подвижность) превосходит сам себя и в этом является самим собой.

Почему Аристотель говорит о презрительности и превосходстве именно Величавого, именно во фрагменте, в котором он дает его живописный портрет? Это является не только понятным, но и существенным, так как философски очерченный образ Величавого можно признать первым цельным теоретическим воплощением идеи морального субъекта. Аристотелевская мысль ведет к пониманию поступка как актуальности *моего* бытия, как ответа на вопрос о бытии *самим собой*, с которого начинается философская этика и к которому она возвращается в XX в. И в этом этика изначально оказывается первой философией.

Список литературы

Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 54–293.

³³ Аристотель. Никомахова этика. Сноска 51 к Кн. 10. С. 750.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
Аристотель. Метафизика: Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. 832 с.

Аристотель. Эвдемова этика / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой / Изд. подгот. М.А. Солопова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. 408 с.

Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2: 1816–1826. СПб.: Наука, 1994. 423 с.

Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича, В. Жуковского. М.: Эксмо, 2004. 894 с.

Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. С. 699–718.

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189 / Пер., ред., примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2014. 736 с.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ Гуманитар. Акад., 2012. 224 с.

Хайдеггер М. О существе и понятии Φύσις. URL: http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc (дата обращения: 08.03.2016).

Aristotle. Eudemian Ethics / Trans. by H. Rackham // Aristotle in 23 Vol. Vol. 20. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1981. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050> (дата обращения: 08.03.2016).

Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by W.D. Ross. L.: Oxford University Press, 1925. 277 p.

Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by M. Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962. 302 p.

Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by H. Rackham // Aristotle in 23 Vol. Vol. 19. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054> (дата обращения: 08.03.2016).

Aristotle. Nikomachische Ethic / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. B.: Akademie Verlag, 1969. 606 S.

Crisp R. Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics / Ed. by R. Kraut. N. Y.: John Wiley & Sons, 2008. P. 158–178.

Hardie W.F.R. «Magnanimity» in Aristotle's Ethics // Phronesis. 1978. Vol. 23. No. 1. P. 63–79.

Hoffmann T. Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Ethics (1200–1500) / Ed. by I. Bejczy. Leiden: Brill, 2008. P. 101–129.

Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 1. P. 27–56.

Schmidt L. Die Ethik der Alten Griechen. Bd. 2. B.: Verlag von Wilhelm Hertz, 1882. 453 S.

What the Virtuous Person Despises and Is Superior to

Olga Zubets

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The article is devoted to the Aristotle's description of the virtuous person (Great-minded) longing to superiority and despising. The issue is about the superiority in the act (action) which is expressed in leading of the origin of the act up to yourself, to the ruling part of the soul that is about the superiority of being a moral subject. The main Aristotle's task is to find out how to confer benefits, and not to receive them, that is how to act by oneself which is the question of being oneself. The unity of Aristotle's ethics and metaphysics is seen in the conceptual unity of δύναμις and ἐνέργεια, present both in metaphysics and ethics, with ἕξις and πρᾶξις, the disposition and the act. In metaphysics ἐνέργεια (the actual being) is described as the immanence of the aim and the being of the acting one in the act, but the act is described in ethics in the same way. Two leadings up (ἀνάγω): of the origin (ἀρχή) to yourself and of the potency to actuality show an absolute superiority of a person as a moral subject. Leading of ἀρχή (as a sovereignty, not as a cause) up to yourself (aligned with the "cognize yourself") explodes and denies the cause-and-effect relations of the empirical world and creates the possibility of a self-sufficient act as the being of a virtuous person. He is a despising one on his own right based on his genuine superiority: his contempt is not an estimation but something like a gesture removing any obstacle to being oneself that is an absolute origin of an act, excluding any causation besides oneself (because of which Great-minded's speech is free). Aristotle creates an entire image personalizing the idea of moral subject and answering the question of being humane.

Keywords: Aristotle, ethics, Great-minded, superiority in the act, leading (anago) of the origin up to yourself, energeia, dunamis, hexis, despising, being

References

- Arendt, H. *Vita Activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita Activa Oder vom Tatigen Leben], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Aristotle, "Eudemian Ethics", in: *Aristotle in 23 Vol.*, Vol. 20, trans. by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1981. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050>, accessed on 08.03.2016]
- Aristotle, *Jevdemova jetika* [Eudemian Ethics], trans. by T.V. Vasil'eva, T.A. Miller, M.A. Solopova, ed. by M.A. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI Rehabilitation Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
- Aristotle, "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. I. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Aristotle, *Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya* [Metaphysics. Translations. Comments. Interpretations.], ed. by S. Eremeev. St. Petersburg: Aleteija Publ.; Kiev: El'ga Publ., 2002. 832 pp. (In Russian)
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by W.D. Ross. London: Oxford University Press, 1925. 277 pp.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by M. Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962. 302 pp.

Aristotle, “*Nicomachean Ethics*”, trans. by H. Rackham, in: *Aristotle in 23 Vol.* Vol. 19. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934 [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054>, accessed on 08.03.2016].

Aristotle, *Nikomachische Ethic*, Üb. und komm von Fr. Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1969. 606 S.

Aristotle, “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Aristotle, “Ritorika” [Rhetorics], trans. by N. Platonova, in: *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics], ed. by A. Taho-Godi. Moscow: Moscow University Publ. House, 1978, pp. 15–164. (In Russian)

Crisp, R. “Aristotle on Greatness of Soul”, in: *The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean ethics*, ed. by R. Kraut. New York: John Wiley & Sons, 2008, pp. 158–178.

Hardie, W.F.R. “Magnanimity in Aristotle’s Ethics”, *Phronesis*, 1978, vol. 23, no 1, pp. 63–79.

Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii. Kn.2. 1816–1826* [Lectures on the History of Philosophy. Book 2. 1816–1826]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1994. 423 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicija ger-menevicheskoj situacii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research], ed. and trans. by N. Artemenko. St. Petersburg: IC Gumanitarnaja Akademija Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *O sushhestve i ponjatii Φύσις* [On the being and conception of φύσις in Aristotle’s physics B, 1] [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_sushestve_poniatia.doc, accessed on 08.03.2016]. (In Russian)

Hoffmann, T. “Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity”, in: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle’s Ethics (1200–1500)*, ed. by István Bejczy. Leiden: Brill, 2008, pp. 101–129.

Homer, “Iliada” [Iliad], in: *Iliada. Odisseja* [Iliad. Odyssey], trans. by N. Gnedich, V. Zhukovsky. Moscow: Jeksmo Publ., 2004. 894 pp. (In Russian)

Howland, J. “Aristotle’s Great-Souled Man”, *The Review of Politics*, 2002, vol. 64, no 1, pp. 27–56.

Losev, A. “Uchenie Aristotelja o potencii i jenergii (tolkovanie IX-oj knigi ‘Metafiziki’)” [The Aristotle’s Teaching on Potency and Energy (Comments on the IX Book of “Metaphysics”)], in: *Aristotel’: Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovanija* [Aristotle: Metaphysics. Translations. Comments. Explications], ed. by S. Eremeev. St. Petersburg: Aletejja Publ.; Kiev: Jel’ga Publ., 2002, pp. 699–718. (In Russian)

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae. II* [Summa Theologica II], trans. by S. Eremeev. Kiev: Nika_Centr Publ, 2014. 736 pp. (In Russian)

Schmidt, L. *Die Ethik der Alten Griechen*, Bd. 2. Berlin, 1882. 453 S.

Р.С. Платонов

Проблема императивности в этике Аристотеля*

Платонов Роман Сергеевич – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

Цель статьи показать, что моральная императивность является значимым элементом этики Аристотеля, а также проверить выводы Н. Уайта о ее роли в развитии добродетелей.

В первой части статьи проводится анализ употребления Аристотелем слова *deon* (должное). Делается вывод, что императивная модальность не просто присутствует в текстах его *Этик* на лексическом уровне как проявление обыденного словоупотребления, не несущего какого-либо этического смысла, и что она также не сводима к выражению стандарта принятого в полисе поведения, а представляет собой часть описания процесса развития добродетелей. Она лишена конкретного содержания, не служит для формулирования норм, но раскрывает моральную императивность функционально, т. е. как соответствие человека своей природе.

Во второй части статьи такая функциональная роль императивности в философии Аристотеля конкретизируется как на уровне возможного знания о моральном аспекте бытия человека (этики), так и на уровне самого бытия человека. Делается вывод: 1) на уровне знания императивность представляет собой функциональную связь эпистемы (науки) и практики посредством принципа «человек – это хороший человек»; 2) на уровне бытия она есть: а) принуждающее воздействие рассудительности на этические добродетели и наоборот (что можно трактовать как эффект формирования добродетельного склада души, т. е. воздействия формальной причины), б) проявление экзистенциального приоритета добродетели над пороком в воздействии на поступки человека (что обеспечивает устойчивость правильного развития и, соответственно, может трактоваться как воздействие целевой причины).

Ключевые слова: моральная императивность, этика, добродетель, должное, рассудительность, *deon*, *sophrosyne*, Аристотель, Макинтайр, Уайт

Для определения специфики моральной философии Аристотеля стало общим местом выделять тему добродетелей, в связи с чем ее также стали определять как этику добродетелей. Основную идею, задающую все проблемное поле этических исследований Стагирита, очень удачно и кратко сформулировал А.А. Гу-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

сейнов: «Для Аристотеля мораль – это прежде всего моральная личность». Это выражается в том, что в его этике «какого-то общезначимого, вне- и надиндивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует»¹. Такое положение дел особым образом ставит задачу определения правильности морального поступка: невозможным становится формулирование нравственных норм, т. к. каждая моральная личность существует в рамках своего частного опыта и действует в своей частной ситуации. Однако Аристотель, описывая поведение такой личности, не только не исключает, но довольно часто использует формулировки как следует, когда следует и т. д. для указания стандартов в реализации добродетелей. Хотя эти указания так и не переходят у Аристотеля в формулирование норм, само их наличие говорит об обязательности действия определенного качества, тем самым от человека требуется соответствие. Другими словами, если конкретное содержание требования скрывается в опыте моральной личности, то сама императивная модальность проявляется независимо от этого опыта и не содержательно, но функционально раскрывает его. Тогда возникает вопрос – каков источник этой императивности?

Например, в описании структуры моральной императивности Р.Г. Апресян дает следующую модель: 1) действия, направленные на благо другого, «обладают позитивной ценностью <...> т. е. желательны, полезны, значимы»; 2) переживание и осознание такой ценности оформляется в «ценностях как идеях», «эти ценности инструментальны», т. к. ориентируют действия на благо; 3) инструментальный характер этих ценностей позволяет закрепить их в «императивной модальности», т. е. «они даны как требования»; 4) восприятие человеком таких ценностей-требований обусловлено наличием у него «духовных коммуникативных и поведенческих способностей». Добродетели здесь представляют собой такое развитие указанных способностей, которое позволяет воспринимать ценности-требования – «быть вменяемым для ценностей, чувствительным к их повелительной силе»². В целом эта модель полностью соответствует этике Аристотеля, что оправдывает ее применение в качестве отправной точки исследования. В данной модели «инструментальный характер» ценностей, задающий императивность, порождается всем предыдущим коммуникативным опытом социума. У Аристотеля цели (ценности как идеи) усматриваются разумом и избираются нравом и не зависят от опыта социума, должны быть непосредственно восприняты индивидом. В таком случае, хотя они и направляют действие, их закрепление в императивной форме либо невозможно, либо крайне проблематично, т. к. становится не ясна ее роль. Соответственно, наложение данной модели на этику Аристотеля требует сначала проанализировать употребление императивной модальности Стагиритом в его этических текстах и определить, имеет ли она собственно этическое значение или сводится к особенностям грамматической структуры языка. Другими словами, за императивной модальностью необходимо обнаружить моральную императивность, только потом конкретизировать ее статус. Эта же модель, задавая двойное существование ценностей (как благо действия и как идеи), что сопоставимо с благом и целью у Аристотеля, позволяет уточнить довольно

¹ Гусейнов А.А. История этических учений. М., 2003. С. 399.

² Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 42.

общий вопрос об источнике: если моральная императивность – это значимый элемент этики Аристотеля, то что она конкретно собой представляет в морали (т. е. на уровне бытия человека) и в этике как науке о морали?

I

Начать поиски ответа будет логично, проанализировав то понятие, которое ближе всего у Аристотеля к выражению императивности – $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ³. Оно появляется практически в первых же строках «Никомаховой этики», когда Стагирит говорит о благе. «Разве познание ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) его (блага. – Р.П.) не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собой, разве не вернее достигнем мы должного⁴ ($\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$)?» (EN 1094a 20–25)⁵. Сразу же необходимо указать известное различие понятий “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” и «долг». Последнее сегодня связывается в первую очередь с этикой Канта, поэтому еще Ф. Дирльмайер замечает, что со словом долг (Pflicht) в перевод закралось бы фальшивое звучание. Хотя при этом он указывает на дискуссионность жесткого различения понятий “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” и “Pflicht”, однако общим смыслом “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” все же признаются преобладающие стандарты принятого в полисе поведения⁶. Н.В. Брагинская повторяет примечание Дирльмайера и также отмечает, что «to **deon** – общинная норма: “что следует делать”»⁷, однако при этом использует уже принятое для перевода “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” на русский язык⁸ слово, сохраняющее связь с понятием «долг», – должное. Таким образом, в отличие от английского и немецкого, в русском переводе «Никомаховой этики» (пусть и неосознанно, т. к. сделано ударение на что) сохраняется аспект не только правильности (что) действия, т. е. содержания, но и его обязательности (следует), т. е. функциональности, специфики процесса реализации⁹. Пока мы исходим из наших представлений о жизненном укладе греческих полисов V в. до н. э., эта обязательность прочитывается нами как чисто внешнее требование/стандарт, соответствие которому определяло причастность гражданина к конкретному полису. Однако если обратиться собственно к текстам Аристотеля, то можно увидеть, что «должное», как оно им описывается, выражает нечто большее, чем внешние и локальные стандарты. Сама правильность должного, а также его обязательность получа-

³ Все термины и цитирование на древнегреческом приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Aristotelis. EthicaNicomachea / Ed. I. Bywater.Oxford, 1962* (далее при ссылках: EN, с указанием пагинации); *Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011* (далее при ссылках: ЕЕ, с указанием пагинации); *Aristotle. De Anima / With tr. and notes by R.D. Hicks. Cambridge, 1907* (далее при ссылках: DA, с указанием пагинации).

⁴ В переводах Д. Росса и Р. Криспа “right”, в переводе Ф. Дирльмайера “das Richtige”.

⁵ Все термины и цитирование на русском языке «Никомаховой этики», «Евдемовой этики» и «О душе» приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984*; *Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011*; *Аристотель. О душе / Пер. А.В. Кубицкого, под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976*.

⁶ *Dirlmeier F. Anmerkungen // Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. B., 1999. S. 268–269*.

⁷ *Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 693*.

⁸ Например, при переводах диалогов Платона А.Н. Егуновым, С.П. Маркишем и пр.

⁹ Первое значение глагола $\delta\acute{\epsilon}\omicron$ – связывать, заковывать, а также – нуждаться (См. о « $\delta\acute{\epsilon}\omicron$ »: *Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 1. Heidelberg, 1960. S. 374–376*).

ют иной источник. Обычно за этот источник принимается моральная личность (это еще одно общее место в понимании этики Аристотеля). Например, С. Энгстром и Дж. Уайтинг во введении к сборнику, у которого даже в названии указано «переосмысление счастья и долга», указывают как факт, что Аристотель «видит правильное действие как определенное пониманием добродетельного агента того, что необходимо в конкретных обстоятельствах»¹⁰. Но такой ответ только порождает вопрос о возможности этики как науки практической, т. е. как того, что выходит за рамки действия отдельного человека.

Описанное выше отношение к «императивным формулировкам» в текстах Аристотеля уже критиковалось Н. Уайтом. По его мнению, мысль Аристотеля искажается современными интерпретаторами, которые, начиная с Нового времени, видели в его учении «гармонию мотивов»¹¹, которая не предполагает внутреннего конфликта, соответственно, не требует и понуждения. В нем также видят «альтернативу современному повышенному вниманию к императивности»; закрепляется мнение, что «Аристотель должен, по меньшей мере, верить в жесткое различие между двумя видами понятий, императивными и аттрактивными»¹². Все это отражается и на переводах: в частности, Уайт упрекает Росса за слово *right*, которое, по его мнению, слабо выражает долженствование и создает отвлекающие коннотации с правом, и сам использует *ought* как эквивалент *δεῖ*¹³ для выражения именно морально должного.

Уайт проводит свой анализ употребления слова *δεῖ*, подчеркивая его оправданность двумя положениями, на которые и мы можем сослаться: 1) в слабом или сильном варианте, но Аристотель использует понятие «должное», 2) он нигде не делает попыток устранить императивы. Первое дает нам конкретный материал, с которым мы можем работать. Второе говорит о том, что мы не входим в принципиальное противоречие с исследованиями Аристотеля, если пытаемся акцентировать внимание на императивности.

Максимальная цель анализа, поставленная Уайтом, – выявление особого статуса императивных понятий – им не достигается, что он сам и признает. Однако ему удается найти интересный ход, проследив текстуальную связь понятия “*δέον*” с понятием «середины» (*μεσότης*):

Счастье определяется как деятельность в соответствии с добродетелью, т. е. с деятельностью, которая направлена на середину, т. е. с деятельностью, которая состоит в выполнении того, “что должно, когда должно...” <...> Понятие “должного” таким образом является важным компонентом определения добродетели¹⁴.

Это позволяет ему сделать вывод, что «Аристотель не видел никакого особого антагонизма между двумя видами формулировок: императивной и аттрактивной»¹⁵, что «добродетельный человек рассматривает свои действия как действия, которые он “должен” делать, и в то же время как действия, которые доставляют ему удовольствия»¹⁶. Таким образом, Уайт успешно про-

¹⁰ Engstrom S., Whiting J. Introduction // Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. N. Y., 1996. P. 2.

¹¹ White N. Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford, 2002. P. 109.

¹² Ibid. P. 118.

¹³ Ibid. P. 110.

¹⁴ Ibid. P. 114.

¹⁵ Ibid. P. 119.

¹⁶ Ibid. P. 120.

демонстрировал, что императивная модальность не является у Аристотеля лишь грамматической модальностью, проявлением обыденного словоупотребления, без какого-либо этического смысла. Наоборот, она тесно связана с описанием добродетели.

Заданный нами в самом начале вопрос теперь можно уточнить: должное и добродетельное оказываются сопряжены друг с другом в правильном поступке, но что это значит? Это два разных способа говорить об одном и том же, т. е. за ними скрывается одно явление, но по-разному концептуализируемое? Это два разных аспекта человеческой природы? Каков источник долженствования/императивности и как он связан с добродетелью? Уайт не задает этих вопросов, его внимание останавливается на уровне формулировок и высказываний, но его работа – отличный прецедент в установлении связи «должного» и добродетели в этике Аристотеля.

В определенном смысле наше исследование является продолжением работы Уайта. Но все-таки анализ употребления Аристотелем слов *δέον* и *δέω* нужно провести заново. В текстах его Этик можно выделить три типа их употребления.

Первый – обыденное употребление (оно касается в первую очередь глагола *δέω*); в нем не акцентируется какая-то особая правильность действия или его обязательность. Отличие такого употребления сродни отличию «есть» как связки от утверждения существования. Например, говорится: «Спорным является вопрос, что следует (*δεῖ*) считать мерой» (EN 1163a 10). В обыденном употреблении и *δέω*, и *δέον* могут встречаться также в рамках одной фразы: «нужно (*δεῖ*) не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным случаем <...> поступки – это всё частные случаи и [определения] должны (*δέον*) согласовываться с ними» (EN 1107a 25–30).

К обыденному употреблению можно отнести и выражение нехватки чего-либо, потребности, т. к. в этом случае синонимом слову *δέον* оказывается *ἀνάγκη* (нужда) и отсутствует значение правильности: «даже блаженные (*μακάριοι*), не нуждаясь (*δέονται*) ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща» (EN 1158a 20–25)¹⁷. Это подтверждается равнозначной заменой слов при одинаковых описаниях: «самодостаточность (*αὐτάρκεια*) прежде всего связана с созерцательной деятельностью, ибо в вещах, необходимых для существования, нуждается (*ἀναγκαῖον*) и мудрый, и правосудный, и остальные» (EN 1177a 25–30).

Второй – речь идет также о природных потребностях, но выделяется аспект правильности их удовлетворения, а не сам факт их наличия. Правильность при этом задается природой/телом, именно тело определяет содержание «должного», и относительно самого этого факта человек не может принимать решение. Он может лишь исполнить или не исполнить, т. е., учитывая структуру души, по Аристотелю, можно сказать, что «должное» в этом случае задается растительной частью души – тем, что не контролируется разумом. Оно представляет собой «естественную меру по количеству» (*τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλεθει*)¹⁸ – правильное (адекватное природе) удовлетворение «естественного влечения» (*φυσικῆ ἐπιθυμίας*), целью которого является «восполнение недостающего» (EN 1118b 15–20).

¹⁷ Здесь «полезное» как материальное, вещественное противопоставляется общению, но и то, и то выражает именно нужду.

¹⁸ Более точен перевод этой фразы у Д. Росса – “natural amount”.

Третий (относящийся именно к этической проблематике) – взаимоотношения людей и отношение человека к самому себе как существу, способному к сознательному выбору. Здесь содержание «должного» задается двояко, обществом и самим моральным субъектом, «должное» предполагает воздаяние, справедливость и меру. Таков долг перед родителями, перед друзьями (в том числе и перед друзьями «ради пользы» или согражданами) и даже перед самим собой¹⁹. Но практически везде это «должное» описывается только функционально, т. е. со стороны цели и структуры процесса развития человека, соответственно, в первую очередь выражается в коммуникативных связях посредством учета того, кто кому (характеристики субъектов), когда, что и как должен. «Щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно (ὀρθῶς): кому следует (δεῖ)²⁰, сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием, а кроме того, это доставляет ему удовольствие» (EN 1120a 25). **Осуществляясь в такой структуре, субъекту, чтобы совершить добродетельное действие, иногда нужно изменить свой статус.** Например, бедняк не может реализовать добродетель щедрости, «у него ведь нет средств, чтобы потратить подобающе (πρεπόντως) много». Здесь не работает логика лепты вдовы, когда качество действия определяется исходя из состояния субъекта²¹, т. к. в центре внимания соответствие природе (предельно возможной цели, совершенству): субъекту необходимо активно менять себя во всех аспектах своего существования, чтобы стать полноценно добродетельным. Чрезмерные траты бедняка будут «вопреки и достоинству (ἀξίαν), и должному (δέον)» (EN 1122b 25–30), что не будет правильным (ὀρθῶς), т. е. не будет соответствовать самой функции добродетели. Ведь «кто преступает меру (ὑπερβάλλον) <...> преступает ее <...> издерживаясь против должного (δέον)» (EN 1123a 20).

Таким образом, функциональное описание «должного» оказывается частью функционального описания добродетели, и в этом описании оно становится тождественно мере, середине, правильному движению к правильной цели: «как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное (δέοντος) либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» (EN 1107a 5). Это тесно связывает «должное» и с понятием «цель», т. е. того, «ради чего (τὸοὔνεκα) совершается поступок. Цель, наряду с серединой и мерой, также относится к функциональному описанию добродетели: «“ради чего” – это “среднее” (μέσον), причиной его служит добродетель, выбор ради чего-то» (EE 1227b 35–40). Содержательное же описание не идет дальше отождествления цели с благом/совершенством, когда «избыток и недостаток губельны для совершенства (εὖ), а обладание серединой благотворно» (EN 1106b 10). Но и этого оказывается достаточно, чтобы «должное», в силу привычного для Аристотеля, но не анализируемого им самим употребления, оказалось в его этике единственным, что имплицитно соединяет в себе и функциональное описание процесса становления человека, соотносясь с мерой, и содержательное, где ему соответствует «правильность»

¹⁹ «Добродетельному надлежит (δεῖ) быть себялюбом» (EN 1169a 10–15).

²⁰ В данном контексте трудно различить значение слова «δεῖ»: *нужно* или именно *следует*. Скорее всего, имеет место и то, и другое, т. к. само даяние может быть раскрыто и содержательно как удовлетворение нужды, и функционально как осуществление правильного действия.

²¹ Отдаю все и тем самым качественно отдаю больше того, кто отдал лишь часть, но большую по количеству.

(ὀρθότης)²². Очевидно, что императивная модальность в рассуждениях Стагирита не исчерпывается грамматикой: императивность, которую она выражает, встроена в его моральную философию как часть описания добродетели, точнее – описания реализации добродетели в поступке.

Однако, т. к. содержание поступка остается в области частного опыта, уточнение «должного» Аристотелем не проводится, нет возможности говорить о самостоятельном значении императивности, т. е. ее концептуализации вне понятия добродетели. Человек должен соблюдать меру, стремиться к истинной цели, потому что такова его природа, об этой природе мы можем иметь точное знание (ἐπιστήμη)²³, что дает нам функциональное понимание процесса. Но что именно составляет эту цель и является мерой в каждом конкретном поступке, по Аристотелю, в точном знании не выразимо и остается в области субъективного опыта. Выходом из такой ситуации для него становится ориентир на моральную личность – на субъекта, предельно реализовавшего человеческую природу (мудрец, нравственно прекрасного (καλὸς κἀγαθός)) или хотя бы развитого лучше других – тогда такой человек становится примером для менее развитых²⁴.

Таким образом, в этике Аристотеля оказывается возможным долженствование как выражение одного из аспектов процесса становления человека, но невозможно его выражение в норме, т. е. содержательно. Никакое содержание не может быть отвлечено от ситуации и сформулировано как самоодвоящее требование (типа «не убей», «не лги», «возлюби ближнего» и т. д.)²⁵.

Фрагмент 1244a 10–20 из «Евдемовой этики» дает возможность особенно ясно представить суть ненормативности этики Аристотеля и указать на сложность ее изложения в рамках языка, где «должное» никогда не бывает разъято

²² Что и выделяется в переводах.

²³ Относительно природы человека таковым является знание о душе. Хотя остается открытым вопрос, почему Аристотель не называет это знание наукой (ἐπιστήμη), не вызывает сомнения, что само это знание (εἰδησις) эпистемическое (см.: Polansky R. Aristotle's *De Anima*. Cambridge, 2007. P. 35–38). Даже не сформированное в отдельную науку, оно занимает «одно из первых мест» и «по степени совершенства», и по достоинству своего предмета как знание «возвышенном и удивительном», т. к. цель его – «исследовать <...> природу и сущность» того начала (ἀρχή) живого, что называется душой (DA 402a 1–10). Также нужно учесть, что природа человека относится к вещам неизменным и по поводу чего не может быть принято решение: сама она есть данность для человека и только в процессе ее реализации у человека появляется некоторая степень свободы, определяющая область его практической деятельности.

²⁴ «В каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой» (EN 1176a 15–20).

²⁵ Негативные и позитивные формулировки здесь в равной степени создают проблему содержания, т. к. предполагают непосредственное действие эпистемических оснований, т. е. опору на строгое знание о природе человека, его бытие, минуя конкретику ситуации действия. Это тот самый обратный ход (от знания к опыту, а не от опыта к знанию), против которого и выступает Аристотель. Точное знание открывает лишь структуру процесса бытия человека, где возможно цель как конечную точку процесса назвать благом, но не более того, а все, что более, относится к индивидуальному опыту, в том числе и к опыту освоения точного знания. Исключительно функциональная роль учения Аристотеля о высшем благе уже отмечалась, например, А.А. Гусейновым: из этого учения «мы узнаем, какими признаками должна обладать цель деятельности, чтобы она могла называться высшим благом, но не узнаем ничего, кроме, правда, самого имени счастье, в чем конкретно оно состоит» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 355).

на функциональную и содержательную составляющую. «У детей долг не только перед отцом, но есть у них долги (ἅ δεῖ) перед матерью, хотя отец имеет превосходство <...> что-то полагается (ἅ δεῖ) другу ради пользы, а что-то другу по добродетели». Дается некоторое разъяснение относительно соответствия такого долга – «например, если кто-то дает хлеб и все необходимое, вовсе не обязательно (δεῖ) жить с ним вместе», т. е. совместная жизнь не является адекватным ответом на получение материальных благ и наоборот. Осуждается смешение совместной жизни и материальной выгоды, что может иметь место в случае влечения – «кто так поступает и своему любимцу (ἐρωμένῳ) дает решительно все, что и не полагается (δεῖον), те люди ничего не стоят» (EE 1244a 10–20)²⁶. Такое разъяснение и осуждение кажутся попыткой содержательного наполнения «должного», но только вне контекста рассуждений о практическом знании. Анализ структуры отношений с полным отвлечением от всех качеств ее элементов сделал бы изложение такого анализа совершенно непонятным, крайне абстрактным и даже не вербализуемым. К тому же полная очистка языка этики от конкретного содержания в рамках философии Аристотеля не имеет эвристической ценности и не принципиальна. Ведь отношение к другому предполагает определенное качество действия, т. е. конкретные содержательные характеристики, и такая дифференциация действий по качеству признается адекватной факту различия качества самих субъектов отношений и различия типов отношений. Примером этому может быть описание добродетели «дружелюбия», она выражает «одинаковое» отношение ко всем «незнакомым и знакомым» (EN 1126b 25–30). Но это «одинаково» (ὁμοίως) включает в себя «по-разному» (διαφερόντως), т. к. выражает надлежащую реализацию долженствования, содержание которого зависит от всего комплекса условий действия (качества всех составляющих структуры коммуникации) и в первую очередь качество другого как добродетельного и порочного, близкого и постороннего и т. д. (EN 1127a 1–5).

Другими словами, Аристотель описывает реализацию добродетелей как процесс коммуникации, дифференцированного отношения к другому, где «должное» – это функциональный элемент процесса, а не содержательный²⁷. Среди различного по качеству «должного» проступает общее «должное» как выражение императивности, задающей функцию соответствия человека своей природе. Поскольку нам не только удалось решить первую задачу (обнаружить моральную императивность за императивной модальностью), но даже определить область действия моральной императивности, то ничего не мешает нам приступить к решению основной задачи.

²⁶ Примечательно, что Аристотель здесь использует только одно слово (ἅ δεῖ, δεῖον), но и в русском, и в английских переводах дается целая гамма модальностей, что особенно заметно в переводе Дж. Соломона: в отношении отца – must, матери и друга ради пользы – should, адекватности воздаяния – need, отношений с «любимцем» – ought. Видимо, переводчики хотят раскрасить речь Стагирита, хотя в его текстах достаточно синонимов, чтобы оставить слово δεῖον в целостности, особенно там, где речь идет о регулировании отношений между людьми.

²⁷ Странно было бы утверждать, что Аристотель занимается здесь тем, что подспудно протаскивает принятые им стандарты (нормы), входя в противоречие со своими же рассуждениями о «практическом силлогизме» (см. ниже). Хотя из этого не следует, что выводы нравственно развитого человека в конкретной ситуации не совпали бы с данным разъяснением и осуждением; к тому же мы должны допустить, что и сам Аристотель является нравственно развитым человеком, раз уж он разработал целую науку о нравственном развитии, поэтому упоминаемое им содержание адекватно его же системе и может так или иначе проговариваться им. Но это не должно сбивать нас с толку – Аристотель анализирует, а не проповедует.

II

Вопрос «как стать добродетельным?» предполагает ответ, прежде всего адекватный наличной ситуации существования человека. Если содержание (качество) действия является предметом поиска в каждом конкретном случае (и в этом смысле «должное» есть «правильное», есть что), то сама данная ситуация существования в своей структуре есть нечто истинное, единственное, родовое (соответственно, может быть понята только исходя из точного знания о природе человека). Относительно этой структуры действие предстает как функция (и в этом смысле «должное» есть функционально адекватное, соответствующее природе, ровно в том смысле, что человеку адекватно ходить ногами, а не руками, потому должно так ходить).

Как известно, А. Макинтайр увидел в этом специфику всей этической традиции, названной им классической. Ставя задачу показать конкретно-историческое происхождение знаменитой «гильотины Юма», он со ссылкой на А. Прайота приходит к выводу, что «любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость соответствующих критериев, и заключением, утверждающим “такое-то является хорошим”, где “такое-то” указывает вещь, специфицированную функциональным понятием, будет значимым аргументом с фактическими посылками и оценочным заключением». Согласно Макинтайру, именно понятие «человек» является в классической традиции «центральным функциональным понятием», на котором базируются все моральные суждения, таким образом, ее краеугольным камнем становится принцип «“человек” – это “хороший человек”»²⁸.

Не касаясь традиции в целом, отметим, что в этом рассуждении Макинтайр выразил саму суть этики Аристотеля – это наука о том, как человеку стать человеком. Без такой цели сам вопрос о том, как стать добродетельным, не имел бы смысла, и всякий мог бы с недоумением спросить: «А зачем быть добродетельным?». Многие рассуждения в текстах его *Этик* посвящены именно ответу на вопрос, который столетия спустя поставит в центр философии Кант: что есть человек? Этика у Аристотеля слита с антропологией (и значительную роль здесь играет психология), ядром антропологии является концепция существования человека как такового, что неизбежно влечет за собой привязку к онтологии. Макинтайр называет такое основания этики Аристотеля «метафизической биологией» (*metaphysical biology*)²⁹.

Однако, отождествляя Аристотеля с классической традицией, сам же Макинтайр продолжает свои рассуждения странным умозаключением, которое, по его логике, должно обозначить разрыв традиции, приведший к ситуации, с которой он борется в своей знаменитой книге: «Только когда человек мыслится как индивид до и независимо от всех ролей, “человек” перестает быть функциональным понятием». Для нашего исследования важна не проблема разрыва, а тот факт, что у Макинтайра человек как «функциональное понятие» определяется через «множество ролей», сами роли понимаются им исключительно социально – «член семьи, гражданин, солдат, философ, слуга Господа»³⁰. Начав с

²⁸ “Functional concept” (*Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, 2007. P. 58*).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid. P. 59*.

выделения понятия «человек» как «центрального функционального понятия», он странным образом растворяет его функциональность в наборе социальных ролей, словно и не замечая сути вопроса, который задает Аристотель, при разработке «функционального аргумента». «Возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение (ἔργον) и занятие (πράξις), а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (ἄργός)?». Слово ἔργον, переводимое часто как «функция» и выражающее специфическое дело/занятие/цель, дало название аргументу, разработанному Аристотелем в «Никомаховой этике», в котором он «благо и совершенство»/“τὰγαθόν καὶ εὖ” полагает производными от такого специфицирующего «дела» (ἔργον) (EN 1097b 25–30). Именно это слово и этот аргумент лежат в основе классической традиции, какой ее описывает Макинтайр. Однако при этом у Аристотеля речь идет о функции человека как такового, т. е. о его экзистенциальной функции, где “ἄργός” – это «бездельник» в смысле бесцельного существования (лишенность дела здесь есть лишенность смысла). В такой определенности человека самим его бытием он уже не может мыслиться иначе, чем индивид, но при этом, в рамках философии Аристотеля, он остается «функциональным понятием». Это выражается не непосредственно в ролях, а именно в добродетелях, которые уже опосредуют и социальные роли. Добродетели оказываются своего рода экзистенциальным буфером между социумом и индивидом, если принимать во внимание установку Макинтайра. Работает тот самый принцип – «человек» – это “хороший человек”³¹, и добродетели реализуются в том числе и в выполнении социальных ролей (хотя не все), но при этом они сами суть обращение человека к своей природе, а не к социуму (социальность человека лишь часть его природы). Добродетельный человек, тем более добродетельный в полной мере – καλὸς κάγαθός – это именно индивид, но его функция (быть человеком) не тождественна социальным ролям. Однако обсуждение странности того факта, что Макинтайр не разглядел эту особенность «метафизической биологии» Аристотеля, выходит за рамки данной статьи, равно как и оценка его интерпретации этики Стагирита. Нам важно указать на методологическую установку, которую разобрал Макинтайр и совершенно справедливо охарактеризовал ею в первую очередь этику Аристотеля: долженствование следует из функциональной определенности человека.

Поскольку сама эта определенность – знание о человеке как таковом – является знанием точным, возникает вопрос: каким образом эпистема скоррелирована с практикой, если не может непосредственно ее определять? В рамках анализа Макинтайра такой вопрос не ставится, и кажется, что из набора данных о том, что есть хороший человек, можно вывести «следует» для конкретного поступка. Но в рамках философии Аристотеля и его деления видов познавательной деятельности функциональный аргумент объясняет лишь общую логику рассуждений в исследовании практической науки. Чтобы эпистемическая функциональная определенность заработала на практике, нужно установить более точную связь.

Поступок и практическое знание, по Аристотелю, определяются добродетелью рассудительности (σοφροσύνη). Пока нам нужно рассмотреть ее как знание. Эксплицируемый процесс работы рассудительности представляет собой

³¹ Который на языке Аристотеля можно сформулировать так – «быть человеком значит быть добродетельным».

практический силлогизм: «силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее...” (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении это может быть что угодно), но, что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, т. к. испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков» (EN 1144a 30–35)³². Соответственно, для выявления истинной связи нам нужно обратить внимание на большую посылку, ведь «решение может быть принято ошибочно либо с точки зрения общего, либо с точки зрения частного» (EN 1142a 20–25) – что обеспечивает истинность «общего»?

Е.В. Орлов, рассматривая более широкий вопрос (каким образом рассудительность может быть истинной?), придает решающее значение для истинности «общего» тому, что Аристотель называет «око» (ὄμμα) (EN 1143b 10–15)³³, не считая это метафорой, но отдельной способностью, которая «позволяет человеку понимать и усматривать цель праксиса-деятельности³⁴ в самой добродетельной деятельности»³⁵. Такое понимание и составляет «правильный логос» (ὀρθὸς λόγος), являющийся содержанием большей посылки. Хотя Орлов и признает, что «рассудительность, исходя из некоего “ока”, не ограничивается им, а прибегает и к практическому уму»³⁶ в процессе принятия решения, но при этом он не допускает зависимости «ока» от практического, тем более теоретического ума³⁷. В результате ключевым оказывается положение – «истина рассудительности, т. е. практическая истина, не предполагает соотношения рассудительности с чем-то внешним для себя»³⁸. В таком контексте, если рассмотреть рассуждения Орлова в этическом аспекте, мы получим отрыв этической проблематики у Аристотеля от «метафизической биологии» и ее жесткую привязку к социологии. «Рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным <...> “Утверждающие сказывания” таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных логосов. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных пресвитеров (т. е. старших, опытных и добродетельных людей) и проявлять послушание их логосам»³⁹. Тем самым

³² «Силлогизм практический отличается от теоретического прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (праксис). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка – универсальная (правильный логос), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный логос), а вместо заключения – поступок» (Орлов Е.В. *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск, 2011. С. 86).

³³ Стандартно переводится как «око души». Разъяснение переводов данного термина для удобства можно привести цитатой из работы Орлова: «Аристотель не употребляет выражение “око души”, он говорит просто об “оке”. Выражение “око души” появляется в переводах ENVI xii 1144a 29–36: У.Д. Росс дает перевод “eye of the soul” а Н.В. Брагинская – “око души” ([17]; [81]). Выражение “око души” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) встречается у Платона (там же. С. 89).

³⁴ «Праксисом-деятельностью» Орлов называет поступок (πράξις) как таковой, который, согласно Аристотелю, как элемент составляет деятельность (ἐνέργεια), в которой человек осуществляет себя, свою природу. Это поступки, «которым внутренне присуща цель и которым не присущ предел, например: человек смотрит и вместе с тем видит; поступает рассудительно и вместе с тем рассудителен» (там же. С. 90).

³⁵ Там же. С. 91.

³⁶ Там же.

³⁷ «В данном случае мы не ведем речь о теоретическом уме, который у Аристотеля оказывается еще дальше от “ока [души]”, чем практический ум» (там же).

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 85.

искажается мысль Аристотеля о роли мудреца как примера в поступках, теперь она выглядит так: «истина рассудительности оказывается своего рода “ходячей истиной”, т. е. она оказывается человеком, которому присуща рассудительность»⁴⁰. В конечном итоге вопрос: «а где гарантия, что логосы пресвитеров правильные и что практическое осуществление их логосов приведет нас к благу?» – остается без ответа. Мы получаем ситуацию не построения знания (этики), когда в рамках философии Аристотеля «этика имеет свою меру точности»⁴¹, а ситуацию крайней субъективизации правильного поступка (моральной практики), когда ничто не обуславливает наш случайный опыт. Чем поиск правильного в области моральных поступков в изложении Аристотеля тогда отличается от речей Карнеада в Риме, в один день доказывавшего, что справедливость естественна, а в другой, что она противоречит природе?

Избежать такой субъективизации можно только признав зависимость «ока», если его вообще можно отделять от практического ума, от той структуры видения мира/сущего, которую задает теоретический ум, которая и определяется в эпистемических понятиях. Таковую связь яснее всего назвать парадигмальной (в современном смысле), т. е. эпистемическое понятия (потенциальное, действительное, актуальное, цель, причина и т. д.) и создаваемые из них концепции (учение о четырех причинах, о существовании как переходе из потенциального в актуальное, учение о душе и т. д.) создают «истинное» пространство существования, показывают протекающие в нем процессы «истинно». Тем самым они как бы предзаданы поиску оснований деятельности в этом пространстве и направляют его, позволяя разумному человеку посмотреть на свой путь из конечной, целевой точки. Такая связь эпистемы и практики никак не противоречит философии Аристотеля: нет непосредственного вывода практического содержания из эпистемических посылок, но есть функциональная определенность практического поиска рамками эпистемического знания. Например, при правильном понимании природы человека будет невозможна логика, выводящая моральные суждения из «животной» составляющей его природы. Также невозможно нравственное оправдание отшельничества, что противоречит социальной составляющей человека (это особенно важно при анализе созерцательного образа жизни). Намного яснее, чем в поступке, эта парадигмальная связь, конечно, видна в разработке практической науки: невозможно понять, как стать добродетельным, не опираясь на знание о том, как структурирована форма (душа) и в каких процессах она совершается, т. е. как на уровне бытия человека происходит переход из потенциального состояние в актуальное.

Таким образом, императивность, эксплицируемую в работе рассудительности (явленную в нашем понимании, проговариваемую словом «должное»), можно описать как парадигмальную связь эпистемы и практики. Остается вопрос – что стоит за этой связью, каков ее онтологический статус или что собой представляет императивность имплицитная, сущая в процессе перехода из потенциального в актуальное, и есть ли она вообще?

Для ответа на этот вопрос нам нужно обратиться к анализу Аристотелем рассудительности и рассмотреть ее уже как добродетель, т. е. перейти из области гносеологии в область антропологии, с уровня понятий на уровень сущего.

⁴⁰ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 87.

⁴¹ Гусейнов А.А. История этических учений. М., 2003. С. 380.

Обычно отделение Аристотелем рассудительности от эпистемы трактуется как полемика с Сократом, т. е. с концептуализацией добродетели как знания, что выражает в своем комментарии М. Вудс – суть отделения в том, что рассудительность (*wisdom*)⁴² есть «добродетель, которая направляет поведение человека»⁴³. Однако в антропологическом аспекте это отделяет ее от мудрости: «рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникла» (EN 1145a 5–10). Первое, на что нужно обратить внимание, – «не пользуется» не означает отсутствие влияния мудрости на рассудительность, а только наоборот: «рассудительность не главнее мудрости», «предписания рассудительности – это предписания ради мудрости, а не ей [самой]». Учитывая теоретический (созерцательный) характер деятельности разумной части души, отвлеченность предметов, на которые она направлена, у нее нет возможности непосредственного влияния на поведение человека. Но как было показано выше, есть опосредованное функциональное влияние. Второе – рассудительность как часть «главенствующего» (*κυρία*)⁴⁴ практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках»⁴⁵, необходимо отличить от рассудительности как добродетели, чтобы понять специфику ее отношения с нравственными добродетелями⁴⁶.

Рассудительность как знание можно назвать и «родом занятий»⁴⁷, т. к. очевидно, что в основе деления Аристотелем практического знания на управление государством, управление хозяйством и рассудительность лежит количество субъектов деятельности: от полиса до отдельно взятого человека⁴⁸. Этому соответствует рассудительность «связанная с самим человеком» в шестой книге «Никомаховой этике». Но как добродетель она реализует и практическое знание вообще, т. е. представляет собой надлежащее развитие практической познавательной способности, которая работает также и в политике, и в вопросах хозяйствования (EN 1141b 25–35). В этом смысле рассудительность уже не является видом «главенствующего знания», но оказывается добродетелью, определяющей всю практическую деятельность человека. Кажется, что как добродетель она всевластна – в ней реализуется доминирующее превосходство разумной части души над неразумной, осуществляется некий интеллектуальный диктат. Тогда в чем позиция Аристотеля принципиально отличается от позиции Сократа?⁴⁹

⁴² В переводе Д. Росса и Р. Криспа “practical wisdom” в переводе Г. Рэжэма “prudence”.

⁴³ Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII / Tr. & Com. by M. Woods // Clarendon Aristotle Series / Ed. by J.L. Ackrill, L. Judson. Oxford, 2005. P. 159.

⁴⁴ Вудс дополнительно поясняет ее сравнение с медициной, которую она превосходит как «наука (*science*), которая управляет образом жизни» (Ibid. P. 160).

⁴⁵ Вместе с рассудительностью его составляют: «государственная деятельность и домашнее хозяйство терминологии / «πολιτικῆ καὶ οἰκονομικῆ καὶ φρόνησις» (EE 1218b 15). В целом, дифференциация в терминологии Аристотеля в описании познавательной деятельности человека отсылает к вопросу дифференциации им видов знания. Рассудительность как «особый род познания» / “γένος ἄλλο γνῶσις” (EE 1246b 35), определяющий поиск правильных средств для истинной цели (EN 1144a 5–10), подпадает под вид «практического знания».

⁴⁶ Понять это совершенно невозможно, если оставаться в области гносеологии и разбирать практические силлогизмы.

⁴⁷ Миллер Т.А. Комментарий // Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 282.

⁴⁸ Можно сказать, что это управление человека самим собой, в котором рассудительность как добродетель совпадает с «занятием» – деятельностью по ее реализации.

⁴⁹ В рамках гносеологии нам бы пришлось говорить о различии эпистемического и практического силлогизмов, но, как видим, по существу это нам ничего не объяснит.

Это легко понять по следующему фрагменту из «Евдемовой этики»: «Немыслимо, в самом деле, чтобы негодность (μοχθηρία), заключенная в неразумной части души, перевернула и обратила (στρέψει καὶ ποιήσει)⁵⁰ в неведение добродетель разумной части, а добродетель неразумной части не перевернула бы неведение, заключенное в разумной части души, не заставила бы разумно судить и исполнять должное (δέοντα); опять же [немыслимо, чтобы] рассудительность, заключенная в разумной части, [не перевернула бы и не заставила бы] поступать благоразумно распущенность, заключенную в неразумной части, в чем, по-видимому, и состоит воздержанность» (EE 1246b 20–25). Другими словами, правильное развитие нрава преодолевает неправильное развитие разума, правильное развитие разума преодолевает неправильное развитие нрава, т. е. в процессе развития нрав и разум функционально обуславливают друг друга.

Если и возможно говорить о превосходстве разумной части души, соответственно, и ее добродетелей, то только качественном, т. к. через нее действует «нечто божественное» в нас (EN 1177b 25–30). Но из него никак нельзя вывести ее функциональное превосходство (что нам и давало бы отождествление добродетели со знанием), т. к. нравственные добродетели никогда не уходят на второй план в процессе становления человека: «невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели» (EN 1144b 30–35). Ведь, с одной стороны, нравственная добродетель – это «склад души согласный с верным суждением <...> и причастный ему», т. е. получающий «руководство ума» (EN 1144a 25–30), с другой – нравственная добродетель определяет выбор, т. е. саму цель, к которой должна изыскать путь рассудительность (EN 1145a 5–10). Только при участии нравственных добродетелей происходит преобразование «изобретательности» (δεινότης) в рассудительность, только при участии рассудительности происходит преобразование нравственной «природной» (φυσική) добродетели в добродетель «в собственном смысле» (κυρία) (EN 1144b 5–25).

В общей перспективе становления такое взаимообусловленное развитие добродетелей (этических и дианоэтических), выстраивающееся в прогрессивную линию, не объяснимо без соответствующей онтологии перехода потенциального в актуальное под действием четырех причин. Что особенно важно для нашего исследования, и здесь мы подходим к ключевому моменту, в таком взаимовлиянии рассудительности и нравственных добродетелей проявляется функциональное превосходство добродетели над негодностью, это можно назвать экзистенциальным приоритетом правильного развития. Получается некое «обращающее» действие как эффект правильного развития, онтологического приоритета добродетели. Это действие происходит посредством взаимовлияния, взаимопринуждения рассуждающей и страстной частей души (разума и нрава). Именно его и можно назвать императивностью на уровне сущего: содержательно это приближение к конечной цели/благу, функционально – своего рода экзистенциальное давление, которое направляет человека при правильном развитии, и чем более человек правильно развит, тем сильнее это

⁵⁰ В переводе М. Вудса “change and make”, в переводе Дж. Соломона “twist and make”.

давление/понуждение идти к истинной цели его существования⁵¹. При этом индивиду только изнутри этого процесса видно, что есть истинная цель – «что есть [наилучшее] никому, кроме добродетельного не видно» (EN 1144a 35). До того такое понимание или знание истинной цели как бы растворено в законах правильного государства и предписывается индивиду как конкретная норма. «Главенствующее знание» определяет содержание «должного»: у добродетельного эту задачу (нахождение середины) выполняет исключительно рассудительность, для всех прочих (в той или иной степени еще не способных быть самостоятельно добродетельными) эту задачу выполняют законы⁵². Так же определяется и предписанность «должного»: добродетельный может и определить, и исполнять его самостоятельно, недобродетельный принуждаем извне. Работоспособность предписанного извне «должного» (нормы) ограничена, в силу того, что конкретный поступок индивида не исчислим, остается вне точного знания и погружен в сознательный выбор (*προαίρεσις*). Столь же ограниченной оказывается и понуждающая сила таких норм, т. к. за ними стоит не осознание истинного блага, а страх перед наказанием.

Еще одним аргументом в пользу прочитывания в этике Аристотеля императивности как экзистенциального эффекта правильного развития может быть критерий эмоционального переживания нарушения «должного», вводимый им для определения поступка «по неведению». Спецификой этого поступка является невозможность осуществления контроля действия разумом ввиду искажения информации о наличной ситуации – «неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок»⁵³. Однако невозможно знать, действительно ли причиной неправильного поступка было незнание или человек на самом деле порочен и лишь оправдывается незнанием. Судить о внутреннем состоянии человека в этом случае можно, только если совершенное «заставило страдать и раскаиваться» (EN 1110b 15–25). Но почему для Аристотеля это проблема, ведь объективно человек в любом случае оказывается невиновен? Более того, очевидно – оправдывающийся при таком критерии все равно не изобличим, т. к. может симулировать раскаяние. Все проясняется, когда мы понимаем, что речь не идет об оценке со стороны, суде, вине и всем том, что составляет право. Речь идет о развитии человека, о том, что как раз ускользает из-под власти закона, о состоянии чего может судить лишь сам субъект. Предложенный критерий реально может работать только в самооценке морального субъекта, когда он сам себя спрашивает, прислушивается к себе – действительно ли он сожалеет или он оправдывается? Однако природа этого переживания не ясна (не прописана Аристотелем). Почему человек вообще способен так переживать то, в чем он объективно не виновен? Мы можем сделать следующий шаг в объяснении за Аристотеля, просто следуя его рассуждениям. Если сопоставить это переживание с невозможностью подлинно добродетельному совершать

⁵¹ Это также описывается Аристотелем как состояние «дружбы с самим собой» / «αὐτὸς αὐτῷ φίλος»: разум и нрав суть «две половинки, которые по природе желают быть в дружбе, и различить их невозможно» (EE 1240b 30).

⁵² С одной оговоркой: для правильного развития нужны правильные законы, неправильные законы лишены подлинного, в экзистенциальном смысле, содержания. В такой ситуации вполне возможен моральный конфликт между добродетельным человеком и недобродетельным государством (законами); но это тема выходит за рамки данной работы.

⁵³ Эти обстоятельства соответствуют все той же структуре коммуникации – определяют кто, как, чем, кому и когда что-либо сделал (EN 1111a 5).

недобродетельные поступки, где эта невозможность обусловлена взаиморазвитием разума и нрава и выражается в некотором внутреннем принуждении, то получим переживание, вызванное осознанием действия, противоречащего природе, т. е. стресс от мысленного сопротивления силе императивности⁵⁴. Реальное сопротивление, в рамках философии Аристотеля, невозможно даже «в неведении», осознанное, оно должно вызывать сильное потрясение, которое выражается в раскаянии. В этом случае только человек абсолютно развращенный (*ἀκόλαστος*)⁵⁵ абсолютно лишен этого эффекта, что также соответствует логике рассуждений Аристотеля.

* * *

Таким образом, мы получили ответы на оба вопроса. В практическом знании императивные формулировки возможны и имеют источник в эпистеме через функциональное понятие «человек», как и полагает Макинтайр: конкретное содержание цели – благо – не просто усматривается разумом и выбирается нравственной добродетелью частного опыта, а обусловлено точным знанием о природе человека, специфике его существования и существования вообще. Только в этом случае частный опыт не представляет собой случайности и произвола субъективности. Соответственно, его также можно проверить через сравнение с эпистемой, хотя только в функциональном аспекте: если усмотренное содержание встраивается в функциональность, заданную эпистемическими понятиями, то ему уже можно доверять (т. е. нет никакой «ходячей истины»). В качестве морального феномена императивность представляет собой экзистенциальное давление взаимообусловленного развития частей души, которое можно рассматривать в двух аспектах. Первый – воздействие формальной причины на образование добродетельного склада души, которое раскрывается как принуждение рассудительностью этических добродетелей и наоборот. Второе – воздействие целевой причины, обеспечивающее устойчивость правильного развития, которое раскрывается как экзистенциальный приоритет добродетели над пороком в воздействии на поступки человека. Более того, императивность не только познается человеком, но и ощущается: в случае соответствия ей как удовольствие, в случае несоответствия как эмоциональное переживание («страдание», позитивно концептуализируемое как «раскаяние»).

Список литературы

Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–62.

Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. 408 с.

⁵⁴ Стресс этот усугубляется тем, что неведение показывает ограниченность возможности главенствующей, направляющей части души, что-то наподобие функционального сбоя. Это еще раз показывает, насколько «трудное дело быть добропорядочным» (EN 1109a 25).

⁵⁵ См. фрагмент «Никомаховой этики»: 1146b 5 – 1148b 15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 732).

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 368–448.

Брагинская Н.В. Примечания // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 687–752.

Гусейнов А.А. История этических учений. М.: Гардарики, 2003. 911 с.

Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 348–370.

Миллер Т.А. Комментарии // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 272–324.

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

Aristotle. De Anima / With trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The University Press, 1907. 626 p.

Aristotelis. Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 p.

Aristotle. Eudamian Ethics / Trans. by J. Solomon // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 1922–1981.

Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. and ed. by Roger Crisp // *Cambridge texts in the history of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 p.

Aristoteles. Nikomachische Ethik / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // *Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung*. Bd. 6. B.: Akademie Verlag, 1999. 606 S.

Aristotle. The Nicomachean Ethics / Trans. by D. Ross. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2009. 277 p.

Dirlmeier F. Anmerkungen // *Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung*. Bd. 6. B.: Akademie Verlag, 1999. S. 265–606.

Engstrom S., Whiting J. Introduction // *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. 310 p.

Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.

MacIntyre A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

Polansky R. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 580 p.

White N. *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 369 p.

Woods M. *Commentary // Aristotle. Eudamian Ethics: books I, II, and VIII* / Trans. with com. by M. Woods. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 43–184.

The Problem of Imperativity in Aristotle's Ethics

Roman Platonov

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

The aim of the article is to show imperativity as an important element of Aristotle's Ethics, and to verify N. White's findings that Aristotle's imperativity is a part of virtue.

In the first part of the article the use of the word *deon* (ought, right, duty) by Aristotle is analysed. It is concluded that imperative modality is not just present in the texts of his Ethics at the lexical level as an expression of everyday word usage, without any ethical sense, and

that it can not be reduced to expressing the standard of the behaviour adopted in the polis, but is a part of describing the process of the development of virtues. It is devoid of any specific content, is not used for the formulation of standards, but reveals moral imperativity functionally, i.e. as correspondence of a human being to his nature.

In the second part of the article, this functional role of imperativity in Aristotle's philosophy is concretized at the level of possible knowledge about the moral aspect of human existence (ethics), as well as at the level of human existence itself. It is concluded that: 1) at the knowledge level imperativity is the functional connection of episteme (science) and practice, through the principle "a human being is a good human being"; 2) on the existence level, it is: a) a coercive effect of sense of practical wisdom on the ethical virtues and vice versa (which can be interpreted as the effect of forming a virtuous frame of soul, that is the impact of the formal cause), b) a manifestation of existential priority of virtue over vice in the impact on human behavior (which provides the stability of the proper development, and consequently, can be considered as an effect of the final cause).

Keywords: moral imperativity, ethics, virtue, practical wisdom, duty, deon, sophrosyne, Aristotle, Macintyre, White

References

Apresyan, R.G. "Smysl morality" [Sense of morality], *Moral': raznoobrazie ponyatii i smyslov: sbornik nauchnykh trudov. K 75-letiyu akademika A.A. Guseinova* [Morality: a variety of concepts and meanings: a collection of scientific works. On the 75th anniversary of academician A.A. Guseinov]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2014, pp. 35–62. (In Russian)

Aristotle, *De Anima*, with trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The University Press, 1907. 626 pp.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. by I. Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 pp.

Aristotle, "Eudamian Ethics", trans. by J. Solomon, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 1922–1981.

Aristotle, *Evdemovaetika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil'eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: "Kanon+" Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)

Aristotle, "Nicomachean Ethics", trans. and ed. by R. Crisp, in: *Cambridge Texts In The History Of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 pp.

Aristotle, "Nikomakhova etika" [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: *Aristotle, Sobraniesochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Aristoteles, "Nikomachische Ethik", Üb. und komm. von F. Dirlmeier, in: *Aristoteles, Werke in deutsche Übersetzung*, Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. 606 S.

Aristotle, "O dushe" [De Anima], transby P. Popov, ed. by M. Itkin, in: *Aristotle, Sobraniesochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russian)

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, trans. by D. Ross. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 277 pp.

Braginskaya, N. "Primechaniya" [Notes], in: *Aristotle, Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 687–752. (In Russian)

Dirlmeier, F. "Anmerkungen", in: *Aristoteles, Werke in deutsche Übersetzung*, Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999, S. 265–606.

Engstrom, S., Whiting, J. "Introduction", in: *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*. New York: Cambridge University Press, 1996. 310 pp.

Frisk, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bdn., Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.

Guseinov, A.A. *Istoriya eticheskikh uchenii* [History of ethical doctrines]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 911 pp. (In Russian)

Guseinov, A.A. “Eticheskie sochineniya ieticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical writings and ethical system of Aristotle], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], with trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian)

Macintyre, A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.

Miller, T.A. Kommentarii [Comments], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], with trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011, pp. 272–324. (In Russian)

Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)

Polansky, R. *Aristotle’s De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 580 pp.

White N. *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 369 pp.

Woods, M. “Commentary”, in: Aristotle, *Eudemian Ethics: books I, II, and VIII*, trans. with com. by M. Woods. Oxford: Clarendon Press, 2005. Pp. 43–184.

П.Е. Матвеев

Философия поступка М.М. Бахтина (опыт этической интерпретации)

Матвеев Павел Евлампиевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения. Гуманитарный институт Владимирского государственного университета. Российская Федерация, 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; e-mail: mail@matvei.elcom.ru

Статья посвящена анализу учения М.М. Бахтина о поступке, изложенному в очерке «К философии поступка». Особое внимание обращено на этические аспекты учения Бахтина и на методологию исследования сложной и остающейся актуальной в этике проблеме индивидуального поступка. В статье отмечается, что Бахтин был не единственным в России того времени, кто задавался подобными вопросами. Его работа «К философии поступка» была подготовлена определенными историческими, культурными факторами. Показывается, что при анализе поступка согласно Бахтину следует отталкиваться от конкретного живого человека, единственного и единого. Такого человека отличает прежде всего *ответственность*, а затем уже рациональность, должностное отношение. В статье отмечается, что Бахтин выделяет несколько видов ответственности. Однако основной пафос очерка Бахтина не в исследовании ответственности. Основным пафос «К философии поступка» состоит в том, чтобы представить в едином плане поступок, который, с одной стороны, связан с единым и единственным ответственным субъектом, а с другой – с объективной культурой. В статье анализируется критика Бахтиным этики как философского учения о морали. Создать философию поступка можно только *изнутри* поступка, и для этого теоретической философии, традиционной этики недостаточно. Здесь лучше работает феноменология, аксиология, ценностный подход. Показано, что Бахтин не только не отрицал значимости ценностного подхода в учении о человеке, его жизни, поступках, но старался учить о человеке и его поступках, используя понятие ценности. Анализируется методология Бахтина на примере его анализа художественных произведений. Отмечается, что идеи Бахтина, его методологию следует использовать при этанализе (этическом анализе) поступков людей.

Ключевые слова: поступок, этика, феноменология, аксиология, ответственность, долг, контекст, правда, ценность

М.М. Бахтин (1895–1975) – один из наиболее известных российских гуманитариев XX в., философ, культуролог. Его перу принадлежат многие работы, в том числе знаменитые «Проблемы поэтики Достоевского», «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». Среди работ М.М. Бахтина есть небольшая статья, очерк, «К философии поступка», которая была обнаружена в его архивах и вышла в свет в 1986 г., в ежегоднике «Философия и

социология науки и техники, а затем были опубликованы фрагменты в журнале «Социологические исследования»¹. Таким образом эта статья появилась в печати после смерти автора, и само ее название принадлежит С.Г. Бочарову, одному из исследователей творчества Бахтина. Как отмечено в комментариях, помещенных в первом томе семитомного Собрания сочинений Бахтина, «Точная датировка ФП (Философия Поступка. – П.М.) неизвестна. С уверенностью можно лишь говорить, что автограф писался между 1918 и 1924 гг.»². Следовательно, более чем 60 лет этот маленький шедевр русской философии оставался неизвестным публике, и он, собственно, так и остался незавершенным, ибо рукопись обрывается явно не на последнем запланированном абзаце, а за все прошедшие долгие годы Бахтин так и не вернулся к окончанию этого очерка.

Но изданная спустя десятилетия после написания, статья «К философии поступка» оказалась очень актуальной, современной, знаковой. Она показывает предметно, на каком высочайшем теоретическом уровне стояла российская гуманитарная наука уже в начале XX в. Она оказалась востребованной и в конце XX в., ее идеи были подхвачены гуманитариями, философами России, вступившей в эпоху перестройки. С.С. Аверинцев, Л.А. Гоготишвили, С.Г. Бочаров, Л.А. Микешина, А.А. Гусейнов сразу же стали комментировать, использовать эти идеи, опираться на них в своих собственных изысканиях³. Следует отметить, что методологическое, эпистемологическое и мировоззренческое значение этой статьи отнюдь не исчерпано, что определяет актуальность обращения к ней.

Сама статья «К философии поступка» предстает весьма сложной, многоплановой, допускающей различные интерпретации. Гоготишвили выделяет 16 смысловых блоков в данной статье Бахтина⁴. Мы предлагаем собственную этическую интерпретацию, опираясь на современные данные философии, этики, аксиологии. Как можно сейчас понимать данную работу Бахтина? Думается, что молодой Бахтин обратился к анализу поступка, чтобы построить нравственную философию и разрешить актуальную для того времени (20-е гг. XX в.) проблему разрыва между культурой и жизнью, теоретическим и практическим разумами.

С.С. Аверинцев в своих комментариях указал на связь здесь идей Бахтина с идеями В. Иванова, Н. Бердяева и других философов «серебряного века» русской культуры. Так, он пишет: «Императив преодоления дурной неслиянности культуры и жизни (выделено С.С. Аверинцевым. – П.Е.), с такой интеллектуальной страстью выдвигаемой Бахтиным, очень характерно для русской философской традиции в целом»⁵. Например, отмеченный Аверинцевым В. Иванов писал: «Художество обращалось в культурную миссию – в зерно, вместо того чтобы стать цветом. И потому, говоря об искусстве в России, необходимо поставить вопрос о соотношении между искусством и общей культурой»⁶.

¹ См.: Социол. исслед. 1986. № 2.

² Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 352.

³ См., например: Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 3–26.

⁴ См.: Гоготишвили Л.А. [«К философии поступка» Приложение] // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 424–438.

⁵ Аверинцев С.С. [«К философии поступка» Постраничные примечания (1)] // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 444.

⁶ Иванов В. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 65.

Но тождественен ли разрыв жизни и культуры разрыву искусства и культуры у В. Иванова? Как видим, вопрос сводится к соотношению искусства и жизни в репрезентации В. Иванова в начале XX в. (время написания цитированной статьи). Это большая тема, поскольку у В. Иванова было свое понятие искусства, где он выделял художников-ремесленников и художников-кумиротворцев и т. д. Но, несомненно, что, по В. Иванову, искусство настоль тесно, хотя это и не всегда очевидно, связано с жизнью, что говоря о соотношении искусства и культуры, можно подразумевать «связанность» жизни и культуры. «Существует взаимодействие между жизнью и искусством, – писал В. Иванов, – и при этой их динамической связанности вопрос о том, служит ли жизни искусство или себе довлеет, имеет значение исключительно методологическое: можно рассматривать искусство в его замкнутой сфере, имеющей свою внутреннюю целесообразность, можно рассматривать его и в связи с “жизнью”, понимаемой как в смысле слитной целокупности явлений, так и в смысле наличных и непосредственно данных условий действительности»⁷.

И далее В. Иванов заявляет: «Хотя даже и само имя “культура” достаточно сухо и школьно и по-немецки практично и безвкусно, потому что отрицает все самопроизвольное и богоданное и утверждает лишь саженое, посеянное...»⁸. Разрыв между жизнью и культурой прошел через общество до отдельного человека. И именно здесь, в человеке, Бахтин узрел возможность их соединения.

Как видим, Бахтин был не единственным в России того времени, кто задавался подобными вопросами. И это важно для правильного понимания и оценки как данной статьи Бахтина, так и в целом его творчества. Его работа «К философии поступка», несмотря на ее глубину, оригинальность, была подготовлена определенными историческими, культурными факторами. Она взошла на благодатной культурной почве. Так, в контексте русской и мировой культур, в определенном хронотопе, говоря языком самого Бахтина, и надо воспринимать все его творчество.

Итак, по Бахтину следует отталкиваться от конкретного живого человека, единственного по и единого. Поэтому неправомерно понимать, оценивать человека как только гносеологического субъекта, что было характерно для многих тогдашних западных философских учений, в основном следующих за Кантом. И снова надо отметить, что не один Бахтин так считал. Сошлемся вновь на В. Иванова. В своей статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» В. Иванов пишет: «Современная философия, желающая быть строгою и научною, ищет ограничить себя областью учения о познании. Это ее обязанность еще в большей мере, чем ее право. В результате неокантианских исследований субъект познания, в который обратилась личность, видит себя замкнутым в неразрывном круге. Все, что внутри магического круга, относительно; все, что за кругом, неопределенная данность. Но горе, когда произвольно размыкается заколдованное кольцо: гносеологический релятивизм, перенесенный в жизнь, обращается в мэонизм онтологический»⁹.

Бахтин исходил из того, что человек целен, един и единственен, т. е. неповторим. И в подобном человеке мы обнаруживаем такую его отличительную черту, как *ответственность*, а затем уже рациональность, должен-

⁷ Иванов В. О веселом ремесле и умном веселии. С. 62.

⁸ Там же. С. 65.

⁹ Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В. Родное и вселенское. С. 342.

ствование. Ответственность, по Бахтину, *первичнее*, ибо она есть нечто автономное, перводанное. В должностовании уже присутствует привнесенное извне, из мира объективного. Ответственность Бахтин связывал с *поступком*, как с «актом нашей деятельности», *единственным и единым, личностным и свободным*.

Аверинцев так комментирует данный тезис Бахтина: «*Ответственность* – еще один ключевой термин мышления Бахтина. Его смысл и его привычное употребление неразрывно соотносит его с термином “поступок”: ответственность несут за поступок, поступок есть то, за что поступающий несет ответственность...»¹⁰.

Спрашивается, почему для Бахтина так важна *ответственность*, связанная с поступком, а не *свобода*? *Свобода* часто оценивалась философами как первооснова для ответственности и в целом нравственности человека, а Бахтин как будто и не знает этого элементарного факта. Да знает, конечно, но сознательно игнорирует. Почему? Дело в том, что нет жесткой связи между свободой и ответственностью и даже свободой и нравственностью, тем паче причинно-следственной связи. В философии существуют учения, где говорится о свободе, но практически ничего об ответственности. К таким концепциям можно отнести этику Б. Спинозы. Там, правда, отрицается онтологическая свобода, или свобода воли, говоря традиционным философским языком, как возможность автономного поступка вопреки закону причинности. «Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой»¹¹. Спиноза признает только нравственную свободу, как свободу от аффектов, свободу, даруемую только разумом. «Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом»¹². Но у Спинозы мы не находим ничего об ответственности, хотя он рассматривает в своей «Этике» многие человеческие качества. Таким образом, Спиноза построил свою этику и без свободы, и без ответственности. Использование идеи ответственности в моральной философии является сравнительно поздним явлением. В целом проблема ответственности в этике, в истории этики предстает интересной и сложной, требующей специального исследования.

Философ XX в. Ганс Йонас развил концепцию ответственности, но практически обошелся без обращения к свободе¹³. Йонас выделял, во-первых, «ответственность за каузальное вменение совершенных деяний»¹⁴, которую он подразделял на правовую и нравственную; и, во-вторых, «ответственность за подлежащее исполнение: долг силы»¹⁵. Именно второй род ответственности и связывал Йонас с «этикой ответственности за будущее». Он отмечал присущее этому роду ответственности внутреннее чувство, когда «я ощущаю себя таким образом ответственным не первичным образом за свое поведение и его последствия, но за дело, предъявляющее претензии на мои действия»¹⁶.

¹⁰ Аверинцев С.С. [<К философии поступка> Постраничные примечания (1)] // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 443.

¹¹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 389.

¹² Там же. С. 576.

¹³ См.: Йонас Г. Принцип ответственности. М., 2004.

¹⁴ Там же. С. 169.

¹⁵ Там же. С. 172.

¹⁶ Там же.

В философии были и концепции, диалектически связующие ответственность и свободу. О связи свободы и ответственности говорил Ж.-П. Сартр: «Существенное следствие наших предшествующих замечаний состоит в том, что человек, будучи осужденным на свободу, несет весь груз мира на своих плечах; он ответственен за мир и за самого себя в качестве способа бытия»¹⁷.

Следует отметить, что эти точки зрения можно представить как определенные контекст/правды, говоря языком Бахтина, и каждая из них содержит частицу истины и является правдой в контексте своих философий. Можно сконструировать и иные контекст/правды по данной проблеме. Одна из них и представлена у Бахтина, который именно ответственность, а не свободу или долг отнес к существенным качествам человека.

С нашей точки зрения, ответственность и свобода могут иметь разные основания, на что и указывал Йонас. Это хорошо проявляется на уровне субъективных чувств свободы и ответственности. Чувство свободы свидетельствует о независимости меня от внешних и внутренних условий, а чувство ответственности обращает меня к своему «Я», к тому, что только «Я» способен на данный поступок и это зависит только от меня. Собственно, такое понимание ответственности мы и обнаруживаем у Бахтина.

Свобода воли является одной из традиционных тем философии, по которой существует огромная литература. Философия и наука свидетельствуют о законе причинности или о детерминизме, который утверждает, что все явления причинно обусловлены и что данный закон имеет всеобщий характер. Правда, Кант попытался ограничить естественную причинность только миром феноменов, существующих в пространстве и во времени, ибо причинно-следственные связи предполагают временную последовательность, когда причина предшествует следствию¹⁸. В мире же «вещей в-себе», куда относится и «Я» человека, закон причинности не действует, следовательно, там возможна свобода.

В целом учение, считающее, что детерминизм несовместим со свободой воли, называется *инкомпатибилизмом*. Инкомпатибилизм существует двух видов: как метафизический либертарионизм и как жесткий детерминизм. Первый утверждает, что свобода воли существует, следовательно, натурализм с его учением всеобщего детерминизма ложен; второй считает, что свобода воли есть иллюзия, а натурализм верен¹⁹. *Компатибилисты*, напротив, считают, что свобода воли совместима с натурализмом и детерминизмом в понимании естественной природы, включая телесную природу человека. С нашей точки зрения, более прав компатибилизм. Нам, действительно, следует признать особый феномен человека, обладающего свободой воли при всеобщей естественной детерминации. Как утверждали экзистенциалисты, человек есть специфическая «дыра» в сетке объективных причинно-следственных связей.

Но проблема соотношения свободы воли и ответственности носит иной характер, нежели проблема соотношения свободы и причинности. Есть точка зрения, «что ответственность не обнаруживается в опыте как факт, а приписывается – будь то себе самому или кому-то другому»²⁰. Другими словами, ответствен-

¹⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2009. С. 819.

¹⁸ См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964.

¹⁹ См.: Секацкая М.А. Моральная ответственность без свободы воли // Вопр. философии. 2014. № 10. С. 151–161.

²⁰ Там же. С. 159.

ность есть чистая субъективная конструкция, важная для нравственного бытия человека, но не имеющая под собой объективных оснований. Мы не вполне согласны с этой точкой зрения. Ответственность, действительно, есть субъективная конструкция, но имеющая реальные основы, каковыми предстают действительные возможности для меня, моего «Я» совершить данный поступок и что в определенной нравственно-ментальной форме и осознается моим «Я».

У Бахтина выделяются несколько видов ответственности. Уже в начале своей статьи он говорит о «двусторонней ответственности»: ответственности акта за свое содержание («специальная ответственность») и ответственности акта за свое бытие («нравственная ответственность»). И Бахтин заявляет: «Причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроникновение культуры и жизни»²¹.

Бахтин не отрицает всецело и *долженствование*. На протяжении всей его работы мы не раз встречаемся с понятиями «долга», «долженствования». «Я – единственный ни в один момент не могу быть безучастен в действительной и безысходно-нудительно-единственной жизни, я *должен иметь долженствование* по отношению ко всему, каково бы оно ни было и в каких бы условиях ни было дано, я должен поступать со своего единственного места, хотя бы внутренне только поступать»²². Собственно, для Бахтина *долженствование* выступает как специфическая, личностная форма осознания ответственности своего поступка, своей жизни. «Долженствование – в единстве моей единственной ответственной жизни»²³, – писал он. «Нет научного, эстетического, и прочего *долженствования*, но нет и специального этического *долженствования* в смысле совокупности определенных содержательных норм»²⁴.

Ответственность важна именно для внутреннего осознания поступка как проявления «не-алиби в бытии», т. е. ответственного бытия, «участного сознания». Все это неологизмы Бахтина, введенные им в язык для анализа внутреннего плана поступка, где не работают традиционные научные подходы, понятия. К отмеченным неологизмам можно добавить еще такие, как «участность», «ответственно мыслящий субъект», «ценностный контекст», «правда» (versus «истина»), «автор и герой» (versus «субъект и объект») и др. Ведь правильно понять поступок, по Бахтину, можно только «изнутри» самого поступка. «Для этого, конечно, необходимо взять поступок не как факт, извне созерцаемый, или теоретически мыслимый, а изнутри, в его ответственности»²⁵. Ответственность в данной ее значимости для «участного сознания» важнее даже рациональности. «Поступок в его целостности более чем рационален, – он ответственный, – писал Бахтин. – Рациональность – только момент ответственности»²⁶.

У Бахтина существует красивый пример, разъясняющий данное положение. Он писал, что человек несет ответственность прежде всего за свою подпись, которую он ставит на том или ином документе, а не за содержание доку-

²¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Указ. изд. С. 8.

²² Там же. С. 40.

²³ Там же. С. 10.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 29.

²⁶ Там же. С. 30.

мента, которое может быть написано другим: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание»²⁷.

Однако основной пафос очерка Бахтина не в исследовании ответственности. Да и провести более или менее глубокое исследование ответственности, как и некоторых других поднятых здесь философских, этических, аксиологических и прочих вопросов (16 содержательных блоков, как отмечалось, выделяет здесь Гоготишвили), просто невозможно в ограниченной по объему работе. Хвала Бахтину уже за то, что он по-новому поставил эти вопросы и высказал некоторые по поводу их глубокие мысли. Основной пафос работы «К философии поступка» состоит в том, чтобы представить в едином плане поступок, который, с одной стороны, связан с единым и единственным ответственным субъектом, актором, участником события, а с другой – с объективной культурой, с ее наукой, философией, с системой норм и пр. «Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни»²⁸.

И Бахтин считал, что поступок должен иметь единый план, он должен «обрести единство двусторонней ответственности: и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопрониновенность культуры и жизни»²⁹.

Бахтин с этой точки зрения критиковал науку, философию, этику, эстетику, ибо они объективируют свой предмет исследования и неспособны познать внутренний план поступка, его единство, единственность и ответственность. В этом значении Бахтин выше ставил искусство, где художник способен «вжиться» во внутренний план героя, провести соответствующую интроспекцию. Неслучайно в последующие годы Бахтин обратился к исследованию творчества Достоевского и Рабле.

Отметим критику Бахтиным этики как философского учения о морали. Он выделял два вида этики: 1) материальную этику и 2) формальную (рациональную) этику. Главный недостаток материальной этики, по Бахтину, состоит в том, что она напрямую из природы пытается вывести нормы морального должностования. Но это нонсенс! Бахтин пишет: «Попытки биологически обосновать должностование суть недомыслие, не стоящее рассмотрения»³⁰. Собственно, Бахтин повторяет широко известный принцип Д. Юма, «гильотину Юма», отсекающий несуществующие в реальности связи между качествами, в частности между «есть» и «должно».

В *формальной* этике есть и достоинства, и недостатки. Достоинство здесь связано с тем, что должностование рассматривается как категория сознания, «форма», не выводимая из материального содержания. Недостаток же формальной этики в том, что она мыслит категорию должностования как категорию теоретического разума, т. е. «теоретизирует» ее, и потому «теряет индивидуальный поступок».

²⁷ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 37.

²⁸ Там же. С. 25, 7.

²⁹ Там же. С. 8.

³⁰ Там же. С. 25.

Следствием недостатков существующей этики предстает необоснованность нравственных норм. Согласно Бахтину, все моральные нормы как возможные императивы долга несостоятельны в силу безосновательности, т. е. за моральными нормами нет таких авторитетов, источников, как Бог в религиозных нормах, общество – в социальных нормах, государство – в политических и правовых нормах. И Бахтин заявляет: «...для этики ничего не остается (так называемые этические нормы суть главным образом социальные положения, и когда будут обоснованы соответственные социальные науки, они будут приняты туда)»³¹.

К данному замечанию Бахтина о недостатках этики есть хорошее и довольно объемное примечание Аверинцева. Аверинцев считает, что Бахтин здесь рассчитался с «характерной для интеллигентского сознания иллюзией абсолютной и довлеющей себе этики»³², т. е. с «чистой этикой». Подобная этика была «неиссякающим источником нравственного нигилизма». Почему? Потому что «чистая этика» не может ответить на два кардинальных для долженствования вопроса: 1) перед кем должен субъект долженствования и 2) на чем основывается само долженствование? В конечном счете «чистая этика» в лице Ницше и героев Достоевского пришла логично к идее «помыслить долженствование отсутствия всякого долженствования»³³. Аверинцев считал, что ситуацию может спасти только метафизика «естественного нравственного закона» «как Божьей скрижали в сердцах людей» и «внутрижизненная ангажированность»³⁴. Примечательно, что у Бахтина нет упоминания «естественного нравственного закона», зато на него как на основание морали ссылается Аверинцев!

Почему Бахтин не обращается к естественному нравственному закону в данном случае? Можно предположить, что Бахтин не был уверен в реальности этого закона. И можно согласиться с Аверинцевым в том, что проблема основания долженствования действительно разрешается метафизикой естественного нравственного закона, признающей его внешний для человека Божественный характер. Как он писал: «Этика, редуцированная к самой себе, оставленная на самое себя, есть опустошенная этика, ибо этическое начало – не исток ценностей, а модус ответственного отношения к ценностям»³⁵. К утверждению Аверинцева с нашей точки зрения можно сделать замечание, что «этика, редуцированная к самой себе», действительно предстает безосновательной, «опустошенной», но ее объективные основания не обязательно редуцировать к Богу: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно»³⁶.

Бахтин обращает внимание и на роль чувств в оценке поступка. Здесь недостаточно его рациональное исследование, понимание, важно его внутреннее переживание. Когда мы переживаем поступок, мы становимся со-участниками. Тогда мы имеем дело с «участным сознанием», с «не-алиби в бытии», т. е. с ответственным бытием.

³¹ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 25, 10.

³² Аверинцев С.С. [«К философии поступка» Постраничные примечания (1)] // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 446.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Исх. 27:7.

Создать философию поступка можно только *изнутри* поступка, и для этого теоретической философии, традиционной этики недостаточно. Здесь лучше работает феноменология, аксиология, ценностный подход³⁷. Бахтин не только не отрицал значимости ценностного подхода в учении о человеке, его жизни, поступках, но старался учить о человеке и его поступках, используя понятие ценности. В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин пишет: «Момент оценки или точнее ценностная установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться»³⁸.

В самом деле, во многих поступках, особенно связанных с тем или иным видом самопожертвования, важен именно ценностный подход субъекта³⁹. «Хитрость субъективного разума» известна, и разум способен привести множество аргументов «за» и «против», осмысление которых может оставить субъекта в бездействии, наподобие «буриданова осла», но бездействие в данном случае есть также определенный нравственный поступок. Здесь требуется «участное мышление». Ценностное чувство, ценностная интуиция здесь более действенны, через них субъект ориентируется на ценности и определяется ими. Так фундируется его «не-алиби в бытии», т. е. ответственное бытие. Моральные ценности для субъекта выступают как «предельные основания» выбора. Действительно, объективная моральная ценность ставит человека перед определенным пределом. Она «предельна» в том смысле, что является «крайней», за которой уже нет иных фундирующих собственно моральных феноменов. В конечном счете мы выбираем добро из-за ценности добра. И таким образом утверждаем также свою собственную ценность как личности, свою самооценку как нравственного существа. У Спинозы есть хорошая аналогия самодостаточности истины: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»⁴⁰. Точно так же автономна и самодостаточна моральная ценность добра.

Бахтин использовал свою методологию для анализа художественных произведений. Так, в романах Достоевского обнаруживается, что у каждого героя свой «ценностный контекст»/правда. Можно ли их объединить, есть ли какой-то обобщающий контекст? Достоевский, но не Бахтин, считал, что есть, и это очень важно для нравственного бытия людей, иначе начнется нравственный хаос, сущий ад на земле. И таким объединяющим и расставляющим все по своим местам является ценностный контекст/правда Иисуса Христа. С Евангелием Достоевский ушел на каторгу, с Евангелием на груди он и умер. Мы высказываем гипотезу, согласно которой та мысль Достоевского, что в мире нравственных ценностей, где, казалось бы, все относительно, существует абсолют-

³⁷ Под «ценностным подходом» мы понимаем теоретическое исследование и практическое преобразование действительности, основанное на определенных понятиях ценностей, которые вырабатываются аксиологией, этикой. Ценностный подход в этике значим уже в силу ценностного характера важнейших феноменов морали – добра и зла, а также их различных форм (см. подробнее: *Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. Владимир, 2009).

³⁸ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 163.

³⁹ Об этическом анализе поступка самопожертвования см.: *Матвеев П.Е.* Поступок самопожертвования (опыт этического анализа) // Этическая мысль. Вып. 13. М., 2013. С. 199–211.

⁴⁰ *Спиноза Б.* Этика // Указ. изд. С. 440.

ная, безотносительная ценность, которая и упорядочивает все, по-видимому, оказала влияние на великого физика А. Эйнштейна, который любил творчество Достоевского и говорил со свойственной ему парадоксальностью, что Достоевский ему, физику, дал больше, чем все физики вместе взятые. В самом деле, есть определенное структурное единство между миром нравственным и физическим. Согласно теории относительности Эйнштейна, в мире физическом, где все относительно, есть одна абсолютная, постоянная величина – скорость света, что и позволяет создать непротиворечивую научную теорию о пространстве и времени. Вспоминаются и бессмертные слова Канта о двух вещах, которые наполняют человеческую душу все большим удивлением и благоговением, чем дольше человек размышляет о них, – это звездное небо над человеком и моральный закон в человеке. Удивительные аналогии!

Бахтин свою методологию использует и при анализе других художественных произведений. Так, в отмеченной статье «К философии поступка», в конце ее, в качестве примера приводится анализ стихотворения А.С. Пушкина «Разлука».

Думается, что идеи Бахтина, его методологию следует использовать при этическом анализе поступков людей. Их можно и даже нужно усилить за счет более глубокого использования феноменологии и аксиологии. Надо разумно и эффективно использовать феноменологический метод «редукции» или «эпохе», понятия «ноэмы», «ноэсы», ценностный подход, понятие «ценности» как обозначения объективного, идеального, интенционального и одновалентного феномена. В качестве примера можно использовать данную методологию для анализа поступка террориста-смертника.

Но если у каждого человека есть свой контекст (правда) и он руководствуется только собственными нормами, то они и являются нормами только для него, и не для другого. «Другой», «чужой» – это ответственный перед собой свободный человек, который руководствуется собственными нормами. Иными словами, каждый субъект конструирует для-себя «свой» мир со своими нормами.

Отсюда следуют несколько важных выводов/вопросов. Первый: обязаны ли мы слушаться других, служить другим? – Нет, не обязаны. Но мы ответственны за признание иной правды, ибо у каждого своя правда/контекст. Второй вывод/вопрос: не приводит ли это к субъективизму, к крайнему индивидуализму, анархизму, нигилизму?! Но «жить из себя не значит жить для себя», – утверждал Бахтин⁴¹. И здесь также следует обратить внимание, что Бахтин не отрицал существование «иногo», наличие внешнего плана поступка для актора. Главная проблема для него – это соединение двух аспектов/планов бытия – внешнего и внутреннего, чего можно достичь, с его точки зрения, только изнутри поступка, из внутреннего плана.

Аналогией может быть пример с яблоней Э. Гуссерля, который он приводит в книге «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». «Предположим, – пишет Гуссерль, – что мы с удовольствием смотрим в саду на цветущую яблоню, на свежую зелень травы и т. д. Очевидно, что восприятие и сопровождающее его удовольствие – не то же самое, что воспринимается и доставляет удовольствие»⁴². Гуссерль отмечает далее, что при естественной

⁴¹ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 46.

⁴² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. С. 282.

установке мы имеем две реальности: яблоню и переживание, между которыми существуют реальные отношения. Когда же мы переходим в феноменологическую установку, то «трансцендентный мир получает свои “скобки”, мы осуществляем эпохе в отношении действительности»⁴³, т. е. мы отвлекаемся от прообраза и занимаемся только образом, тем, что существует в нашем сознании, нашим «переживанием восприятия». При этом «яблоня не утратила ни малейшего нюанса из всех тех моментов, качеств, характерных свойств, с какими являлась она в этом восприятии, с какими выступала она “в” этом удовольствии, – “красивая”, “чудесная” и т. п.»⁴⁴. Эта иллюстрация из Гуссерля помогает лучше понять и анализ Бахтиным «внешнего» и «внутреннего» планов поступка. Ведь и для Бахтина ничего, «ни малейшего нюанса» не исчезает из внешнего плана поступка при его анализе «изнутри». И это важно учитывать, чтобы не относить учение Бахтина к субъективному идеализму в том или ином его варианте.

Следующий вопрос/вывод: что нового может дать методика, предлагаемая Бахтиным? Ведь «внешнее» развивается по внешним, объективным законам культуры, в своем хронотопе, т. е. в своем континууме пространства/времени. И может ли в целом по отношению к поступку что-то новое и значимое создать феноменологический и аксиологический подходы, используемые Бахтиным?

В конце своего очерка Бахтин говорит об архитектонике поступка, которая только и открывается «изнутри» поступка, которую и «должна описать нравственная философия, не отвлеченную схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого»⁴⁵. Но достаточно ли этих трех моментов, чтобы описать все богатство ценностного мира? Ведь внутри самого себя актер открывает, говоря языком Гуссерля, ноэсы, которые показывают, что он не просто дан, а задан.

Сам Бахтин не раз отмечал в своей работе «К философии поступка», что «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать свое нудительное действительное не-алиби в бытии»⁴⁶. А в конце этого шедевра русской философской мысли его автор напишет, что есть «ценностное архитектурное распадение мира на я и всех других для меня»⁴⁷, или «ценностное противопоставление я и другого»⁴⁸. Но «форма общего положения, нормы или закона принципиально неспособна выразить это противопоставление, смысл которого есть абсолютное себя-исключение»⁴⁹. А в нем, в «абсолютном себя-исключении», «смысл всей христианской нравственности, из него исходит и альтруистическая мораль; но адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности этот принцип нравственности до сих пор не получил»⁵⁰. «Абсолютное себя-исключение» есть, с нашей точки зрения, поступок самопожертвования, вплоть до пожертвования собственной жизни.

⁴³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 283.

⁴⁴ Там же. С. 284.

⁴⁵ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 49.

⁴⁶ Там же. С. 46.

⁴⁷ Там же. С. 68.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

Как это понимать? Это можно интерпретировать в духе Гоготишвили, что Бахтин все же следует основным принципам общечеловеческой морали, но при этом обращает особое внимание на значимость внутренней личностной ответственной мотивации, прочувствования данных норм, чтобы выбор действительно был нравственным. Аверинцев отметил в комментариях естественный нравственный закон (что было уже отмечено и нами) как основу морали, который есть у каждого человека и который якобы не отрицался и Бахтиным. А.А. Гусейнов связал учение о поступке Бахтина с «негативной этикой» и, в частности, с двумя негативными принципами: «Не убий» и «Не лги».

Интересно, что одним из принципов христианской монашеской этики был принцип послушания, который снимал с субъекта ответственность, что не вписывается в концепцию морали Бахтина. Тогда, что, христианская монашеская этика – это квазимораль?!

А можно интерпретировать все это и так, что Бахтин потому и оставил данный очерк неоконченным, что и сам не знал, как совместить принцип «абсолютного себя-исключения» со своей концепцией поступка!

Таким образом, тема поступка не завершена, она остается актуальной для философии и этики как частной философской науки.

Список литературы

- Аверинцев С.С.* [<К философии поступка> Постраничные примечания (1)] // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Рус. слов., 2003. С. 438–456.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
- Гоготишвили Л.А.* [<К философии поступка> Приложение] // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Рус. слов., 2003. С. 351–438.
- Гусейнов А.А.* Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // *Этическая мысль.* Вып. 2. М., 2001. С. 3–26.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Акад. проект, 2009. 489 с.
- Иванов В.* О веселом ремесле и умном веселии // *Иванов В.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 60–72.
- Иванов В.* Религиозное дело Владимира Соловьева // *Иванов В.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 337–345.
- Йонас Г.* Принцип ответственности. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
- Матвеев П.Е.* Ценностный подход в этике. Владимир, 2009.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Аст Москва, 2009. 925 с.
- Секацкая М.А.* Моральная ответственность без свободы воли // *Вопр. философии.* 2014. № 10. С. 151–161.
- Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 359–618.

Philosophy of the Act by Mikhail Bakhtin (experience of the ethical interpretation)

Pavel Matveev

Higher Doctorate (*Habilitation*), Professor of philosophy and religious studies. Humanities Institute of Vladimir State University. 87 Gorkiy Str., Vladimir, 600000, Russian Federation; e-mail: mail@matvei.elcom.ru

The article is devoted to Michail Bakhtin's conception of the Act, which was developed in the essay *The Philosophy of the Act*. Special attention is given to the ethical aspects of Bakhtin's teaching and also to the research methodology in dealing with the complex ethical problem of the individual act.

The article shows that Bakhtin was not the only one, who asked such questions in Russia at that time. *The Philosophy of the Act* was prepared by certain historical, cultural factors. Bakhtin showed, that in the research of the act we should proceed from a particular sole and single person. We discover her special features such as *responsibility* as the essential one, and rationality and oughtness as subordinate to it.

The article notes that Bakhtin distinguishes several types of responsibility. However, the main idea of the essay is not the study of responsibility, but the presentation of a whole plan of that act which, on the one hand, is associated with the sole and single responsible entity and, on the other hand, with the objective culture.

The article examines Bakhtin's criticism of ethics as philosophical conception of morality: the philosophy of the Act can only be constructed *from within* the Act, but theoretical philosophy and traditional ethics are not able to do that. It is better to use phenomenology, axiology and value approach. It is shown, that Bakhtin did not deny the importance of value-based approach to the teaching on the person, his life and deeds but tried to study the person's acts using the concept of value.

The article examines Bakhtin's methodology using the example of his analysis of artworks. It is noted that Bakhtin's ideas and his methodology should be used for the ethical analysis of the person's acts.

Keywords: act, ethics, phenomenology, axiology, responsibility, duty, context, true, value

References

Averintsev, S.S. “<K filosofii postupka> Postranichnye primechania (1)” [<The philosophy of the Act> Notes (1)], in: Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii, 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ., 2003. pp. 438–456. (In Russian)

Bakhtin, M.M. “K filosofii postupka” [The philosophy of the Act], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii, 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ., 2003. pp. 7–68. (In Russian)

Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Literary Creativity]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 424 p. (In Russian)

Gogotishvili, L.A. “<K filosofii postupka> Prilozhenie” [<The philosophy of the Act> Appendix], in: Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii, 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ., 2003. pp. 351–438. (In Russian)

Guseinov, A.A. “Zakon i postupok (Aristotel', I. Kant, M.M. Bakhtin)” [Act and Deed (Aristotle, Kant, M.M. Bakhtin)], *Eticheskaya mysl'*, 2001, vol. 2. pp. 3–26. (In Russian)

Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 489 p. (In Russian)

Ivanov, V. “O veselom remesle i umnom veselii” [On a fun craft and smart gladness], in: V. Ivanov, *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994. pp. 60–72. (In Russian)

Ivanov, V. “Religioznoe delo Vladimira Solov’eva” [Religious Case of Vladimir Solovyov], in: V. Ivanov, *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994. pp. 337–345. (In Russian)

Jonas, H. *Printsip otvetstvennosti* [The Principle of Responsibility]. Moscow: Airispress Publ., 2004. 480 p. (In Russian)

Kant, I. “Kritika chistogo razuma” [Critique of Pure Reason], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii, 6 t.* [Collected Works, 6 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1964, 799 p. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto* [Being and Nothingness]. Moscow: Ast Moskva Publ., 2009. 925 p. (In Russian)

Sekatskaya, M.A. “Moral’naya otvetstvennost’ bez svobody voli” [Moral Responsibility without Free Will], *Voprosy filosofii*, 2014, no. 10, pp. 151–161. (In Russian)

Spinoza, B. “Etika” [Ethics], in: B. Spinoza, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. pp. 359–618. (In Russian)

И.Р. Насыров

Об «этическом волюнтаризме» ашаризма как о «традиционной этике» ислама

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

В научной литературе бытует представление об этической концепции ашаритов, представителей одной из школ калама (исламская рациональная/философская теология) как о традиционной этике ислама. Данное представление основано на тезисе об ашаризме как официальной доктринальной школе суннитского ислама.

В статье излагается другой подход в оценке «этического волюнтаризма» ашаритов. Рассмотрены доводы, ставящие под сомнение утверждение об ашаритской этической концепции как традиционной этике суннитского ислама. Согласно авторскому подходу, этическое учение ашаритов, отвергнутое ханбалитами, наиболее последовательными исламскими традиционалистами-суннитами, не может рассматриваться как традиционная этика в суннитской ветви ислама. Ашаризм не был официальной доктринальной школой в суннизме, соответственно, этическое учение ашаритов не может считаться общепринятым среди мусульман-суннитов. В последние годы отмечается усиление влияния современного исламского фундаментализма (салафизм), опирающегося на традиции мусульманского традиционализма в лице ханбализма, что подтверждает ошибочность тезиса об ашаризме как официальной доктринальной школе в суннитском исламе, равно как и ошибочность интерпретации ашаритского этического учения как традиционной этики в исламе.

Ключевые слова: этический волюнтаризм, аль-Ашари, традиционная этика в исламе, этический объективизм, калам

Исламская этика сложилась как совокупность этических учений и воззрений, сформировавшихся в рамках арабо-мусульманской культуры (моральные предписания Корана и сунны¹, переосмысленные в исламском духе моральные ценности доисламского арабского общества, концепции мусульманских правоведов о человеческих поступках и этические доктрины представителей исламской рациональной/философской теологии (калама)). На становление исламской этики также оказали влияние идеи античного и персидского происхождения². Различные этические учения и воззрения не вытесняли и не исключали друг друга, напротив, сосуществовали и часто дополняли друг друга

¹ Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

² Смирнов А.В. Мусульманская этика // Этика: Энцикл. слов. М., 2001. С. 287.

в течение длительного времени³. Исламские этические учения обрели зрелые формы к XI в. в рамках исламской рациональной/философской теологии (*калам*⁴) и арабо-мусульманском перипатетизма (*фальсафа*⁵)⁶. В рамках широкого мистико-аскетического движения в первые века ислама возник мусульманский мистицизм (суфизм) со своей этикой.

С самого начала развитие этических учений в исламе шло в тесной связи с развитием мусульманского правоведения (*фикх*). Исламские правоведы, исследуя предписания религиозного закона, одновременно исследовали и этическую проблематику. Это объясняется отсутствием в исламе разделения сферы жизни на светское и религиозное⁷. Большая роль *фикха* в складывании и развитии исламской этики объясняется тем обстоятельством, что правоведы разрабатывали учения о поступках с целью выработки общих нормативных принципов поведения человека с точки зрения религиозного Закона (*шари‘а/шариат*). Для этого в фикхе имеется система оценки поступков (*аль-ахкам аль-хамса*) с точки зрения их допустимости: обязательные (*ваджиб, фард*), рекомендуемые (*мандуб*) и нейтральные (*мубах*), порицаемые (*макрух*) и запретные (*харам*). Эта система оценок поступков была разработана для нейтрализации морального перфекционизма хариджитов, представителей одного из религиозно-политических течений в раннем исламе, выступавших с высокой требовательностью к себе и другим (мусульмане, совершившие «великие грехи», являются вероотступниками; убийство вероотступников – религиозная обязанность и т. д.).

Что касается исламских теологов-*мутакаллимов*, обращавшихся к этической проблематике, то их в первую очередь заботили вопросы, связанные с природой справедливости Бога и соотношением божественного предопределения и инициативы человека. Представители же арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*) в основном сосредотачивали свой интерес на совершенствовании человеческого характера, преимущественно путем развития добродетелей, которые внутренне присущи индивиду⁸. В основе исламского мистицизма (суфизм) находится учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через нравственное совершенствование к постижению «божественных истин».

³ Walzer R. Akhlāk // The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI NE). Vol. I. Leiden, 1986. P. 325–329.

⁴ В мусульманской литературе название «калам» (араб. *калам*, букв. ‘речь, рассуждение, спор’) прилагалось в широком смысле к любому рассуждению на религиозно-философскую тему. В специальном значении под термином «калам» подразумевалась интеллектуальная дисциплина, обосновывающая основоположения исламского вероучения с позиции разума. Уже на мутазилитском этапе своего развития (конец VIII – нач. IX в.) калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики.

⁵ *Фальсафа* – арабо-мусульманский («восточный») перипатетизм, развивавший усилиями аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины (Авиценна) и др. античную модель философствования на мусульманском Востоке.

⁶ *Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leide; Boston, 2006. P. 1.

⁷ Из пяти так называемых «столпов ислама» (*аркан аль-ислам*) лишь один (признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада) относится собственно к вероучению, тогда как остальные четыре (обязанность исполнения ежедневной пятикратной молитвы, пост в месяц Рамадан, религиозный налог в пользу малоимущих и паломничество в Мекку) относятся к области ортопраксии, моральных предписаний и права.

⁸ *Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. P. 1.

Следует признать, что проблематика, связанная с этическими учениями исламских теологов-мутакаллимов первых веков ислама, выходит за пределы академических интересов. Эскалация конфликтов в мусульманском мире, протекающая с применением насилия и жестокости, бросает серьезный вызов системам моральных норм и ценностей, привычно называемых традиционными для ислама. В свете идеологических и политических процессов в современном исламском мире возникает необходимость критического рассмотрения представления об этической доктрине ашаритского калама как традиционной этике в исламе.

К постановке вопроса

К середине IX в. в рамках исламской рационально-философской теологии (калам) сложились два ведущих этических учения: 1) «этический объективизм» мутазилизма, первого («философского») направления в каламе, и 2) «этический волюнтаризм» ашаризма, который после XI в. сменил мутазилизм в качестве одной из влиятельных школ калама в суннитском исламе⁹. «Этический объективизм» мутазилитов, наиболее последовательных рационалистов в исламской теологии, означает, что моральные ценности объективны, справедливость и добро реально существуют и не зависят от Бога, божественная воля ограничена императивами человеческого разума. Согласно же другой (ашаритской) этической доктрине, моральные ценности не являются объективными, они созданы волей Бога, который определяет, что является справедливым, а что нет, следовательно, все решения Бога справедливы в силу того, что он является властителем, а не потому, что его решения соответствуют представлению о справедливости согласно человеческому разуму¹⁰ и т. д. Другими словами, Бог не обязан поступать в соответствии с человеческими представлениями о добре и зле, справедливости, более того, допустимо, что Бог отправит всех добродетельных в ад, а всех грешников поселит в раю¹¹ и т. д. Дж. Хоурани называет подобного рода воззрение «теистическим/божественным субъективизмом»¹², другие исследователи – «этическим волюнтаризмом»¹³.

Вышеприведенная характеристика основных положений этических учений мутазилитов и ашаритов не вызывает возражений. Возражение вызывает оценка некоторыми исследователями «этического волюнтаризма» ашаритской школы исламской теологии как традиционной этики ислама. Дело в том, что ашаритская теория «этического волюнтаризма» некоторым авторами явно (как, например, в случае с Дж. Хоурани) или неявно (как в случае с Р. Вальцером)

⁹ Ашаритский калам, основанный выходцем из мутазилитской среды аль-Аш‘ари (ум. 935) (развитый аль-Бакиллани (ум. 1013), а также аль-Джувайни (ум. 1085)), складывался как «срединный путь» между мутазилизмом и доктриной мусульманских традиционалистов.

¹⁰ Hourani G.F. Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism // International Journal of Middle East Studies. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 63.

¹¹ *Аз-Забуди*. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби. 1994. Т. 2. С. 186.

¹² Hourani G.F. Two Theories of Value in Medieval Islam // The Muslim World. 1960. Vol. 50. Issue 4. P. 269.

¹³ Yesilhark Ozkan, Tubanur. A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy. Surrey (England), 2015. P. 49.

рассматривается как «зонтик», под который можно сводить этические воззрения практически всех оппонентов этического рационализма мутазиликов – как ранних исламских традиционалистов (Малик ибн Анас (713–795), аш-Шафи‘и (767–820), Ахмад ибн Ханбал (780–855)), так и самого теолога-мутакаллима аль-Ашари (873–935)¹⁴. Р. Вальцер, автор статьи об исламской этике в «Энциклопедии ислама», утверждает, что исламский мистицизм (суфизм) выработал доминирующую среди мусульман этику, высшими ценностями которой являются самоуничтожение и полный квиетизм¹⁵. Схожая точка зрения была высказана Г.Э. фон Грюнебаумом¹⁶.

Нетрудно заметить, что эти выводы вышеуказанных исследователей основаны на допущении, что ашаризм является официальной доктринальной школой исламской теологии (калам). Действительно, в IX в. мутазилизм уступил ведущее место в каламе ашаризму. Ашариты пошли на уступки исламским традиционалистам, наложив запрет на обсуждение ряда важнейших основоположений мусульманской религии с рационалистических позиций. Эта смена мутазилизма ашаризмом в исламской рационалистической/философской теологии в указанное время была расценена европейскими исламоведами как превращение ашаризма в *официальную* доктринальную школу суннитского ислама. Последнее обстоятельство и способствовало складыванию привычки рассматривать этическое учение ашаритов как традиционную этику в исламе.

Утверждение об этическом учении ашаритов как традиционной этике в исламе ведет к спорным и сомнительным вещам. Во-первых, оно ведет к отождествлению довольно развитой в философском отношении этической теории ашаритских теологов с примитивными представлениями фаталистов раннего ислама, джабритов, переносивших на Бога еще не изжитые из сознания ранних мусульман языческие представления о лишенной этического смысла Судьбе (*манийя*), мерно и бездушно перемалывающей все, что попадало под ее жернова, другими словами, к восстановлению представления о Боге как носителе взаимоисключающих качеств тирана и милосердного существа.

Во-вторых, это утверждение влечет необходимость включения в этот список не только находившихся под влиянием ашаритского школы калама Абу Хамида аль-Газали (1058–1111) и Фахр ад-Дина ар-Рази (1149–1209), двух мыслителей, заложивших основания для последующего сближения калама и *фальсафы* (арабо-мусульманский перипатетизм), но и многих исламских традиционалистов, в том числе ханбалитов, непримиримых противников *фальсафы* и в большинстве своем противников исламского мистицизма. Особенно искусственным выглядит отождествление ашаритской этической концепции с традиционной этикой ислама при попытке рассматривать этические воззрения ашарита и представителя умеренного исламского мистицизма Абу Хамида аль-Газали как совпадающие с этическим взглядами исламского традиционалиста-ханбалита Ибн Таймийи (1263–1328), яростного критика теории и практики исламского мистицизма и поборника защиты исламской религии и ее морали от всех «новшеств», тем более от влияния античных (а значит, языческих) этических учений.

¹⁴ Hourani G.F. Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilic Ethical Rationalism. P. 62–63.

¹⁵ Walzer R. Akhlāk // The Encyclopaedia of Islam. P. 326.

¹⁶ фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986. С. 146.

В итоге получается что-то уже совсем невероятное, а именно соединение несводимых противоположностей – слияние рационалистической линии исламской теологии в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма с наиболее консервативным исламским традиционализмом в лице ханбализма, идейной основы исламского фундаментализма – от ваххабизма до современного салафизма, представители которых воспринимают этические концепции исламских теологов, мистиков-суфиев (Ибн ‘Араби и др.) и античных мыслителей как инородные поздние наслоения в исламе, или «новшества» (*бид‘а*).

Мы полагаем, что тезис об этическом учении ашаритских теологов как традиционной этике в исламе опирается на некритически принятое в западном исламоведении допущение, что ашаритское направление в исламской теологии было официальной («ортодоксальной») доктринальной школой в суннизме¹⁷. На несостоятельность тезиса об ашаризме как мусульманской «ортодоксии» указывает уже тот факт, что в исламе нет института церкви, следовательно, в исламе нет утвержденной общеобязательной догматики и ортодоксии. Этот тезис ошибочен также и с исторической точки зрения. Преследования мутазилитов, ашаритов, исмаилитов и шиитов в XI в., инициированные халифами аль-Кадиром (991–1031) и аль-Ка’имом (1031–1075)¹⁸, усилили позиции ханбалитов, наиболее консервативных исламских суннитских традиционалистов. Ослабление позиции не только шиитов и исмаилитов, но и мутазилитов и ашаритов, представителей рационалистической линии в исламской теологии (калам), завершилось окончательной победой в XIV в. традиционалистов-суннитов в лице ханбалита Ибн Таймийи и его последователей над представителями наиболее рационалистических направлений в арабо-мусульманской философии – мутазилитского и ашаритского калама и фальсафы¹⁹. Исламские традиционалисты-ханбалиты не только демонстрировали самостоятельность в вопросах теологии, но и развивали свои этические учения, которые с не меньшим основанием могут рассматриваться как традиционные в исламе в свете усиления в последние десятилетия роли исламского фундаментализма, идейного наследника ханбализма.

Вышесказанное диктует необходимость предметного рассмотрения этического учения ашаритов в свете формирования двух ведущих (мутазилитской и ашаритской) этических концепций калама и его отношения к этическим воззрениям исламского традиционализма, а именно ханбализма, на который в идейном отношении опирается представший современному миру мощный и грозный исламский фундаментализм.

¹⁷ Watt W. M. Al-Ash‘arī, Abu ‘l-Ḥasan, ‘Alī b. Īsmā‘īl // The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI NE). Leiden, 1986. Vol. I. P. 694; Wolfson H.A. The Philosophy of the Kalam. Harvard, 1976. P. 38; Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Richmond, 1994. P. 80. Более детально о критике этого подхода см.: Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

¹⁸ Ибрагим Т.К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 207; Меу А. Мусульманский Ренессанс. М., 1996. С. 200–201.

¹⁹ Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. 3rd ed. N. Y., 2004. P. 334.

К предыстории «этического волюнтаризма» ашаритов

Предпосылки для формирования исламской этики сложились в первые века ислама, в период складывания многонациональной и многоконфессиональной мусульманской империи – Арабского Халифата. На становление этической мысли в указанный период повлияли политические и социокультурные причины (споры по вопросам веры, политические разногласия в ранней исламской общине, развитие мусульманского правоведения (*фикх*), споры с представителями других конфессий и рецепция античного наследия).

Сама жизнь ставила перед мусульманами трудноразрешимые вопросы. Как следует понимать божественное предопределение, принимать ли все действия мусульманских правителей, в том числе несправедливые, как демонстрацию предвечного решения Бога и его справедливости²⁰, в чем смысл ответственности, свободы воли и разума человека? Споры по поводу статуса мусульманина, совершившего тяжкий грех, вызвали необходимость определиться относительно понимания божественного предопределения (*кадар*). Расхождения по вопросу об ответственности человека за свои поступки, а значит, и о том, совершает ли он их самостоятельно или целиком под влиянием божественного предопределения, привели к появлению в мусульманской общине джабритов (араб. *джабр* ‘принуждение’), сторонников предопределенности жизни человека, и кадаритов, поборников свободы воли человека. Многие из кадаритской мысли было воспринято «философствующими» теологами ислама, мутазилистами, в качестве основных положений их этических учений и метода: божественная справедливость (*‘адл*); Бог должен совершать по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них Бога и т. д.

Этический рационализм мутазилитов

Возникновение мутазилизма, олицетворяющего философский этап в развитии исламской теологии (калам), не случайно связывают с расхождением его основоположников, Василя ибн ‘Ата’ (ум. 748) и ‘Амра ибн ‘Убайда (ум. 761), с ранним мусульманским религиозным ученым аль-Хасаном аль-Басри (ум. 728) по вопросу о статусе человека, совершившего тяжкий грех. Приверженцы мутазилизма предпочитали называть себя «сторонниками божественной справедливости и единобожия» (*асхаб аль-‘адл ва-т-тавхид*)²¹, подчеркивая значимость этической подоплеку своего расхождения с другими идейными течениями в исламе.

Несмотря на наличие широкого спектра этических взглядов мутазилитских мыслителей, можно выделить несколько положений, принимавшихся ими в качестве принципиальных для их этических учений:

²⁰ *Ибн Касир*. Тафсир аль-Куран аль-‘азим. Дамаск – Эр-Рияд: Дар аль-файха’ – Дар ас-салам, 1994. Т. 3. С. 46.

²¹ *Аш-Шахрастани*. Аль-Милал ва-н-нихал. Бейрут, 1983. Т. 1. С. 43; см.: *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. С. 54.

1. Этические ценности объективны – добро и зло представляют собой характеристики, имманентные явлениям, как например, качества вещей (размер, цвет и т. д.).

2. Бог – единственный творец, он с извечности знает обо всем добром и злом, способен совершить зло²², но не совершает его, поскольку божественные всезнание²³ и мудрость несопоставимы с произволом²⁴. Болезни, которым подвергаются люди на этом свете, и наказания на том свете являются злом в аллегорическом смысле²⁵. Действия Бога обусловлены его мудростью и целью²⁶. Мудрый Бог желает принести пользу своим творениям и совершает по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них.

3. Моральные ценности рационально постижимы. Этический рационализм мутазилитов подразумевает, что в большинстве случаев человек в состоянии выносить этическое суждение без опоры на откровение²⁷. Оно требуется ему лишь для познания религиозно-культовых предписаний, которые могут быть получены только из откровения.

4. Человек способен самостоятельно совершать поступки, знания о добре и зле он обретает до откровения и независимо от него. Человек, не сподобившийся откровения и знания о Боге, знает о греховности отцеубийства, насильственного лишения родителей имущества²⁸ и т. д. Человек полностью несет ответственность за свои поступки.

5. Справедливость Бога требует обязательности вознаграждения им добродетельного и наказания грешника на том свете²⁹.

Эти этические принципы мутазилитов прямо вытекали из их онтологических представлений. Мутазилиты, будучи сторонниками последовательной стратегии обоснования абсолютной трансцендентности Бога, полагали, что тождество атрибутов между собой есть совпадение в Боге воли и могущества со знанием, причем знание целиком определяет волю и могущество³⁰. Отсюда вытекали важные выводы для обоснования этики мутазилитов. Они отказались признавать учение божественной предопределенности действий людей как несовместимую с доводами разума и граничащую с приписыванием Богу волонтаризма, поскольку, по их мнению, знание Бога и Его мудрость исключают какое-либо действие Бога, которое можно было бы расценить как несправедливость (*зулм*)³¹.

²² *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. Каир: Дар аль-мисрийа ли-т-та'лиф ва-т-тарджима. Б.г. С. 244; *аш-Шахрастани*. Аль-Милал ва-н-н-нихал. Т. 1. С. 54.

²³ *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 260.

²⁴ «Они (мутазилиты. – И.Н.) сходились на том, что Аллах всевышний совершает только благо и добро, и мудростью обусловлена забота о благе людей» (см. *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 55).

²⁵ *Аль-Аш'ари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут, 2008. С. 147.

²⁶ *Аш-Шахрастани*. Нихайат аль-икдам фи аль-'илм ал-калам. Бейрут, 2004. Т. 1. С. 222; *Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди*. Аль-Масалик фи-ль-хилафиййат байна аль-мутакаллимин ва-ль-хукама'. С. 81.

²⁷ *Ар-Рази*, *Фахр ад-Дин*. Мухассал. Каир, Б.г. С. 104.

²⁸ *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 252.

²⁹ *Gimaret D.* Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden, 0000. Vol. 7. P. 783; *Hourani G.F.* Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilie Ethical Rationalism. P. 61.

³⁰ *Аль-Аш'ари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. С. 104, 117–118.

³¹ *Кади 'Абд аль-Джаббар*. Аль-Мухит би-т-таклиф. С. 260.

Мутазилиты отождествляли Бога с пронизывающей все сущее закономерностью, которая олицетворяла предвечное знание Богом всех последующих событий и фактически лишала его возможности внести малейшее изменение в установленный им же самим порядок. Это должно было, по мысли мутазилитов, исключить всякую возможность проявления с его стороны волюнтаризма в отношении его созданий, а значит, и несправедливости. Бог обязан совершать по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них³².

«Этический волюнтаризм» ашаритской школы исламской теологии

Мутазилистами без ответа был оставлен вопрос о причине избирательного подхода Бога к людям: почему он с извечности определяет одних людей быть добродетельными, а других – грешниками? Отсутствие ответа на этот вопрос вело к фактическому восстановлению языческого представления о Боге, чьи решения находятся вне морального поля, и о человеке как существе несвободном, чьи поступки предопределены с извечности. Это сводило на нет все усилия мутазилитов утвердить человека как свободное и морально ответственное существо. Именно неспособность мутазилитов решить данную этическую апорию послужила причиной разрыва исламского теолога-мутакаллима аль-Аш‘ари (873–935) с мутазилизмом и признания им волюнтаристического начала у Бога или этического релятивизма применительно к нему (допустимость возложения Богом на людей того, что непосильно для них, допустимость наказания Богом праведных людей и т. д.)³³.

Что касается основных положений этического учения аль-Ашари и его сторонников, то они сводятся к нижеследующему.

1. Этические ценности не являются объективными, то есть не являются имманентными (естественными) характеристиками явлений. Добро и зло – от Бога³⁴.

2. Бог может желать добра и зла людям в силу того, что его воля и могущество ничем не ограничены.

3. Моральные ценности постижимы либо путем получения знания о них непосредственно из откровения, либо опосредованно – с помощью разума, опирающегося на откровение.

4. Поступки человека и его способность к моральному выбору целиком под властью Бога, который с извечности предопределяет все действия человеческого существа без всякой обусловленности интересами людей.

5. Все решения Бога справедливы в силу того, что он является властителем в своем владении³⁵, а не потому, что его решения соответствуют представлению людей о справедливости.

Причина разногласия между мутазилистами и ашаритами в области этики заключается в различии их точек зрения на природу связи Бога, с одной стороны, и явлений и действий (в том числе человеческих) в мире, с другой стороны. Согласно мутазилистам, единство Бога (*тавхид*) исключает реальность

³² *Аль-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. С. 147.

³³ *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 89.

³⁴ *Аль-Ашари*. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир, 1977. Т. 1. С. 23.

³⁵ *Аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Бейрут, Б.г. Т. 1. С. 196.

и извечность его атрибутов как неких ипостасей, отличных от божественной самости/сущности (*зат*). Бог знает, но с помощью своей самости/сущности, а не через атрибут «знание»³⁶. Признавая в этом смысле как извечные ряд атрибутов (знание, могущество, жизнь), мутазилиты рассматривали остальные божественные атрибуты («волящий», «творец», «слышащий», «говорящий» и т. д.) сотворенными во времени. Ашаритский факих и доксограф 'Абу Мансур аль-Багдади, оппонент мутазилитов, пишет: «А что касается уподобляющих божественные атрибуты с атрибутами созданий, то из их числа – те, кто уподобил волю (*ирада*) Бога с волей его созданий. Это мнение (*кавл*) мутазилитов-басрийцев, которые утверждали, что Бог желает предмет своего желания посредством возникшей (сотворенной) воли, утверждали, что божественная воля такого же рода, как и наша воля»³⁷.

По мнению ашаритских теологов, утверждение мутазилитов, что Бог желает вещи своей самостью, совпадающей со знанием³⁸, ведет к абсурдному выводу. Ашарит Фахр ад-Дин ар-Рази утверждает, что даже мутазилиты Абу 'Али аль-Джубба'и³⁹ и его сын Абу Хашим считали, что Бог не является «желающим»/«волящим» благодаря своей самости/сущности, и тем самым расходились с другим мутазилитским мыслителем ан-Наджжаром (ум. ок. 845): «Абу 'Али и [его сын] Абу Хашим доказывали, что Всевышний Бог не является желающим (*мурид*) благодаря своей самости/сущности, ибо если бы было так, то Он бы желал все желаемые [объекты], равно как если бы Он был знающим благодаря своей самости/сущности, то знал бы обо всем. Но это абсурд. Ведь когда Зайд желает смерти какому-то человеку, а 'Амр желает жизни этому человеку, то тогда, если Бог желает все объекты [своего] желания, необходимо, чтобы Он одновременно желал и смерти того человека и его жизни, а это абсурдно. Поэтому аналогия с [атрибутом] знания неуместна»⁴⁰.

Для решения проблемы моральной ответственности человека аль-Ашари разработал концепцию «присвоения» (*касб*). Вопреки мутазилитам, утверждавшим об автономии действия человека и наличии у него свободы морального выбора, аль-Ашари полагал, что действие (поступок) совершается в действительности не человеком, а Богом, равно как моральный выбор совершается по воле Бога. Бог творит действие, которое «присваивается» человеком. «Присвоение» служит основанием для придания человеку статуса существа, обладающего свободой морального выбора, а потому подпадающего под божий суд.

Философскую подоплеку расхождения аль-Ашари с мутазилитами в вопросе о моральной ответственности человека за свои поступки можно понять в свете общей теории мутакаллимов о вещах (телах). Согласно этой теории, тело состоит из субстанции и акциденции (а не из формы и материи). Субстанция есть нечто самостоятельное, тогда как акциденция существует лишь благодаря субстанции, как бы «поселяясь» в ней. В отличие от субстанции, акциденция

³⁶ Ибрагим Т. Калам // Новая филос. энцикл. Т. 2. М., 2010. С. 197–198.

³⁷ Аль-Багдади, Абу Мансур. Аль-Фирак байна аль-фирак. Бейрут, 1977. Т. 1. С. 214, 217.

³⁸ Аш-Шахрастани. Аль-Милал ва ан-нихал. С. 30; ар-Рази, Фахр ад-Дин. Мухассал. С. 104.

³⁹ Абу 'Али аль-Джубба'и (850–915) – глава басрийских мутазилитов. Он был одним из многих мутазилитов, принявших концепцию «присвоения» (*касб*). См.: Ибрагим Т., Сагаде-ев А.В. Ал-Джубба'и, Абу 'Али // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 67–68.

⁴⁰ Ар-Рази, Фахр ад-Дин. Мухассал. С. 183.

может пребывать только одно мгновение времени⁴¹. Аль-Ашари и его последователи полагали, что человеческое могущество/сила (*кудра*), или способность (*истита 'а*), является акциденцией и, как любая акциденция, длится не более одного момента времени. Бог непосредственно творит могущество (*кудра*) человека для совершения действия последнего и само действие. Бог создает и сохраняет привычный порядок сотворенных вещей, а потому определенные виды человеческих действий воспринимаются людьми как последовательно следующие из определенных видов способности, или силы, человека, хотя истинным действующим каждый раз является Бог. Другими словами, благодаря могуществу Бога субстанции и акциденции получают существование, тогда как сила (могущество) человека, будучи временной (длящейся одно мгновение), не в состоянии произвести воздействие. Действие «творится» Богом и «присваивается» человеком.

Вполне очевидно, что целью разработки теории «присвоения» была попытка совместить тезис о предопределенности поступков людей извечной волей Бога с утверждением об ответственности человека за свои действия.

Суть расхождений мутазилитов и ашаритов относительно природы человеческого действия также можно понять, если рассмотреть их с точки зрения вопроса: существует ли человеческая сила (способность) прежде действия или возникает одновременно с ним? Согласно общей для мутазилитов и ашаритов атомистической концепции движения, если тело приводится в движение, то оно будет неподвижной в момент времени^I и движущейся в момент времени^{II}. Последний (то есть момент времени^{II}) представляет собой соединение момента времени^I и минимальной дискретной единицы времени. Если объект будет приведен человеком в движение, то где будет наличествовать человеческая способность (сила) – в момент времени^I или в момент времени^{II}? Мутазилитская теория «порождения» (*таваллуд*) гласит, что движение случается сразу непосредственно после причины (человеческого действия). Например, движение рукой тела с необходимостью вызывает движение этого тела⁴². Следовательно, человек является истинным действующим⁴³.

В отличие от них, ашариты утверждали, что способность (сила) человека и действие происходят одновременно (*аль-кудра ма 'а аль-фи 'л*). По их логике, если бы сила человека существовала в момент времени^I, а не в момент времени^{II}, когда собственно имеет место действие, то тогда уже не было бы причины произвести воздействие, то есть человек был бы не в силах произвести действие, а это, по их мнению, абсурдно⁴⁴. «Сила/способность (*кудра*) [человека] – акциденция, а потому она не длится [более одного мгновения времени]. Если бы она предшествовала действию, то [действитель] был бы не в состоянии совершить действие. Ведь в момент существования способность действия не существует, а длящееся небытие не может быть объектом, принуждаемой силой (*макдур*). В момент времени, когда случается действие, сила/способность (*кудра*) [человека отсутствует]»⁴⁵.

⁴¹ Аль-Бакиллани. *Китаб ат-тамхид*. Бейрут, 1957. С. 18.

⁴² Ар-Рази, *Фахр ад-Дин*. Мухассал. С. 200; *Shinaden A. The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. P. 14.

⁴³ Там же. С. 194.

⁴⁴ Там же. С. 105.

⁴⁵ Там же. С. 105–106.

По мнению ашаритов, сила человека не оказывает воздействия на объект приложения этой силы, или объект «принуждения» (*макдур*). Бог каждый раз творит события и действия. Он – подлинная причина и истинный действующий всех событий в мире, в том числе человеческих действий. Восприятие мира как состоящего из явлений, связанных причинно-следственными отношениями, есть иллюзия. Аль-Аш‘ари пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарр*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле... 37. [Мы говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»⁴⁶.

Хотя ашариты не признавали существования естественных причинно-следственных связей, тем не менее они не заняли позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер процессов в мире ашариты не отрицали и объясняли его «обычаем», который установлен Богом и не нарушается им, так как царящий порядок в универсуме «предопределен» извечным знанием Бога⁴⁷. «Всевышний Бог знает то, что будет, до того, как оно сбывается»⁴⁸.

Крупнейший мусульманский мыслитель Абу Хамид аль-Газали старался смягчить позицию ашаритов посредством компромисса между каламом и философией⁴⁹. По мнению аль-Газали, извечный приговор (*када*), который Бог выносит так, как того пожелает, не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как последовательное развертывание во времени божественного приговора (*када*) в виде строго упорядоченной причинно-следственной цепи событий⁵⁰.

Тем не менее аль-Газали принял «этический волюнтаризм» ашаризма, тем самым отвергнув этический рационализм мутазилитов. В своем самом известном сочинении «Возрождение религиозных наук» (Ихйа ‘улум ад-дин) в разделе «Основы вероучения» он пишет: «Бог поступает со своими рабами так, как пожелает. Он не обязан заботиться о самом пригодном (*аслах*) для своих рабов, так как мы уже упомянули о том, что Он ничем не обязан [никому], нет, даже немислима применительно к Нему необходимость. “Не спрашивают Его о том, что Он делает, а их (то есть людей. – *И.Н.*) спросят”⁵¹»⁵². Аз-Забиди (1732–1790), комментатор этого сочинения аль-Газали, разъясняет данный антимутазилитский пассаж следующим образом: «“Бог поступает со своими рабами так, как пожелает”. Хотя бы и поселил Он всех людей в раю, пусть даже при отсутствии их покорности [Ему] в прошлом (в земном мире. – *И.Р.*), – Он имеет право на это. Или отправил бы Он их всех в ад, даже при отсутствии их ошибок (прегрешений), – Он вправе на это, ибо распоряжается как царь в своем владении»⁵³.

⁴⁶ *Аль-Аш‘ари*. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Т. 1. С. 23.

⁴⁷ *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш‘арийа // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 32–33.

⁴⁸ *Аль-Аш‘ари*. Аль-ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Т. 1. С. 229.

⁴⁹ *Abramov B.* Al-Ghazali’s Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. No. 67. P. 75–98.

⁵⁰ «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*)» (см. *аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 329).

⁵¹ Коран, 21:23, перевод И.Ю. Крачковского (далее – К.).

⁵² *Аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 196.

⁵³ *Аз-Забиди*. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Т. 2. С. 186.

«Этический волюнтаризм» ашаритского калама приобрел крайние формы в виде «этического нигилизма» философского суфизма из-за пересмотра в его рамках линейного понимания причинности. Все-тождественность как видение единого (Бог) как множественного (мир), а мира как единого снимает в философском суфизме противопоставленность добра и зла. Согласно учению о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн 'Араби (1165–1240), разделявшего положение ашаритского калама об отсутствии естественных причинно-следственных связей между явлениями, мир находится в процессе ежемгновенного уничтожения-возникновения, или обновления, в ходе которого вечное бытие (Бог) проявляется как мир⁵⁴. Следующее состояние мира зависит не от его прошлого состояния, а от воплощения внутренней сопряженности божественной сущности. С этой точки зрения действие человека, воспринимаемое как злой поступок, на самом деле является проявлением божественной воли, а потому является добрым поступком. Хотя в практическом суфизме мистическое познание ставится в прямую зависимость от нравственного совершенствования посредством многочисленных суфийских практик (аскеза и т. д.), это не помогло до конца элиминировать «этический нигилизм» элитарного суфизма.

Поворот к «основам». Этика исламского традиционализма

К XIV в. исламские традиционалисты в лице ханбалитов взяли реванш над ведущими интеллектуальными и религиозно-политическими направлениями (калам, шиизм и исмаилизм). Ханбалиты, приверженцы богословско-правовой школы Ахмада ибн Ханбалы, считали главной причиной кризисных явлений в мусульманском обществе распространение исламской рациональной/философской теологии (калам) мутазилитов и ашаритов, философского суфизма и восточно-перипатетической философской традиции (фальсафа). Они вдохновлялись тезисом о возврате к «основам», или Корану и сунне, и необходимости борьбы с «новшествами» (*бид'а*), под которыми они понимали калам, фальсафу и суфизм. Это повлекло и их критическое отношение к этическим учениям мутазилитов и ашаритов. Ханбалиты сочли наиболее неприемлемым в ашаритской этике тезис о предопределении. Об этом недвусмысленно заявляет знаменитый ханбалитский теолог Ибн Таймийа (1263–1328), являющийся, наряду с Ахмадом ибн Ханбалом, идейным отцом исламского традиционализма, в самом начале своей работы «Божественный приговор и предопределение» (аль-Када' ва-ль-кадар). Он не просто осуждает тех людей, кто желает оправдать свое аморальное поведение ссылкой на предопределенность человеческих действий, что добро и зло – от Бога, либо ссылкой на высказывание пророка Мухаммада, что если человек признает истинность Бога, то будет в раю и ему будут прощены прегрешения⁵⁵ и т. д.).

⁵⁴ Ибн 'Араби. Аль-Футухат аль-маккия. Т. 1. Бейрут, 1998. С. 247.

⁵⁵ «В хадисе от Абу ад-Дарда' сообщается, что посланник Божий (пророк Мухаммад), да ниспошлет ему Бог благословение и мир, сказал: “Тот, кто скажет ‘Нет божеств, кроме единого Бога, нет у Него сотоварища’, войдет в рай”. Я спросил: “Даже если прелюбодействовал и воровал?” Он ответил: “Даже если прелюбодействовал и воровал”» (см.: Ибн Ханбал, Ахмад. Аль-Муснад. Каир, Б.г. Т. 6. С. 442).

Он открыто обвиняет их ни много ни мало как в неверии (*куфр*): «Если они станут упорствовать в этом своем убеждении, то они будут более неверными, чем иудеи и христиане. Ведь христиане и иудеи верят в повеление [одобряемого] и запрещение [порицаемого Богом], в обещание [Бога добродеющим] и угрозу [грешникам], в награду и наказание [на том свете], но они исказили [откровение]»⁵⁶. Совершенно очевидно, что его критика направлена против ашаритского «этического волюнтаризма».

Неприятие провиденциалистской этики ашаритов ханбалитами было созвучно с возмущением многих верующих поведением хулагуидов (ильханидов), представителей монгольской династии, правившей на Ближнем и Среднем Востоке в середине XIII – середине XIV вв. Ильханиды приняли ислам, но мало соблюдали предписания исламской религии и морали, совершали опустошительные набеги на мусульманские страны и т. д. Уже было трудно оправдывать несправедливые действия мусульманских правителей, не только ильханидов, как демонстрацию предвечного решения Бога и его справедливости, непостижимой человеческому разуму.

Ханбалитам также претил мутазилитский этический «объективизм» с его положением об объективности моральных ценностей, их постижимости разумом независимо от откровения и требованием ограничения божественной воли императивами человеческого разума. Во-первых, это рассматривалась ханбалитами как проявление уступки античной, то есть языческой, философии. Во-вторых, ригористическая позиция мутазилитов в вопросе о возможности прощения великих грехов невольно ассоциировалась с моральным перфекционизмом хариджитов, военно-политическая и религиозная деятельность которых повлекла тяжелые последствия для мусульманской общины (создание прецедента гражданской войны, эскалация фанатизма, нетерпимости и жестокости к инакомыслящим мусульманам).

Для отхода от крайних позиций мутазилитов и ашаритов в этике ханбализм пошел на компромисс между разумом и религиозной верой. С этой целью ханбалиты приступили к развитию самостоятельной линии в области теологии и активно привлекали мусульманское правоповедение (*фикх*). Стремление ханбалитов опереться на авторитетные источники ислама (Коран, сунну) и мусульманское правоповедение в ходе проработки основополагающих вопросов социально-политической организации общества и морали объяснялось нижеследующими обстоятельствами. Широкие массы верующих, особенно в условиях доминирования религии в средневековом обществе, рассматривали исламское правоповедение как самую действенную религиозную дисциплину для определения правильного действия человека с точки зрения религиозного закона, шариата. Ведь предписания шариата, закрепленные Кораном и сунной, определяют убеждения и моральные ценности мусульман и служат источниками конкретных норм, регулирующих их поведение. В глазах верующих бесспорным достоинством ханбалитов было то, что последние для ответа на фундаментальный вопрос (что делает человека моральным?) обращались к фикху, мусульманскому правоповедению, а не к малопонятным для большинства верующих положениям теологии.

⁵⁶ *Ибн Таймийа*. Аль-Када' ва-ль-кадар // Маджму'ат ар-раса'ил аль-кубра. Бейрут, Б.г. Т. 2. С. 89.

В фикхе к тому времени сложились два подхода в объяснении нравственной природы человека. Согласно первому подходу, Бог создал человека как существо, обладающее разумом ('акл), и с которым он в предвечности заключил договор (*мисак*)⁵⁷ для того, чтобы у человека была способность исполнять предписания религиозного Закона (шариат)⁵⁸. Следовательно, человек является моральным существом просто в силу того факта, что он человек и поставлен выше прочих созданий благодаря тому, что он, в отличие от них, взялся нести бремя «залога» (*амана*), или исполнения Закона⁵⁹. Человек морален благодаря своему врожденному уму и природной склонности к добру, и именно это делает его способным подчиняться моральным требованиям, знание о которых он получает из откровения, изложенного в Коране.

Второй подход основан на утверждении, что моральность поступков определяется исключительно благодаря откровению, или «Речи» (*хутаб*)⁶⁰. «Доброе» и «злое» не являются естественными характеристиками явлений и действий, а потому не могут быть постигнуты разумом независимо от и до откровения, равно как и сам человек не является существом, способным к моральному суждению благодаря лишь тому факту, что человек. Откровение не только сообщает, что человек должен делать, но также сообщает, что он *должен* делать это⁶¹.

Ханбалиты больше склонялись к первому подходу и в итоге заняли «срединную» (*васитийя*) позицию в вопросе нравственной природы человеческих поступков. Они отвергли как этический рационализм мутазилитов (независимость разума в постижении добра и зла), так и этический волюнтаризм, или теистический субъективизм (добро и зло являются произвольными установлениями Бога). Признавая безусловность божественного предопределения, ханбалиты одновременно утверждали, что вера человека прямо зависит от его богоугодных поступков. Уже ранний ханбалитский религиозный ученый Хасан аль-Барбахари (ум. 941) полагал, что если спасение человека гарантируется исключительно божественной милостью, то наказание его на том свете будет прямо зависеть от совершенных им злых поступков⁶².

Вышесказанное свидетельствует о неприятии ханбалитами ашаритского тезиса о предопределенности человеческих поступков⁶³ и переходе на позиции умеренного рационализма, совмещения разума и откровения. Для критики ашаритской этики они разработали концепцию, согласно которой человек морален в силу наличия у него в первую очередь разума: он различает добро и зло с помощью разума, обладание которым отличает его от остальных существ. Откровение лишь дополняет его способность посредством разума различать добро и зло.

⁵⁷ «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да...”» (Коран, 7:172, К.).

⁵⁸ *Ас-Сарахси*. Усул ас-Сарахси. Бейрут, Б.г. Т. 1. С. 334.

⁵⁹ «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек» (Коран, 33:72, К.).

⁶⁰ *Ат-Тавтазани*. Шарх ат-талвих 'ала ат-тадвих. Т. 2. Бейрут, 1999. С. 296.

⁶¹ *Reinhart K. A. Islamic Law as Islamic ethics // Journal of religious Ethics*. 1983. 11. No. 2. P. 197–198.

⁶² *Аль-Барбахари, Хасан*. Шарх ас-сунна. Медина: Мактаба аль-гураба' аль-асарийа, 1993. С. 88, 96.

⁶³ *Ибн Таймийя*. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар // *Маджму'ат ар-раса'ил аль-кубра*. Бейрут, Б.г. Т. 2. С. 130.

Вопреки декларативному неприятию теологических изысканий, ханбалиты прибегали к рационалистическому методу, заимствованному у своих оппонентов из числа теологов-мутакаллимов. Ибн Аби Йа'ла (1059–1131) был первым из приверженцев ханбалитской богословско-правовой школы (мазхаб), кто открыто признал необходимость следования рациональному методу (*назар*) в исследовании религиозных вопросов в целом и моральных ценностей в частности. Для обоснования своей позиции он ссылается на Ахмада ибн Ханбала, основоположника-эпонима их школы, который использовал метод суждения по аналогии (*кийас*) для опровержения джахмитов, приверженцев учения о сотворенности Корана и отрицания божественных атрибутов. Ибн Абу Йа'ла считает, что для аргументации своей позиции следует опираться на рациональный метод, а не следование традиции (*таклид*). Одновременно он солидаризуется с ашаритами в их критике мутазилитского положения о том, что для познания «хорошего» (*хасан*) и «дурного» (*кабих*) достаточно одного разума⁶⁴.

Эту линию умеренного рационализма с установкой примирять разум с откровением продолжит в XIV в. ханбалит Ибн Таймийа. В сочинении «Отговорка предопределением» (аль-Ихтиджадж би-ль-кадар) он утверждает, что под разумом в Коране понимается человеческая способность добиваться того, что приносит пользу, и оберегаться от того, что причиняет вред. Он называет разум врожденным свойством человека (*фитра*) и утверждает, что Бог посылал пророков для дополнения этого врожденного свойства и придания ему большего совершенства⁶⁵. В целом ханбалиты развивали точку зрения Ахмада ибн Ханбала, что невозможно дать рационалистическое объяснение основоположениям исламского вероучения, что споры теологов заводят в тупик и вредно влияют на неподготовленные умы простых верующих, а потому обсуждение религиозной проблематики следует перевести в морально-практическую плоскость. Высшей добродетелью человека является поклонение Богу (*убада*). Истинная вера не сводится к формальному признанию истинности Бога, а представляет единство словесного признания истинности Бога, внутреннего согласия, осознания сердцем, и действия (совершение добрых дел). Верующий должен следовать сунне, примеру жизни пророка Мухаммада как образцу и руководству в своем поведении. Для ханбалитов наиболее значимыми являются такие моральные качества, как набожность, воздержание от мирских благ, строгое соблюдение пищевых запретов, отказ от формализма религиозных законников в пользу следования «ясным» предписаниям Корана и мусульманского предания (сунна) и т. д. Включение ими в категорию «вера» поступков человека как решающего условия ее совершенствования определило нравственную мотивацию социальной активности ханбализма как религиозно-политического движения⁶⁶.

Начиная с XIV в. теологическая и этическая мысль исламского традиционализма в лице ханбализма служила идейной основой различных «обновленческих» движений в исламском мире. Ваххабиты, сторонники исламского реформаторства в Новое время (XVIII в.), придали новый импульс ханбалитским идеям «обновления» ислама через обращение к Корану и сунне пророка

⁶⁴ Ибн Аби Йа'ла. Ал-'Умда фи усул аль-фикх. Эр-Рияд, 1993. Т. 4. С. 1273–1274, 1275.

⁶⁵ Ибн Таймийа. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар. Т. 2. С. 105–106.

⁶⁶ Ермаков Д.Е. Ахмад ибн Ханбал // Ислам: Энцикл. слов. С. 30; Ермаков Д.Е. ал-Ханабила // Там же. С. 271.

Мухаммада. Идеями Ахмада ибн Ханбала и Ибн Таймийи о необходимости сохранения чистоты мусульманского вероучения вдохновляются сторонники современного исламского фундаментализма.

Но указанные процессы не получали в свое время адекватной оценки в рамках зарождающейся европейской ориенталистики, что способствовало складыванию представления об ашаритской теологии как «исламской ортодоксии» и ее этики как традиционной в суннитском исламе. В культурном сознании европейцев XIX в. ислам был представлен турками. Турки и ваххабиты Аравийского полуострова относились друг к другу с враждебностью. Турки воспринимали ваххабитов как отступников от ашаритского «правоверия», как «еретиков». Западные ориенталисты знали о преемственности между ваххабизмом и учением ханбалитского теолога Ибн Таймийи, поэтому они также стали характеризовать ханбалитов как «еретиков»⁶⁷. Это заблуждение было подкреплено не критическим отношением западных исследователей к привычке ашаритов рассматривать своих оппонентов, ханбалитов, как грубых антропоморфистов, косных догматиков и фанатиков в вопросах веры⁶⁸. Постепенно укрепившееся в европейском исламоведении представление об ашаритском каламе (вкуче с суфизмом) как «ортодоксии» привело к отнесению теологической и этической мысли ханбализма к разряду маргинальной. Этот стереотип к тому же коррелировал с распространенный среди западных интеллектуалов точкой зрения, что исламский Восток – это погруженный в покой и самосозерцание мир суфиев и дервишей с их культом самоуничужения и крайнего квиетизма.

Были и объективные причины для укрепления подобных стереотипов. Ряд социально-политических причин препятствовал распространению ханбализма с его политическим и моральным активизмом в исламском мире вплоть до наступления эпохи модернизации и распада Османской империи, самого могущественного государства в мире ислама в указанный период времени. Турки-османы были последователями ханафитской религиозно-правовой школы, а в области доктринальной мысли придерживались, как было выше сказано, ашаритской теологии. Исламский мистицизм имел широкое распространение в Османской империи, ряд суфийских братств пользовались покровительством турецких султанов, учения суфийских мыслителей Абу Хамида аль-Газали и Ибн ‘Араби, разделявших важнейшие положения ашаритского калама и его этического учения, были чуть ли не канонизированы. Ослабление Османской империи и упадок исламского мистицизма в результате процессов модернизации в мусульманских странах привели к укреплению позиций ханбализма и, соответственно, усилили популярность его этики.

Тем не менее было бы неправильно пытаться придать уже ханбалитской этике статус традиционной в исламе. Сегодня в мире растет влияние различных направлений исламского фундаментализма, в своем развитии тесно связанного с теорией и практикой исламского традиционализма, ханбализма. С начала пробуждения исламского мира в XVIII в., триггером которого выступил ваххабизм, одно из течений исламского фундаментализма, последний демонстрирует свою поступательную мощь. В конце XX – нач. XXI вв. на авансцену вышел политический ислам, а затем крайний исламский радикализм. Идеология

⁶⁷ *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 212.

⁶⁸ *Makdisi G.* Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History // *Studia Islamica*. XVVV. 1963. P. 37.

и практика современных исламских радикальных группировок часто схожи с идеями и методами приверженцев раннего исламского религиозно-политического движения, хариджизма (обвинение несогласных с ними мусульман в неверии как средству легализации последующего их физического уничтожения вместе с женами и детьми, захват их имущества, заключение брака с женщинами при отсутствии родственника/опекуна (*вали*)⁶⁹ (что незаконно с общепринятой точки зрения исламских правоведов), негуманное обращение с захваченными в плен противниками и т. д.). Это резко диссонирует с общеизвестным отрицательным отношением Ахмада ибн Ханбалы и Ибн Таймийи, идейных отцов исламского традиционализма, к практике обвинения в неверии (*такфир*) и вероотступничестве и убийства инакомыслящих мусульман.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы и определить перспективные направления исследований в области исламской этики.

Представление об этическом учении ашаритов как традиционной этике в исламе основано на некритическом допущении, что ашаритское направление в исламской теологии (*калам*) было официальной («ортодоксальной») доктринальной школой в суннизме. Данный тезис неверен в силу того, что в исламе нет института церкви, следовательно, в исламе нет ортодоксии. Этот тезис ошибочен также и с исторической точки зрения. Предметное рассмотрение эволюции теологической и этической мысли в исламе позволяет сделать вывод об ошибочности точки зрения, что все мусульмане-сунниты следуют ашаритской этике и что она является традиционной этикой в суннитском исламе.

Драматические события в мире ислама говорят о продолжающихся изменениях в теории и практике многочисленных течений в современном исламском фундаментализме, или салафизме (от *салаф* – «предки», «предшественники»). Центральная идея салафитской доктрины заключается в том, что единственным средством спасения мусульманского общества от разложения и деградации является возврат к образу жизни пророка Мухаммада и его сподвижников. Отсюда придание салафитами важности Корану и сунне (мусульманское предание о словах и поступках Мухаммада) как единственным источником норм правильного поведения мусульман. Но сторонники наиболее радикальных исламских течений отказываются даже от сунны и рассматривают лишь Коран как источник норм и предписаний для адептов исламской религии. Понятно, что для них максимальное противопоставление ислама как единственной системы истинных ценностей другим религиям и культурам возможно лишь за счет элиминации из мусульманской религиозной традиции всего того, что сближает ее с остальными религиозными и духовными традициями. Желание воспринимать только Коран как источник вневременных абсолютных норм и ценностей провоцирует пренебрежение моральными предписаниями из корпуса мусульманского предания, а именно даже изречениями пророка Мухаммада, подразумевающими всеобщность морали («Желай людям то, что желаешь себе»⁷⁰ и т. д.). **Оправданием нигилизма в отношении сунны служит рассмотрение ее как явления, подверженного (в отличие от Корана) изменениям в ходе исторического процесса, а потому не заслуживающего доверия. Отказ от традиции (сунна) позволяет предлагать в качестве исламской этики собственную**

⁶⁹ 'Абд аль-Кадир ибн Бадран ад-Димашики. Ал-Мадхал 'ила мазхаб аль-Имам Ахмад ибн Ханбал. Бейрут, 1980. С. 98.

⁷⁰ Ибн Ханбал, Ахмад. Аль-Муснад. 16707. Каир, Б.г. Т. 4. С. 70.

интерпретацию «коранической этики» как самое совершенное воплощение норм и ценностей, данных в откровении. Молчаливо подразумевается, что эти нормы не нуждаются в обосновании в силу своего статуса богооткровенных заповедей. При этом игнорируется исторический контекст откровения и кораническая экзегетика. Текстуальный фундаментализм сторонников буквального прочтения Корана неизбежно влечет «этический фундаментализм». С их точки зрения даже исламские традиционалисты-ханбалиты выглядят ренегатами.

Разумеется, тему подъема исламского фундаментализма и радикализма в мусульманском мире нельзя сводить в чисто религиозную и этическую плоскость. Рост радикальных течений и эскалация терроризма под исламской оболочкой во многом является оборотной стороной проводимой великими державами политики в исламском мире в прошлом и настоящем, следствием колониального прошлого и порожденной Западом глобализации. Но следует признать, что адекватное понимание сложных процессов в сфере морали современного мусульманского общества требует учета сложного комплекса причин как доктринального, так и социально-политического характера.

Список литературы

- ‘Абд аль-Кадир ибн Бадран ад-Димашки*. Ал-Мадхал ‘ила мазхаб аль-имам Ахмад ибн Ханбал. Бейрут: Дар му’ассасат ар-рисала, 1980. 501 с.
- Аль-Ашари*. Аль-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир: Дар аль-ансар, 1977. 261 с.
- Аль-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут: Дар Са-дир, 2008. 351 с.
- Аль-Багдади, Абу Мансур*. Аль-Фирак байна аль-фирак. Бейрут: Дар аль-’афак аль-джадида, 1977. 355 с.
- Аль-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Аль-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 462 с.
- Аль-Барбахари, Хасан*. Шарх ас-сунна. Медина: Мактаба аль-гураба’ аль-асарийя, 1993. 156 с.
- Аль-Газали*. Ихйа ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-‘араби, Б.г. 1711 с.
- Грюнебаум Г. Э. фон*. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М.: Наука, 1986. 216 с.
- Ермаков Д.Е.* Ахмад ибн Ханбал // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 30–31.
- Ермаков Д.Е.* ал-Ханабила // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 271–272.
- Аз-Забиди*. Итхаф ас-садат аль-муттакин. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, 1994. 5563 с.
- Ибн Аби Йа’ла*. Ал-‘Умда фи усул аль-фикх. Эр-Рияд, 1993. 1869 с.
- Ибн ‘Араби*. Аль-Футухат аль-маккийя. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-араби, 1998. 3020 с.
- Ибн Касир*. Тафсир аль-Куран аль-‘азим. Дамаск: Дар аль-файха’; Эр-Рияд: – Дар ас-салам, 1994. 3096 с.
- Ибн Таймийя*. Аль-Ихтиджадж би-ль-кадар // Маджму‘ат ар-раса‘ил аль-кубра. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, Б.г. 906 с.
- Ибн Таймийя*. Аль-Када’ ва-ль-кадар // Маджму‘ат ар-раса‘ил аль-кубра. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, Б.г. 906 с.
- Ибн Ханбал, Ахмад*. Аль-Муснад. Каир: Му’ассат Куртуба, Б.г. 2869 с.
- Ибрагим Т.* Калам // Новая филос. энцикл. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 197–198.
- Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки, 1986. № 3. С. 205–212.

- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 32–33.
- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Джубба'и, Абу 'Али // Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, 1991. С. 67–68.
- Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди.* Аль-Масалик фи-ль-хилафиййат байна аль-муга-каллимин ва-ль-хукама'. Бейрут: Дар Садир, 2007. 250 с.
- Кади 'Абд аль-Джаббар.* Аль-Мухит би-т-таклиф. Каир: Дар аль-мисрийя ли-т-та'лиф ва-т-тарджима, Б.г. 463 с.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Изд-во «ВиМ», 1996. 544 с.
- Ар-Рази, Фахр ад-Дин.* Мухассал. Каир: Мактабат аль-куллийат ал-азхарийа, Б.г. 256 с.
- Ас-Сарахси.* Усул ас-Сарахси. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, Б.г. 734 с.
- Смирнов А.В.* Мусульманская этика // Этика: Энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. 671 с.
- Ат-Тавтазани.* Шарх ат-талвих 'ала ат-тадвих. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1999. 850 с.
- Аш-Шахрастани.* Аль-Милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, 1983. 520 с.
- Аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Гл. ред. восточ. лит., 1984. 270 с.
- Аш-Шахрастани.* Нихайат аль-икдам фи аль-'илм ал-калам. Бейрут: Дар аль-ку-туб аль-'илмийа, 2004. 286 с.
- Abramov B.* Al-Ghazali's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. No. 67. P. 75–98.
- Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. 3rd ed. N. Y.: Columbia University Press, 2004. 430 p.
- Gimaret D.* Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 7. Leiden: E.J. Brill, 0000. P. 783–793.
- Hourani G.F.* Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilic Ethical Rationalism // *International Journal of Middle East Studies*. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 59–87.
- Hourani G.F.* Two Theories of Value in Medieval Islam // *The Muslim World*. 1960. Vol. 50. Issue 4. P. 269–278.
- Makdisi G.* Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History // *Studia Islamica*. 1963. XXVV. P. 19–39.
- Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 p.
- Reinhart K.A.* Islamic Law as Islamic ethics // *Journal of religious Ethics*. 1983. No. 11(2). P. 186–203.
- Shihaden A.* The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2006. 280 p.
- Walzer R.* Akhlāq // *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed. (EI NE). Vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1986. P. 325–329.
- Watt W. M.* Al-Ash'arī, Abu 'l-Ḥasan, 'Alī b. Īsmā'īl // *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed. (EI NE). Vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1986. P. 694–695.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 779 p.
- Yesilhark Ozkan Tubanur.* A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2015. 241 p.

On Ash'arite ethical voluntarism as the traditional ethics of Islam

Ilshat Nasyrov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

There is a stereotype that the ethical teaching of Ash'arite theological school in Islam is the traditional Islamic ethics. This thesis is based on the premise that Ash'arism is the official doctrinal school in Islam.

The present article studies another approach to the evaluation of “ethical voluntarism” of Asharites. The author supplies new evidence showing a weakness of the approach, which stresses the Ash'arites ethics as the traditional Islamic ethics. According to the author, the ash'arite ethical teaching rejected by Hanbalites can not be considered as the traditional ethics of Sunni Islam. Ash'arism did not become the orthodox theological view and therefore the ash'arite ethics can not be regarded as the ethics generally accepted by Sunni Muslims.

In recent years the rise of Islamic Fundamentalism associated with Hanbalism this fact, which embodies Muslim traditionalism, demonstrates the falsity of the assumption that ash'arite ethics is the traditional ethics in Islam.

Keywords: ethical voluntarism, al-Ash'arī, Shari'a, traditional ethics of Islam, ethical objectivism, Kalam

References

- 'Abd al-Kadir ibn Badran al-Dimashki, *Al-Madhal 'ila mazhab al-imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar mu'assasat ar-risala Publ., 1980. 501 pp. (In Arabic)
- Al-Ashari. *Al-Ibana 'an 'usul al-diyana*. Cairo: Dar al-ansar Publ., 1977. 261 pp. (In Arabic)
- Al-Ash'ari. Makalat al-islamiyyin va ihtilaf al-musallin. Beirut: Dar Sadir Publ., 2008. 351 pp. (In Arabic)
- Al-Bagdadi, Abu Mansur. *Al-Firak bayna al-firak*. Beirut: Dar al-afak al-dzhadida Publ., 1977. 355 pp. (In Arabic)
- Al-Bakillani. *Kitab al-tamhid*. Beirut: Al-Maktaba al-sharkija Publ., 1957. 462 pp. (In Arabic)
- Al-Barbahari, Hasan. *Sharh al-sunna*. Medina: Maktaba al-guraba' al-asariya Publ., 1993. 156 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., Without date. 1711 pp. (In Arabic)
- Grunebaum, G. E. von. *Klassicheskij islam. Ocherk istorii (600–1258)* [Classical Islam: a history, 600–1258]. Moscow: Nauka Publ., 1986. 216 pp. (In Russian)
- Ermakov, D.E. “Ahmad ibn Hanbal”, *Islam. Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 30–31. (In Russian)
- Ermakov, D.E. “al Hanabila”, *Islam. Jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)
- Al-Zabidi. *Ithaf al-sadat al-muttakin*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi Publ., 1994. 5563 pp. (In Arabic)
- Ibn Abi Ja'la. *Al-Umda fi usul al-fikh*. Riyadh, 1993. 1869 pp. (In Arabic)
- Ibn 'Arabi. *Al-Futuhat al-makkiyya*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi Publ., 1998. 3020 pp. (In Arabic)

- Ibn Kasir. *Tafsir al-Kuran al-'azim*. Damascus: –Dar al-fayha' Publ.; Riyadh: Dar as-salam Publ., 1994. 3096 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. "Al-Ihtijaj bi-l-kadar", *Majmu'at al-rasa'il al-kubra*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-'arabi Publ., Without date. 906 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. "Al-Kada' va-l-kadar", *Majmu'at al-rasa'il al-kubra*. Beirut: Dar ihya' al-turas al-'arabi Publ., Without date. 906 pp. (In Arabic)
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Al-Musnad*. Cairo: Mu'assat Kurtuba Publ., Without date. 2869 pp. (In Arabic)
- Ibragim, T. "Kalam", in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. T. 2. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 197–198. (In Russian)
- Ibragim, T. "O kalame kak 'ortodoksal'noi filosofii' islama" [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no 3, pp. 205–212. (In Russian)
- Ibragim, T., Sagadeev, A.V. "Al-Ash'ariya", in: *Islam: Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 32–33. (In Russian)
- Ibragim, T., Sagadeev, A.V. "A-Jubba'i, Abu 'Ali", in: *Islam. Enciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 67–68. (In Russian)
- Ibn 'Usman ibn Musa 'Afandi. *Al-Masalik fi l-hilafiyat bayna al-mutakallimin va-l-hukama'*. Beirut: Dar Sadir Publ., 2007. 250 pp. (In Arabic)
- Kadi 'Abd al-Jabbar. *Al-Muhit bi-t-taklif*. Cairo: Dar al-misriya li-t-ta'lif va-t-tardjima Publ., Without date. 463 pp. (In Arabic)
- Mec, A. *Musul'manskij Renessans* [The Renaissance of Islam]. Moscow: ViM Publ., 1996. 544 pp. (In Russian)
- Al-Razi, Fahr al-Din. *Muhassal*. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-azhariyya Publ., Without date. 256 pp.
- Al-Sarahsi. *Usul al-Sarahsi*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., Without date. 734 pp. (In Arabic)
- Smirnov, A.V. "Musul'manskaja etika" [The Muslim ethics], in: *Etika: Enciklopedicheskij slovar'* [Ethics: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Gardariki Publ., 2001. 671 pp. (In Russian)
- Al-Tavtazani. *Sharh al-talvih 'ala al-tadvih*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya Publ., 1999. 850 pp. (In Arabic)
- Al-Shahrastani. *Al-Milal va-n-nihal*. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ., 1983. 520 pp. (In Arabic)
- Al-Shahrastani. *Kniga o religijah i sektah (Kitab al-milal va-n-nihal)* [The Book of Sects and Creeds]. Ch. 1. Islam. Per. s arab., vved. i komment. S.M. Prozorova. Moscow: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury Publ., 1984. 270 pp. (In Russian)
- Al-Shahrastani. *Nihayat al-ikdam fi al-'ilm al-kalam*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya Publ., 2004. 286 pp. (In Arabic)
- Abramov, B. "Al-Ghazali's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 1988, no 67, pp. 75–98.
- Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.
- Gimaret, D. *Mu'tazila – The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. 7, Leiden: E. J. Brill, pp. 783–793.
- Hourani, G.F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilie Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 1976, vol. 7, no 1, pp. 59–87.
- Hourani, G.F. "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, 1960, vol. 50, issue 4, pp. 269–278.
- Makdisi, G. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious History", *Studia Islamica*, 1963, XXVV, pp. 19–39.
- Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 pp.
- Reinhart K. "Islamic Law as Islamic ethics", *Journal of religious Ethics*, 1983, 11(2), pp. 186–203.

Shihaen, A. *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2006. 280 pp.

Walzer, R. “Akhḷāk”, *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (EI NE), vol. 1. Leiden: E.J. Briil, 1986, pp. 325–329.

Watt, W. M. “Al-Ash’arī, Abu ’l-Ḥasan, ‘Alī b. Īsmā’īl”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (EI NE), vol. 1. Leiden: E.J. Brill. 1986, pp. 694–695.

Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 779 pp.

Yesilhark Ozkan Tubanur. *A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd. 2015. 241 pp.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

А.В. Прокофьев

О моральном значении стыда*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье предпринята попытка показать, что стыд остается центральным феноменом морального опыта, несмотря на то, что это переживание является реакцией на реальную или воображаемую внешнюю оценку. Первый шаг исследования состоит в реконструкции той традиции понимания стыда, которая видит в нем страдание от бесчестья или предвосхищения возможного бесчестья. Эта традиция берет начало в трудах Аристотеля и довольно широко распространена в современной культурной антропологии (концепция «культур вины» и «культур стыда»), социологии (интерпретация стыда как ответа на угрозу социальным связям у Т. Шефа) и психологии (представление П. Гилберта о неразрывной связи стыда с управлением социальной привлекательностью). В этической теории стыд интерпретируется как такая моральная санкция, которая хотя и имеет идеальный характер, но не является в полном смысле слова внутренней. Вытеснение стыда за пределы значимых для морали явлений происходит в том случае, если все моральные санкции признаются внутренними. Этот вывод опирается на предположение о том, что только на основе сугубо автономного выбора возможно достижение подлинного нравственного совершенства (в другой версии: моральное совершенство и состоит в достижении подлинной автономии). Для защиты морального статуса стыда автор статьи обращается к двум стратегиям: 1) доказательству того, что переживание стыда не настолько гетерономно, чтобы собственные ценностные представления морального субъекта не играли в его генезисе существенной роли, 2) созданию такого понимания морали, которое допускало бы частично гетерономные мотивы действующих субъектов.

Ключевые слова: нравственная самооценка, моральные эмоции, стыд, моральные санкции, моральная автономия, гетерономная мотивация в морали

Переживание стыда является важной частью механизмов индивидуальной самооценки. Его появление свидетельствует о том, что какие-то поступки либо качества личности человека не соответствуют, по его мнению, определенному идеальному стандарту. На уровне общераспространенных представлений спо-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы к ее разрешению», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 16-03-50063.

способность переживать стыд считается важнейшим свойством нравственной личности, а бесстыдство, подобно бессовестности или неспособности чувствовать вину за содеянное, рассматривается как ключевой моральный изъян. И вместе с тем в этической теории стыд часто приобретает характер атавистического или деструктивного явления, превращается в одну из самых сомнительных нравственных эмоций. Причины возникновения и обоснованность подобного отношения к стыду требуют специального анализа, который частично осуществляется в данной статье. Его частичность определяется тем, что в нашем поле зрения будут находиться лишь те сомнения в моральной природе стыда, которые связаны с его экстернализованным, или «овнешненным», характером.

В самом общем виде стыд можно охарактеризовать как болезненное переживание по поводу несоответствия личности идеалу, причем непосредственным выражением стыда является ощущение собственной приниженности и даже отвратительности, возникающее в силу того, что твои поступки или свойства оказались достойными осуждения, презрительного отношения, насмешки со стороны окружающих либо в действительности подверглись им. В этических, социологических, психологических и культурно-антропологических концепциях стыда присутствует тенденция акцентировать какую-то одну из двух сторон представленной выше характеристики. В качестве центрального свойства может рассматриваться то, что стыдящийся человек оценивает себя, исходя из действительных или возможных мнений, высказываний и действий окружающих. В таком случае стыд оказывается реакцией на негативную внешнюю оценку или эмоциональным предвосхищением такой оценки. Именно наличие внешнего фактора в генезисе этой эмоции задает ее специфику. Однако определения стыда могут быть сосредоточены не на фигуре оценивающего или просто осведомленного другого, а на соотношении личности и идеала в противоположность соотношению поступка и нормы (стыдящийся человек чувствует себя в чем-то негодной или ущербной личностью, а испытывающий угрызения совести или вину – автором недопустимого поступка). Тогда стыд является в первую очередь переживанием, которое удерживает внимание морального субъекта на качестве отдельных свойств его характера и их итогового соединения, и лишь во вторую очередь – откликом на тот образ его личности, который складывается в сознании других людей.

В некоторых случаях теории не ограничиваются акцентированием разных сторон стыда. Существуют концепции, полностью сводящие стыд к одному или другому элементу. Сведение стыда к реакции на реальную или потенциальную внешнюю оценку обычно происходит в порядке простого невнимания к более тонким, нюансированным описаниям морального опыта, а также к некоторым данным психологии морали. Сведение его к переживаниям по поводу качества личности, как правило, носит намеренный характер и является результатом критики экстернализованных трактовок стыда на основе феноменологического исследования или анализа классификации морально значимых ситуаций испытываемыми¹.

¹ Такая линия интерпретации стыда берет начало в фрейдовском разграничении между психологическими структурами сверх-Я и идеального Я, опирается на эмпирические исследования Х.Б. Льюиса и Дж. Тэнгн и широко представлена в современной этике.

По моему мнению, в рамках корректного теоретического описания стыда должны быть представлены обе его стороны. Однако обоснование этой мысли не является непосредственной задачей данного исследования. Его основная цель – ответить на вопрос, почему, даже если стыд представляет собой частично экстернализованную эмоцию, он может рассматриваться как центральный феномен морального опыта. Это определяет структуру статьи. Я начну с краткой характеристики той теоретической традиции, которая видит в стыде именно овнешненную форму самооценки. Затем я обращусь к месту стыда в моральном опыте – на мой взгляд, он представляет собой одну из моральных санкций. И, наконец, последний шаг исследования будет связан с доказательством возможности и необходимости таких моральных санкций, которые не являются сугубо внутренними и полностью автономными (в их числе – переживания стыда).

Аристотелевская традиция понимания стыда: стыд как реакция на бесчестье

Представление о стыде как переживании, которое спровоцировано внешними причинами, впервые систематически представлено в трудах Аристотеля. Так, в «Риторике» он определяет стыд как «некоторого рода огорчение или смятение по причине зол нынешних, прошлых или будущих, которые, как представляется, влекут за собой бесчестье» (в «Никомаховой этике» присутствует определение стыда не через огорчение от бесчестья, а через страх перед ним)². Среди поводов для стыда центральное место занимают «все дела, проистекающие от дурного нрава». Однако в этой же категории оказываются отсутствие «прекрасных качеств, которыми обладают все, или все нам подобные или большинство их», а также «зло», возникающее вследствие воздействия других людей (в том числе насилия с их стороны)³. Для Аристотеля стыд довольно жестко привязан к мнению окружающих. Однако внешний характер стыда смягчается как минимум двумя обстоятельствами. Во-первых, стыд порожден самим по себе бесславием (бесчестьем), а не его негативными прагматическими последствиями. Во-вторых, стыдящийся человек до определенной степени сам выбирает тех, кого он стыдится, и этот выбор связан в том числе с его собственными ценностными предпочтениями. Все эти свойства стыда фиксирует и Фома Аквинский, дополнивший концепцию Аристотеля рассуждением о том, почему переживания, связанные с одной лишь «безобразностью произвольного акта», не попадают под определение стыда⁴. Абсолютное большинство дефиниций стыда, предложенных в новоевропейской этике, также указывают на необходимость осуждения со стороны других людей для возникновения этого чувства. Однако их создатели расходятся в том, насколько свободен человек, отвечающий на вопрос, чье осуждение должно вызывать стыд.

² Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М., 2000. С. 72; Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 143.

³ См.: Аристотель. Риторика. С. 72–75.

⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К., 2014. С. 171.

В современной исследовательской литературе аристотелевская традиция находит продолжение в трудах по культурной антропологии, социологии и психологии. В культурной антропологии определение стыда как овнешненной нравственной эмоции было встроено в попытки классифицировать культуры на основе преобладающих механизмов социального контроля. У истоков разграничения «культур вины» и «культур стыда» стояла М. Мид, но наиболее ярко оно представлено в работе Р. Бенедикт о специфике японской культуры⁵. Позднее понятие «культура стыда» использовалось по отношению к культуре индейцев навахо, к греческой культуре гомеровского периода, к культуре Древнего Рима и даже к культуре южных штатов США до гражданской войны. Сторонники разграничения двух культур используют следующее понимание стыда. Стыд является страданием от публичной «потери лица». Он возникает вследствие невозможности скрыть постыдные свойства или поступки от «значимых других» и отсутствует (или, по крайней мере, существенно смягчается) в тех случаях, когда утечки порочащей человека информации не происходит. Противоположность стыда – чувство вины – представляет собой страдание не от негативного мнения других, а непосредственно от осознания нравственной неприемлемости своих поступков или мыслей. Чья-то осведомленность об обстоятельствах, вызывавших переживание вины, значения не имеет.

Социологические интерпретации стыда как экстернализованной эмоции восходят к представлениям Ч. Кули о «зеркальном Я» и анализу смущения Э. Гофманом. Кули выделил три элемента, формирующих зеркальное Я: «представление о том, как мы выглядим в глазах другого человека; представление о том, как он судит об этом нашем образе, и некое чувство я, вроде гордости или стыда». Для него стыд является результатом воображаемого негативного мнения «того человека, в чьем сознании мы себя видим»⁶. При этом Кули не подверг стыд сколько-нибудь систематической концептуализации. Гофман, в свою очередь, подробно проанализировал фундаментальную роль эмоции смущения для «нормальной социальной жизни». По его мнению, смущение является результатом неспособности человека представить другим людям «прочное и связанное Я» и «обеспокоенности этим фактом»⁷. Оно представляет собой не психическую аномалию, а признак хорошей социальной приспособленности члена общества. Стыд довольно часто упоминается Гофманом при обсуждении смущения и, судя по контексту, оказывается одной из реакций на возникшие по вине человека потерю лица и ухудшение репутации. Однако логические отношения между этими двумя понятиями, а также место стыда в «континууме значений», связанных со смущением, Гофман так и не установил⁸.

Современный социолог Т. Шеф попытался устранить неопределенность, свойственную использованию понятия «стыд» Кули и Гофманом. Хотя тексты Гофмана подталкивают к созданию концепции, в рамках которой стыд выступает как наиболее интенсивная форма смущения, Шеф предпочитает солида-

⁵ См.: Mead M. Cooperation and Competition among Primitive Peoples. N. Y., 1937. P. 493–495; Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., 2004. С. 157.

⁶ Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 136.

⁷ Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М., 2009. С. 136.

⁸ См.: там же. С. 123.

ризоваться с тем пониманием стыда, которое содержится в описании зеркального Я у Кули и которое предполагает, что гофмановское смущение и стыд тождественны между собой. «“Стыд”, – утверждает Шеф, – это собирательное название для широкого семейства эмоций и переживаний, которые возникают, когда Я смотрит на себя глазами другого человека в негативном, пусть даже слегка негативном, свете или только предвосхищает такую реакцию»⁹. Стыд может выражаться в переживании реального позора, в осмотрительности, возникающей на основе проигрывания возможного позора в «театре собственного воображения», и даже в смутной и неосознаваемой тревоге по поводу своего социального лица. Стыд существует в трех формах – смущение, стыд в узком смысле этого слова и унижение (отличия между ними состоят исключительно в интенсивности и длительности). Социально-коммуникативный смысл всех этих эмоций состоит в том, что они фиксируют опасность, которую определенные действия представляют для социальных связей между людьми. Эта функция стыда более фундаментальна и глубока, чем лежащее на поверхности приведение поступков человека в соответствие с его индивидуальной системой ценностей. Потенциальное присутствие стыда в каждом взаимодействии между людьми, а также его способность подавлять другие переживания, по мнению Шефа, делают стыд «базовой нравственной эмоцией» и своего рода «моральным гироскопом»¹⁰.

Психологическая традиция толкования стыда как экстернализованной моральной эмоции ярче всего представлена П. Гилбертом. Для Гилберта стыд неразрывно связан с непрерывным мониторингом собственной способности удерживать позитивное социальное внимание. Высокий уровень такой способности можно сохранить на основе отслеживания своих частных взаимодействий внутри сетей взаимной поддержки, а также на основе постоянной проверки того, соответствует ли моя личность набору качеств, которые высоко ценятся группой, а мои поступки – групповым нормам поведения¹¹. В этой перспективе переживание стыда оказывается сигналом, который Я посылает самому себе при наличии серьезной угрозы привлекательности своей личности для других. Провалы способности управлять социальной привлекательностью связаны с двумя типичными ситуациями: а) с негативным восприятием другими сознательно предъявляемого образа (человек может восприниматься как скучный, некомпетентный, навязчивый и т. д.), б) с получением другими какой-то информации о человеке, которая ухудшает их мнение о нем и которую он хотел бы скрыть. Это формирует два основных вида стыда: стыд, порожденный исключением, и стыд, порожденный вторжением в приватную сферу. Они мотивируют разные коммуникативные стратегии: одна формируется стремлением создать новый образ и вновь предъявить его окружающим (стратегия приближения), другая – стремлением создать недостижимое для других приватное пространство (стратегия избегания)¹².

⁹ Scheff T.J. Shame in Self and Society // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 254.

¹⁰ См. подробнее: Ibid. P. 254–256.

¹¹ См.: Gilbert P. The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy // British Journal of Medical Psychology. 1997. Vol. 70. No. 2. P. 113–147; Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.

¹² См.: Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt. P. 1213–1215.

Стыд и моральные санкции

Если попытаться определить место стыда в морали, то эта эмоция окажется в такой рубрике, как «негативные моральные санкции». Под санкциями обычно понимают такой источник обязывающей силы определенной нормы, который связан с последствиями ее соблюдения или нарушения. Если за соблюдением нормы следуют какие-то позитивные состояния, а нарушение влечет за собой что-то нежеланное и болезненное, то знающий об этом человек получает действенный мотив исполнять эту норму. В центре внимания этической теории находятся негативные санкции, и именно они важны для анализа морального статуса стыда.

Философы довольно активно спорят о том, существуют ли вообще моральные санкции, а если существуют, то какие явления можно причислить к ним. Имеется крайняя позиция, рассматривающая мораль как такую совокупность ценностей и норм, которая вообще не опирается на механизмы санкционирования. С этой точки зрения любые опасения по поводу последствий поступка разрушают внутреннюю логику морального саморегулирования. Мораль имеет место лишь там, где наши действия определяет непосредственное уважение к нормативному требованию, особому образу жизни или объекту заботы и ответственности. Однако преобладающая часть теоретических образов морали все же включает в себя то или иное понимание моральных санкций. Задачей теоретиков при этом является установление специфики таких санкций в сравнении с санкциями правового или обычно-правового характера. Границы между ними, как правило, проводятся на основе использования трех понятий: «неформальный» («неинституциональный»), «идеальный» («духовный»), «внутренний».

В тех случаях, когда специфика нравственных санкций определяется через их неформальный (неинституциональный) характер, подразумевается то, что в морали отсутствует строго кодифицированная основа для вынесения оценок, нет лиц или органов, которые уполномочены определять и реализовывать санкции. Итоговый ряд в части негативных санкций при этом может быть чрезвычайно широк: он включает не только знаки неодобрения, но также бойкот и требования признать вину и покаяться¹³.

В тех случаях, когда предыдущий признак дополняется понятием «идеальный», или «духовный», подразумевается необходимость сохранения в числе негативных последствий нарушения нормы «собственного отношения человека к своим действиям» (О.Г. Дробницкий)¹⁴. Если внешний источник санкции и присутствует, то он выступает лишь как повод к формированию такого отношения. Осуждение другими людьми, например, должно сопровождаться внутренним признанием его оправданности (то есть признанием того, что выносящие суждения люди правильно поняли суть морального требования и правильно применили его к конкретной ситуации). Осуждение оказывается болезненным и нежеланным следствием поступка именно в силу данного эффекта, и, значит, смысл санкции связан не с формированием у ее объекта опа-

¹³ Бахитановский В.И., Согмонов Ю.В. Санкции моральные // Этика: Энцикл. слов. М., 2001. С. 418–419.

¹⁴ Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. тр. М., 2002. С. 256.

сения материальных или социально-статусных потерь, а с надеждой инициировать свободную и сознательную реакцию индивида на собственное деяние (ср: «санкции... морали носят идеальный характер, они обращены к человеку как сознательному и свободному субъекту» (Р.Г. Апресян))¹⁵. Признание моральных санкций идеальными (духовными) затрудняет введение в их число тех воздействий со стороны сообщества, которые, несмотря на свой неформальный (неинституциональный) характер, не просто указывают на моральное качество совершенного поступка, но и чем-то ограничивают совершившего его человека (у Дробницкого – «затрагивают реальное положение и интересы», у Апресяна – «касаются прямо личной свободы или имущественного положения индивида», а также связаны с потерей общественной «поддержки»)¹⁶. Во всяком случае, такие явления, как бойкот или требование покаяния, идеальными санкциями назвать сложно.

Наконец, моральные санкции могут определяться не просто как идеальные, но и как исключительно внутренние. На современные представления о внутренних санкциях решающее влияние оказало их понимание Дж.С. Миллем. В рубрику «внешних санкций» Милль поместил «поощрения или наказания, физические или моральные, исходящие как со стороны бога, так и со стороны наших ближних». Однако «высшей нравственной санкцией любой системы морали» он считал внутреннюю, то есть ту «боль, которая терзает нас с большей или меньшей силой, когда мы нарушаем свой моральный долг, и может быть настолько нестерпимой в натурах, получивших подлинно нравственное воспитание, что для них такое нарушение становится практически невозможным»¹⁷. Милль не рассматривал при этом моральную психологию упрощенно, так, что нравственные поступки есть исключительно результат страха перед ожидающей внутренней болью, болью угрызений совести. В «Замечаниях о философии Бентама» он прямо указывал на то, что не только страх будущих угрызений, но и боль от самого обдумывания возможности совершить безнравственный поступок заставляет людей воздерживаться от него¹⁸. Способность испытывать второй вид боли, по Миллю, является признаком подлинной добродетели. Другими словами, Милль признавал, что в морали присутствует саморегулирование, которое, если опираться на используемое в данной статье определение санкции, можно было бы назвать «внесанкционным». Однако оно обязательно дополняется действием внутренних и внешних санкций. При этом именно внутренние санкции являются центральными для морали. Для иных теоретиков они оказываются не просто центральными, а единственными в этой сфере¹⁹.

¹⁵ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М., 1998. С. 202.

¹⁶ Дробницкий О.Г. Санкция (моральная) // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. М., 1981. С. 196; Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 51.

¹⁷ Милль Дж.С. Утилитаризм. Ростов н/Д., 2013. С. 115.

¹⁸ Mill J.S. Remarks on Bentham's Philosophy // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 10. L., 1969. P. 12–13. См. также: Miller D.E. Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology // *Utilitas*. 1998. Vol. 10. No. 1. P. 68–82; Crisp R. Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick // *Proceedings of the British Academy*. 2001. Vol. 109. P. 117–122.

¹⁹ См., напр.: Гусейнов А.А. Моральная демагогия как средство апологии насилия // *Вопр. философии*. 1995. № 5. С. 8.

Как выглядит стыд в свете охарактеризованных выше подходов к моральным санкциям? Если моральные санкции только неформальны (неинституциональны), он, несомненно, входит в их число. Если они являются еще и идеальными (духовными), он также остается эмоцией, занимающей важное место в процессе нравственного саморегулирования. А вот отождествление моральных санкций с внутренними сохраняет статус моральной санкции исключительно за чувством вины или угрызениями совести и вытесняет стыд за пределы морального опыта. Соответственно, признание или непризнание стыда нравственной эмоцией зависит от того, насколько сильна аргументация в пользу такого отождествления.

Существует три основных аргумента в пользу ограничения моральных санкций внутренними. Все они связаны с тем, что даже идеальные (духовные) внешние санкции инициированы осуждением со стороны другого человека. *Первый аргумент.* Осуждение довольно часто опирается на разного рода коллективные предрассудки, легитимизирующие безнравственное поведение или придающие моральное значение нравственно безразличным действиям. Человек, который чувствителен к внешнему осуждению, вынужден в большей или меньшей мере соглашаться со всеми этими искажениями нормативного содержания морали. *Второй аргумент.* Необходимость принимать во внимание внешнее осуждение свидетельствует о недостаточном совершенстве человека и не дает ему переключиться на те способы выбора собственных поступков, которые свойственны более совершенной в нравственном отношении личности. *Третий аргумент.* Само по себе внешнее осуждение является морально недопустимым, поскольку осуждающий другого человек узурпирует чужую нравственную свободу и формирует у себя разрушительное для морального сознания впечатление, что он совершеннее других. Следовательно, все санкции, опирающиеся на внешнее осуждение, изначально находятся за пределами морали.

Для дальнейшего хода данного исследования наиболее важным является второй аргумент, поэтому я остановлюсь на нем немного подробнее и непосредственно в связи со стыдом. Мысль о том, что стыд является выражением лишь относительного морального совершенства, появилась в этической мысли очень давно. Ее высказал еще Аристотель, разотождествивший стыд, который является «условно порядочным» явлением, и «безусловно порядочную» добродетель: «Нелепо ведет себя тот, кто, совершив один из постыдных поступков, стесняется и думает, что тем самым он порядочный человек. Стыд ведь бывает за произвольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного»²⁰. Этот пассаж из Аристотеля относится к так называемому ретроспективному стыду и указывает на то, что о значительной степени несовершенства характера свидетельствует именно он. Но как быть со стыдом проспективным, связанным с работой воображения? В особенности если на его основе удастся эффективно предотвращать дурные поступки. В аристотелевской традиции он также рассматривается как признак нравственного несовершенства, хотя и в меньшей мере. Если человеку приходится мысленно предвосхищать потенциальное бесчестье, если он допускает возможность совершения поступка, который повлечет за собой порицание, и лишь работа воображения

²⁰ Аристотель Никомахова этика. С. 143.

удерживает его от постыдных действий, то такой человек стоит на нижних ступенях лестницы самосовершенствования. Вероятно, это подразумевал уже Аристотель, а Фома Аквинский зафиксировал прямо и недвусмысленно: «Совершенный в добродетельном навыке не схватывает то, делание чего было бы бесчестным и постыдным, как некую возможную трудность, то есть как то, что ему трудно [избежать]»²¹.

В предложенной Аристотелем и Аквином версии тезис о несовершенстве стыдящегося человека соответствует не столько утверждению о приоритетности каких-то иных санкций по отношению к чувству стыда, сколько признанию приоритета внесанкционного саморегулирования над опирающимся на санкции. Однако аристотелианский тезис «стыд не является добродетелью» контрастно оттеняет то обстоятельство, что у разных видов идеальных санкций имеются градации в перфекционистском отношении. Например, перед теми людьми, которые ориентируются на страх возможного бесчестья, всегда открываются два пути: не совершать дурной поступок или, совершив, скрывать его от других. Тот же, кто опасается будущих собственных укоров, имеет лишь один вариант поведения – не делать дурного. В этом смысле он более крепко связывает себя с нравственными ценностями и нормами, и в силу этого он более добродетельный или более совершенный человек. Это обстоятельство позволяет вести речь о квазиморальном характере стыда.

Гораздо более мощным и радикальным второй аргумент в пользу исключительно внутреннего характера моральных санкций оказывается в тех случаях, когда в качестве подлинного морального совершенства воспринимаются лишь те свойства личности, которые обреты автономно, или же когда само совершенство отождествляется с реализацией автономии. К примеру, А.А. Гусейнов пишет: «Действенность нравственности, соответствующая ее претензиям на автономность и безусловность, состоит именно в... возможности запретить действия на основании *одних лишь* (курсив мой. – А.П.) нравственных критериев»²². Отсюда следует, что если моральный субъект отказывается от безнравственного действия в связи с какими-то иными факторами, то мотивация его поступка уже не является моральной. Как заметил У. Франкена, подробно реконструировавший, но не разделявший данную позицию, санкции, связанные с похвалой или осуждением, «являются причиной того, что люди делают именно то, что сделал бы в этой ситуации хороший человек, но они не ведут к тому, чтобы люди делали это *так*, как делает хороший человек»²³. Если спроецировать последнее утверждение на проблему стыда, то мы увидим, что на весах морального совершенства поступок, продиктованный предвосхищением стыда, весит немного, во всяком случае, не намного больше, чем поступок, продиктованный страхом правового наказания. И подобно страху наказания, стыд должен быть исключен из числа моральных явлений.

²¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. С. 168.

²² Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 28.

²³ Frankena W. Is Morality a Purely Personal Matter? // Midwest Studies in Philosophy. 1978. Vol. III. P. 128.

Реабилитация стыда: основные стратегии

Каковы возможные стратегии, позволяющие обосновать моральный статус стыда, несмотря на его гетерономный характер? Существуют два рассуждения, направленных на достижение этой цели. Первое сосредоточено на демонстрации того, что сомнительные с точки зрения морали свойства стыда не так уж велики. Другими словами, оно демонстрирует, что стыд не столь уж гетерономен. Второе направление связано с доказательством того, что сомнительные свойства стыда не столь уж сомнительны. Другими словами, его гетерономность не имеет решающего значения. Она не то чтобы совсем не важна, но просто должна оцениваться вместе с другими свойствами этого переживания, и другие свойства могут компенсировать недостаток автономности.

Первая стратегия реабилитации стыда апеллирует к его внутренней составляющей и возникающей на ее основе дистанции по отношению к реальной аудитории и ее суждениям. Тем самым может быть блокирован первый аргумент против присутствия внешних санкций в морали и частично – второй. Однако третий аргумент практически не затрагивается. Как мы уже видели на примере ранних философских интерпретаций стыда, стыд предполагает существенную избирательность в отношении тех, чье суждение вызывает эту негативную эмоцию. Кроме того, стыдящийся человек может быть сосредоточен на воображаемом и лишь возможном суждении значимого другого. Некоторые современные исследователи уделяют специальное внимание данному обстоятельству. И не только те, которые пытаются доказать, что сущность стыда никак не связана с внешним источником негативных переживаний. Для представителей аристотелевской традиции понимания стыда способность этого чувства обособляться от реального осуждения служит указанием на то, что опирающийся на стыд моральный выбор сочетает в себе две очень важные характеристики. Он не является сугубо конформистским, но при этом не игнорирует включенность морального субъекта в систему межличностных связей и зависимостей.

Феноменологический анализ «внутреннего стыда» попытался провести Гилберт. Он отождествляет «внутренний стыд» с переживанием собственной приниженности и неадекватности, которое порождено не просто несоответствием желанному образу самого себя, а опасной близостью своих реальных свойств к полной противоположности этого образа. В ситуативных своих проявлениях такой стыд не инициирован извне и встроен в процессы независимой самооценки. Внешний и внутренний стыд, по Гилберту, не имеют жесткой взаимной связи. В отношении какого-то конкретного предмета внутренний стыд вполне может не сопровождаться внешним стыдом (если люди, высказывающие оценки, не являются для меня значимыми другими) или, наоборот, не сопровождать внешний стыд (если, несмотря на мою эмоциональную уязвимость для чужой оценки, убеждения подсказывают мне, что эта оценка неверна). Однако автономность внутреннего стыда у Гилберта далека от абсолютной. Во-первых, понимание собственной приниженности и неадекватности продолжает оформляться в категориях социальной непривлекательности (я выгляжу так-то, а не просто – я такой-то). Во-вторых, внутренний стыд формируется на основе воспоминаний о прошлых эпизодах переживания стыда (то есть вос-

поминаний о внешнем пристыжении). В-третьих, социальная непривлекательность соотносится с конструируемым на основе воспоминаний образом значимой для человека публики²⁴. Недавние исследования, опирающиеся на модель Гилберта, показали, что внутренний стыд формируется на основе тех детских воспоминаний, в которых задействованы люди, вызывающие привязанность²⁵.

Этическое осмысление внутреннего стыда содержится в одной из поздних работ Б. Уильямса. Уильямс демонстрирует, что некоторые формы стыда очень мало зависят от реальных оценок окружающих людей. Они ориентированы на мнение воображаемого другого, и этот другой определяется именно «в этических категориях», как тот, «чи реакции вызывали бы у меня уважение», и как тот, кто «уважал бы те же самые реакции, если бы они на достаточном основании были бы обращены на него самого»²⁶. Таким образом, выбор людей, суждение которых значимо для моей самооценки, превращается в подобие выбора самого закона, по которому я действую и на основе которого обо мне судят. Такой стыд предоставляет моральному субъекту очень широкие возможности для свободного самоопределения. Учитывая это, невозможно утверждать, что стыдящийся человек неизбежно оказывается рабом чужого мнения или исполняет нравственные нормы только в меру видимости своих поступков для других людей. Однако описанные Гилбертом и Уильямсом формы стыда создают другую проблему. Исследователю этих форм приходится доказывать, что использование по отношению к ним слова «стыд» не является простой условностью. Ведь образ судящей аудитории (так же как смитовский образ незаинтересованного наблюдателя) может оказаться всего лишь средством для выбора правильного поступка или актуализации чувства вины. Уильямс осознает это затруднение и специально подчеркивает, что элемент гетерономности во внутреннем стыде не сходит на нет. Такой стыд не сливается с абсолютно независимой самооценкой, а воображаемый другой не превращается в «резонатор внутреннего голоса». Он, как замечает Уильямс, остается именно другим человеком, который «дает концентрированное представление о реальных общественных ожиданиях... о том, как мои действия и реакции изменяют мои отношения с миром вокруг меня»²⁷. Мне представляется, что предложенное Уильямсом описание стыда довольно эффективно противостоит попыткам вытеснить стыд за пределы морального опыта. Но оно не отвечает прямо на вопрос о том, зачем нужен стыд в морали, наряду с более автономными формами самооценки и санкциями.

Второе направление реабилитации стыда отвечает именно на этот вопрос. Оно акцентирует важность данного переживания для морали, что нейтрализует все три аргумента в пользу ограничения моральных санкций внутренними. Самый простой и прямолинейный его вариант просто подчеркивает необходимость стыда для эффективного воплощения нравственных ценностей в обще-

²⁴ *Gilbert P.* The Evolution of Shame as a Marker for Relationship Security: A Biopsychosocial Approach // *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research* / Ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney. N. Y., 2007. P. 294–297.

²⁵ *Matos M., Pinto-Gouveia J.* Shamed by a Parent or by Others: The Role of Attachment in Shame Memories' Relation to Depression // *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*. 2014. Vol. 14. No. 2. P. 217–244.

²⁶ *Williams B.* *Shame and Necessity*. Berkeley, 1993. P. 84.

²⁷ *Ibid.*

ственной практике. Например, современные философы-коммунитаристы часто ведут речь о свойственных идеологии либерализма завышенных надеждах на роль саморегулирующихся, автономных личностей в обеспечении стабильного общественного порядка. Высокий уровень социальной культуры и гражданская активность, с их точки зрения, невозможны без активизации и возрождения механизмов стыда²⁸. Однако есть и гораздо более тонкие варианты подобной аргументации. Они же и более убедительные, поскольку прямой переход от благотворного социального эффекта переживаний к их моральному статусу сохраняет определенный логический разрыв: страх правового наказания также полезен для общества, но лишение свободы или штраф не превращаются в силу этого в моральные санкции. Такой разрыв может быть преодолен только в том случае, если апелляция к социальной полезности стыда производится на фоне уточненных представлений о самой морали.

Одно из таких представлений предложено в последние годы Апресяном. Оно противопоставлено тем философским концепциям морали, которые акцентируют свое внимание на какой-то одной стороне этого явления и абсолютизируют ее. Упрек в односторонности относится в основном к кантианскому образу морали, а конечная цель критики Апресяна состоит в том, чтобы расширить пространство морали за границы, установленные Кантом, и разглядеть мораль «в жизненности человеческих отношений». Первая поправка Апресяна к кантианскому образу морали – приоритет ценностей над мотивами. Его признание дает возможность «различать проявления [морали] за пределами осознанного долженствования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей»²⁹. Если смысловым центром морального опыта являются именно ценности, то мотивы совершения поступков, соответствующих нравственному требованию и имеющих моральную значимость, могут быть разными: это «и подражание, и послушание, и сочувствие, и убеждение»³⁰. При этом опасение порицаний со стороны реальной или воображаемой аудитории, сопровождающееся признанием тех ценностных установок, которые стали основой негативной оценки, оказывается в самом центре возникающего континуума мотивов: между непосредственным уважением к требованию (или защищаемому им интересу) и страхом наказания. Таким образом, возникают все основания сохранить за стыдом хотя бы тот статус, который придавался ему Аристотелем и Фомой Аквинским: если не добродетель, то хотя бы похвальная страсть.

Вторая поправка – признание центрального значения коммуникативного источника нравственного долженствования. Отталкиваясь от локковского представления о «законе репутации», Апресян выявляет тот аспект морали, в рамках которого поведение людей формируется не просто на основе добросовестного исполнения ими требований, а в результате взаимного внимания к ожиданиям друг друга, выраженным в суждениях одобрения и порицания³¹.

²⁸ Напр.: Etzioni A. Monochrome Society. Princeton, 2001. P. 37–47. На той же основе пытается реабилитировать стыд далекая от спора коммунитаризма и либерализма Дж. Джеккет (*Джеккет Дж. Зачем нам стыд? Человек vs общество*. М., 2016).

²⁹ Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 45.

³⁰ Там же. С. 46.

³¹ Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // *Этическая мысль*. 2011. Вып. 11. С. 5–12.

Хотя решающую роль в этом процессе играют те суждения, которые предупреждают или предостерегают действующее лицо по поводу еще несовершенно поступков, определенное значение имеют и ретроспективные реакции другого: «одергивания», «осуждения», «упреки»³². В сочетании с адекватным эмоциональным откликом на них со стороны самих действующих лиц эти суждения и образуют такое явление, как стыд. Таким образом, нравственно чувствительный человек определяется не только своей способностью отзываться действием на обобщенное нормативное требование или на уязвимое положение другого человека, но и способностью принимать близко к сердцу мнение других о себе, заботиться о своей репутации.

Другой образец реабилитации стыда, сопровождающейся реконцептуализацией морали, предложила Ч. Кэлхун. Она исходит из того, что моральное значение стыда можно определить только в том случае, если мы разберемся с соотношением двух ипостасей морального субъекта и самой морали. С одной стороны, мораль это система ценностей и нормативных стандартов. В ее отношении моральные субъекты являются большими или меньшими «знатоками» – существами, способными отделять правильное от неправильного. В этой перспективе (она называет ее «эпистемологической») вес суждения другого человека определяется тем, что оно ведет к пробуждению нашей собственной способности взвешивать моральные доводы. Порицание другого значимо лишь постольку, поскольку в перспективе оно может оказаться правильным. Однако мораль это еще и «социальная практика», разделяемая с другими людьми. В ее рамках вес суждения другого человека определяется признанием его в качестве «соучастника» в совместном предприятии. И этот вес уже не связан с признанием оправданности порицания. Мораль как социальная практика возможна лишь тогда, когда ее участники имеют некую общую цель, достижение которой порождает нравственные проблемы, требующие нормативного регулирования. Общась между собой, они вырабатывают и поддерживают общую нормативную систему и в качестве участников этого процесса значимы друга для друга. Переживание стыда отвечает именно этой значимости, а его эпистемологическое значение минимально. Стыдясь, моральный субъект отзывается на негативное суждение другого участника практики, который выражает свое понимание норм, вырабатываемых коллективным «мы», и ожиданий общества от своих членов. Поэтому даже не разделяемое мной порицание со стороны другого человека является вполне обоснованным поводом для стыда. Ответом на содержательное несогласие с чужими оценками должна быть не избирательность стыда (нечувствительность к некоторым порицаниям), а деятельность по преобразованию сообщества и его оценочных стандартов³³.

На мой взгляд, позиция Кэлхун является излишне радикальной. В ней происходит такая же абсолютизация отдельного аспекта морали, как и в кантианском автономизме. Если пользоваться понятиями Апресяна, Кэлхун разрывает живую связь между «перфекционистским» и «коммуникативным» измерениями морали и абсолютизирует последнее. Прямым результатом этого оказывается некорректное понимание некоторых коммуникативных ситуаций, связанных со стыдом, и нечувствительность к проблеме степеней этого

³² Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 53.

³³ Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

переживания. Так, в описываемом Кэлхун случае с пристыжением, которое его реципиент не разделяет, должно иметь место скорее пристальное внимание к мнению другого, связанное с отсутствием уверенности в том, что твоя способность распознавать моральные ценности и применять их коллективные интерпретации является безошибочной. Уместной была бы и готовность к обсуждению чужих оценок. Стыд же, являющийся болезненным переживанием недостатков собственной личности, вряд ли служит адекватной формой признания «судящего другого» в качестве значимого члена сообщества. Он возникает лишь на основе согласия с чужими негативными оценками, и мера такого согласия определяет степень стыда.

Недостатки концепции Кэлхун свидетельствуют о том, что, осуществляя моральную реабилитацию стыда, нельзя отбрасывать тезис о его относительной и ограниченной автономности. Как мне представляется, эффективный подход к решению этой задачи должен включать все три упомянутых выше элемента: а) указание на соединение в стыде автономных и гетерономных составляющих (в духе понимания стыда Уильямсом), б) утверждение о присутствии в морали полуавтономных способов регулирования поведения (следующее в русле концепции Апресяна), в) доказательство положительной социальной роли стыда (на уровне индивидуальной и коллективной деятельности).

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11. М., 2011. С. 5–29.
- Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.
- Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
- Гофман Э.* Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009. 319 с.
- Гусейнов А.А.* Моральная демагогия как средство апологии насилия // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 5–12.
- Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34.
- Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика: Учебник. М.: Гардарики, 1998. 472 с.
- Джеккет Дж.* Зачем нам стыд? Человек vs общество. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 244 с.
- Дробницкий О.Г.* Моральная философия. Избр. тр. М.: Гардарики, 2002. 522 с.
- Дробницкий О.Г.* Санкция (моральная) // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. М.: Политиздат, 1981. С. 196–197.
- Кули Ч.* Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуал. Кн., 2000. 320 с.
- Милль Дж.С.* Утилитаризм. Ростов н/Д.: Донской издат. дом, 2013. 240 с.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К.: Ника-Центр, 2014. 736 с.
- Calhoun C.* An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

- Crisp R.* Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick // *Proceedings of the British Academy*. 2001. Vol. 109. P. 117–122.
- Frankena W.* Is Morality a Purely Personal Matter? // *Midwest Studies in Philosophy*. 1978. Vol. III. P. 122–132.
- Gilbert P.* Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // *Social Research*. 2003. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.
- Gilbert P.* The Evolution of Shame as a Marker for Relationship Security: A Biopsychosocial Approach // *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research* / Ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney. N. Y.: The Guilford Press, 2007. P. 283–309.
- Gilbert P.* The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy // *British Journal of Medical Psychology*. 1997. Vol. 70. No. 2. P. 113–147.
- Matos M., Pinto-Gouveia J.* Shamed by a Parent or by Others: The Role of Attachment in Shame Memories' Relation to Depression // *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*. 2014. Vol. 14. No. 2. P. 217–244.
- Mead M.* *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1937. 531 p.
- Mill J.S.* Remarks on Bentham's Philosophy // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 10. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 3–18.
- Miller D.E.* Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology // *Utilitas*. 1998. Vol. 10. No. 1. P. 68–82.
- Scheff T.J.* Shame in Self and Society // *Symbolic Interaction*. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 239–262.
- Williams B.* *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

On the Moral Significance of Shame

Andrey Prokofyev

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper shows that shame remains the important moral phenomenon despite being the reaction to an actual or imaginary external blame or ridicule. The first step of the research is the reconstruction of the old tradition to interpret shame as the pain from ignominy or the painful anticipation of possible ignominy. The tradition goes back to Aristotle and is relatively widespread in modern cultural anthropology (conception of 'cultures of shame' and 'cultures of guilt'), sociology (the T. Scheff's identification of shame with the reaction to the threat to the social bond), and psychology (the P. Gilbert's hypothesis of the inseparable tie between shame and the management of social attractiveness). In ethical theory shame is described as a moral sanction of a peculiar kind: ideal but not completely internal. The shame feeling falls beyond the scope of moral phenomena if we presuppose that all moral sanctions are internal. This supposition is usually inferred from the thesis that genuine moral perfection can be attained only through completely autonomous choice (other version: moral perfection is identical with the capacity to autonomous choice). To defend the moral status of shame the author uses two strategies. The first one is to demonstrate that shame feeling is not so heteronomous to be independent from moral beliefs of the ashamed person. The second strategy is to propose such an understanding of morality that allows partly heteronomous character of moral motivations.

Keywords: moral self-evaluation, moral emotions, shame, moral sanctions, moral autonomy, heteronomous motivations in morality

References

- Apresyan, R.G. “Kommunikativnyi istochnik moral'nogo dolzhenstvovaniya” [Communicative Source of Moral Imperativity], *Eticheskaya mysl'*, 2011, vol. 11, pp. 5–29. (In Russian)
- Apresyan, R.G. “Smysl morali” [The Sense of Morality], *Moral'. Raznoobrazie ponyatii i smyslov: K 75-letiyu A.A. Guseinova [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov]*, ed. by O. Zubetz. Moscow: Al'fa-M Publ., 2014, pp. 35–63. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t. [Collected Works, 4 vols.]*, vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 54–294. (In Russian)
- Benedict, R. *Khrizantema i mech: Modeli yaponskoi kul'tury [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture]*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 256 p. (In Russian)
- Calhoun C. “An Apology for Moral Shame”, *Journal of Political Philosophy*, 2004, vol. 12, no. 2, 127–146 pp.
- Cooly, Ch. *Chelovecheskaya priroda i sotsial'nyi poryadok [Human Nature and the Social Order]*. Moscow: Ideya-Press, 2000. 320 p.
- Crisp, R. “Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick”, *Proceedings of the British Academy*, 2001, vol. 109, pp. 117–122.
- Drobnitskiy, O.G., “Sanktsiya (moral'naya)” [Sanction (moral)], in: *Slovar' po etike [Dictionary of Ethics]*, ed. by I.S. Kohn. M.: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1981. pp. 196–197.
- Drobnitskiy, O.G., *Moral'naya filosofia: Izbrannye Trudy [Moral Philosophy: Selected Works]*, Moscow: Gardariki Publ., 2002. 522 p.
- Frankena, W. “Is Morality a Purely Personal Matter”, *Midwest Studies in Philosophy*, 1978, vol. 3, pp. 122–132.
- Gilbert, P. “Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt”, *Social Research*, 2003, vol. 70, no. 4, pp. 1205–1230.
- Gilbert, P. “The Evolution of Shame as a Marker for Relationship Security: A Biopsychosocial Approach”, *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney. New York: The Guilford Press, 2007, pp. 283–309.
- Gilbert, P. “The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy”, *British Journal of Medical Psychology*, 1997, vol. 70, no. 2, pp. 113–147.
- Goffman, E. *Ritual vzaimodeistviya: Ocherki povedeniya litsom k litsu [Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior]*. Moscow: Smysl Publ., 2009. 319 p. (In Russian)
- Guseinov, A.A. “Moral'naya demagogiya kak sredstvo apologii nasiliya” [Moral Demagoguery as an Instrument of the Apologia of Violence], *Voprosy filosofii*, 1995, no. 5, pp. 5–12. (In Russian)
- Guseinov, A.A. “Nravstvennost' v svete negativnoi etiki” [Morality in the Light of Negative Ethics], *Moral'. Raznoobrazie ponyatii i smyslov: K 75-letiyu A.A. Guseinova [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov]*, ed. by O. Zubetz. Moscow: Al'fa-M, 2014, pp. 13–34. (In Russian)
- Guseinov, A.A., Apresyan, R.G. *Etika: Uchebnik [Ethics: Textbook for Universities]*. Moscow: Gardariki Publ., 1998. 472 p. (In Russian)
- Jacquet G. Zachem nam styd? Chelovek vs. obshchestvo [Is Shame Necessary? New Uses for an Old Tool]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2016. 244 p. (In Russian)
- Matos, M., Pinto-Gouveia, J. “Shamed by a Parent or by Others: The Role of Attachment in Shame Memories' Relation to Depression”, *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 2014, vol. 14, no. 2, pp. 217–244.

- Mead M. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1937. 531 p.
- Mill, J.S. “Remarks on Bentham’s Philosophy”, in: J.S. Mill, *The Collected Works*. Vol. 10. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 3–18.
- Mill, J.S. *Utilitarizm [Utilitarianism]*. Rostov-na-Donu: Donskoi izdatel’skii dom, 2013. 240 p.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii. Ch. II–II. Voprosy 123–189 [Summa Theologica, II–II, quest. 123–189]*. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2014. 736 p.
- Miller, D.E. “Internal Sanctions in Mill’s Moral Psychology”, *Utilitas*, 1998, vol. 10, no. 1. pp. 68–82.
- Scheff, T.J. “Shame in Self and Society”, *Symbolic Interaction*, 2003, vol. 26, no. 2, pp. 239–262.
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

В.И. Бахитановский

Этика успеха: от идейно-нравственной доктрины – к проектно-ориентированной конкретизации в ценностях высоких профессий

Бахитановский Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор, директор НИИ прикладной этики. Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тюменский индустриальный университет». Российская федерация, 625000, г. Тюмень, ул. Володарского, 38; e-mail: priclet@tsogu.ru

Проблематизация этики успеха в двух ее форматах – идейно-нравственной доктрины и проектно-ориентированной конкретизации – актуализирована ситуацией кризиса ценности успеха. С одной стороны, масштаб и острота патоса (негативного этоса) достижительности. С другой – массовизация «бегства от успеха». Наглядность кризиса – в безысходной альтернативе выбора: стремление к успеху любой ценой – «бегство от успеха» ради уклонения от гонки за ним любой ценой. Рационально ли в такой ситуации актуализировать этику успеха (в этико-праксиологическом и мировоззренческом аспектах), призванную морально оправдывать мотивацию на успех, стремление к вершинам успеха, культивировать чувство гордости за достигнутое, задавать достойные ориентиры (но одновременно формулировать необходимые запреты)? Сегодня этика успеха стремится стать драйвером развития нормативно-ценностных систем разных профессий, которое, в свою очередь, должно стать драйвером развития общественной морали.

В статье представлены этапы пути отечественной доктрины этики успеха. Первый: возникновение доктрины, связанное со стартом постперестроечной модернизации России, с амбицией возвысить роль ценности успеха до ее участия в формировании ценностно акцентированных вариантов общенациональной идеи. Второй: концептуальное становление доктрины в процессе ее приложения-конкретизации к новым для постсоветской ситуации нормативно-ценностным подсистемам рациональной морали: этика профессионального успеха, этика успеха в политике, бизнесе и т. д. Третий: развитие доктрины, связанное с этическим освоением достижительской ориентации в таких профессиональных сферах, как научно-образовательная деятельность, воспитание, журналистика, инженерное дело. Четвертый: сегодня активирован инновационный потенциал доктрины – проектно-ориентированная конкретизация этики успеха в высоких профессиях. Опыт такого рода приложения-внедрения в практику культивирования ценности успеха показан через разработку этики профессора и этики инженера. Один из способов такого рода конкретизации – разработанная в инновационной парадигме технология гуманитарной экспертизы в формате ректорского семинара.

Ключевые слова: этика успеха, инновационная парадигма прикладной этики, моральный выбор, профессиональная этика, этика инженера, технология гуманитарной экспертизы

1. Ситуация доктринальной амбиции

Двадцать лет назад вышел в свет препринт амбициозной этической доктрины¹, дерзко декларировавшей на старте постперестроечной модернизации намерение возвысить роль ценности успеха до возможности ее участия в формировании ценностно акцентированных вариантов общенациональной идеи, способствующих обновлению России.

Речь шла об идее, для которой нравственно ценен выбор ориентации на успех, значимо культивирование стремления к достижению – важнейшего жизненного ориентира и умения строить стратегию служения делу, ответственное подтверждение призвания успешными – по высоким моральным и праксиологическим критериям – результатами и их оценка самим субъектом, группой, обществом.

А возвышение идеи предполагало избежание соблазна редуцирования ее притязаний до карнегианской технологии успеха. Считая важным внимание к этико-праксиологическим аспектам достигательской ориентации, доктрина акцентировала мировоззренческий статус мотивации к успеху в современной общественной морали: ориентация на успех рассматривалась как предмет морального выбора. При этом амбициозность доктрины, начавшей исследование оснований для культивирования отечественной этики успеха, сочеталась с трезвым пониманием представленности ее эмпирических оснований в нашей стране пока скорее в качестве *островков* жизни ценности успеха. Но пока – не навсегда.

Доктрина казалась очень *дерзкой*, если иметь в виду ее притязание на собственную нишу и в этической теории, и в отечественной практике нравственной жизни². Однако стоило задуматься: отчего советский человек стал не просто читать, но зачитываться «наукой успеха» Дейла Карнеги, взращенной на совсем другой почве? Не потому ли, что Перестройке удалось успеть внушить этому человеку надежду на зависимость и жизненного, и делового, и профессионального успеха от самой личности, от ее стремления преуспеть и от ее умения выбирать и выстраивать соответствующую стратегию? Не это ли был пароль свободы и один из главных итогов Перестройки?

«Этика успеха» – не метафора, а одно из направлений прикладной этики. Его исходную повестку дня наглядно можно представить подборкой некоторых подзаголовков первых публикаций: «Нормативно-ценностные системы в ситуации коэволюции: долгий путь к цивилизации достижений», «Этика успеха: доктрина родительного падежа», «Этическая безопасность идеи успеха», «Феномен успешной деятельности: человек, который успел состояться», «Мотив самоидентификации мобильной личности», «Штрихи к образу человека успеха: западная, советская, постсоветская, общечеловеческая версии», «Удачливым ты можешь и не быть. Успешным быть – обязан», «Не-алиби в этике успеха», «Успех как смысл и значение, долг и ответственность (моральная метафизика успеха)», «“Я есмь, потому что я свершаю”: этическая праксиология успеха», «Моральный риск ориентации на успех: выход за пределы

¹ См.: Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика успеха: Введение в доктрину. Спецкурс. Препринт / Изд. Центра прикладной этики СО РАН. Тюмень; М., 1996.

² См.: Гусейнов А.А. Действительно дерзка // Этика успеха. Вестн. исслед., консультантов и ЛПР. 1997. Вып. 11. С. 60–69.

конформизма и неконформизма возможен», «Неравенство в успехе, но равенство в достоинстве», «Моральная свобода уклонения от ориентации на успех», «Российская модель этики успеха: возможна ли этика успеха в современной России? Идея успеха органична для родины Ивана-дурака», «Реальные шансы этики успеха: динамизирующая роль целерационального типа действия и индивидуализма», «Ценности этики успеха в контексте XXI в.» и т. д.

Первые годы своего существования доктрина формировалась на страницах специально созданного для ее разработки и продвижения журнала «Этика успеха. Вестник исследователей, консультантов и ЛПР»³. Но и после завершения его жизни тема этики успеха не ушла из актуальной повестки дня этико-прикладного знания. Более того, она стала значимым элементом инновационной парадигмы прикладной этики. Смягчив в изменившейся общественной ситуации миссионерскую амбицию, доктрина сосредоточилась на исследовательском освоении новых территорий ойкумены прикладной этики, включая в эту работу как задачу конкретизации этики успеха в нормативно-ценностных подсистемах общественной морали, так и продвижение собственных теоретико-методологических оснований.

Наглядные примеры – цикл монографий «Об этике политического успеха»⁴, в которых обстоятельное изложение доктрины сочеталось с анализом и описанием ее приложения-конкретизации к разным сферам политики. Об этике профессии⁵ – наряду с концепцией общепрофессиональной этики здесь есть глава «Профессиональный успех как этическая проблема». О моральном выборе журналиста⁶, в которой исследована конкретизация этики успеха применительно к этой профессии. Об этике среднего класса⁷, в системе ценностей которого существенное место занимает профессиональный успех. Существенное внимание повестке дня этики успеха уделяет журнал «Ведомости прикладной этики».

Исследование природы этики успеха опирается на эмпирические проекты, направленные на изучение роли ценности успеха в жизненных стратегиях политиков, предпринимателей, профессионалов в различных сферах деятельности (проект «Апология успеха»⁸), в жизни людей, идентифицирующих себя как средний класс (проект «Городские профессионалы»⁹), в деятельности студентов, выпускников и преподавателей университета (характерны названия некоторых выпусков журнала НИИ ПЭ «Ведомости»: «Новое поколение выбирает успех?», «Какой успех выбирает новое поколение?», «Лестница жизни», «Успешные профессионалы: вчера, сегодня, завтра» и т. д.).

³ Этика успеха. Вестн. исслед., консультантов и ЛПР. 1994–1997. Вып. 1–11.

⁴ Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика политического успеха. Тюмень; М., 1997.

⁵ Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика профессии: миссия, кодекс, поступок. Тюмень, 2005.

⁶ Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В. Моральный выбор журналиста. Тюмень, 2002.

⁷ Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этнос среднего класса: нормативная модель и отечественная реальность. Тюмень, 2000.

⁸ См.: Апология успеха: профессионализм как идеология российской модернизации / Под ред. В.И. Бакитановского, Г.Э. Бурбулиса, А.Ю. Согомонова. Тюмень; М., 1995.

⁹ Городские профессионалы: Ценности и правила игры среднего класса. 20 рефлексивных биографий / Под ред. В.И. Бакитановского, С.М. Киричука. Тюмень, 1999; Городские профессионалы: путь к успеху. Опыт рефлексивных биографий / Под ред. В.И. Бакитановского, С.М. Киричука. Тюмень, 2004.

Со времени первого публичного предъявления доктрины прошло два десятка лет. Летом 2016 г. вышел в свет очередной (№ 48) выпуск журнала НИИ ПЭ «Ведомости прикладной этики». И определяя тему номера вопрошанием «Возвращение этики успеха?», я, разумеется, помнил о прошедших десятилетиях. Так что же: «“Этика успеха” – 2016» стала просто очередной юбилейной темой в жизни инновационной парадигмы прикладной этики? Да, она могла бы быть лишь такой – *просто юбилейной*, если в юбилейности видеть только воспоминание о навсегда ушедшем. Нет, она не стала *просто* юбилейной – если видеть в юбилейности способ испытания актуальностью давней темы, которая, казалось, *закрылась* вместе с последним выпуском журнала «Этика успеха» и т. д.

Точнее юбилей доктрины – скорее повод, а вопрошающее название проекта, которому посвящен 48-й выпуск «Ведомостей», – побуждение к рефлексии о многообразной проблематизации этики успеха в первом-втором десятилетии XXI в.

Как трактовать вопрошание о *возвращении* этики успеха? Возвращение как продолжение дерзких притязаний идейно-нравственной доктрины? Как актуализацию проблематики этики успеха в исследовательской повестке дня современной отечественной этической мысли? Как расширение предметного поля инновационной парадигмы прикладной этики, предполагающее концептуальное обогащение новых полей ойкумены прикладной этики элементами проектно-ориентированной конкретизации этики успеха?

Во времена формирования доктрины мотив ее публичной презентации был очевиден – то был модернизационный порыв общества. Идея этики успеха задавала смыслы происходящих в обществе преобразований. Сегодня? Возвращение этики успеха – и в формате доктрины, и в формате проектно-ориентированной конкретизации – мотивировано ситуацией *кризиса ценности успеха*.

С одной стороны, кризис характерен массовизацией «бегства от успеха». С другой – масштабы и острота *патоса* достижительности. На старте доктрины представлялось, что главная задача России – преодолеть настроение *бегства от успеха*. Но сегодня наряду с этим, отнюдь не улетучившимся, настроением нового «бегства от успеха» из-за нежелания оказаться вовлеченными в ситуацию успеха любой ценой, практически оформляется еще более опасное явление – *бегство от этики успеха*. А может быть, и намеренное *изгнание* этики из сферы достижительской активности, во всяком случае – из активности предпринимательской, политической, административной.

Преодоление банального *видения* этой альтернативы предполагает как этическую апологию, так и этическую критику ориентации на успех, сосредоточение на взаимодополнительности апологии и критики. По сочетанию апологии и критики идеи успеха как объекта теоретического и социально-практического освоения в отечественной ситуации характерен проект «Российская идея успеха», причем оба его этапа: первый – доклад о доктрине этики успеха¹⁰, второй – экспертиза этой доктрины¹¹.

¹⁰ Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Российская идея успеха: введение в гуманитарную экспертизу (научно-публицистический доклад) // Этика успеха: Вестн. исслед., консультантов и ЛПП. 1997. Вып. 10, спец.

¹¹ Российская идея успеха: экспертиза и консультация // Этика успеха: Вестн. исслед., консультантов и ЛПП. 1997. Вып. 11.

В отличие от времен возникновения доктрины этики успеха сегодня вряд ли есть необходимость обстоятельно доказывать, что современное общество с достаточным основанием можно характеризовать именно как *достижительное*¹² – благодаря полному или частичному принятию в нем идеи успеха, доминированию ценностных ориентаций на жизненный успех и успех деловой, отношению к потребности в достижении как нравственно значимой и т. д.

Однако культивирование идеи успеха без этического насыщения ориентации на достижения может обернуться утопией или даже намеренной идеализацией «грязной практики», стихии аморализма, провоцированием торжества аморального поведения. Сама практика реализации идеи успеха – в том числе и наша отечественная – дает достаточно оснований для вывода о том, что в современном обществе культ успеха нередко приводит к вытеснению моральных ориентиров и потому вызывает ощущение его нравственной ущербности. Без этической рефлексии трудно смягчить моральный риск ориентации на успех – повышенную опасность для вовлеченного в жизненную и деловую гонки индивида не устоять перед искушением нарушить те или иные моральные запреты, «правила игры» ради скорого достижения успеха (во всех его ипостасях) и тем самым войти в конфликт как с совестью, так и с законом, сложно ограничить практику следования циничному принципу «успеха достоин тот, кто его добился». Поэтому развитое современное общество и ориентировано на *этическую* идентификацию успеха, обязательную моральную рефлексию как самой ориентации на успех, так и путей к успеху.

Выделю некоторые вопросы такой идентификации.

(а) Начну с вопроса об *этической* безопасности идеи успеха, в том числе – о самоограничениях идеи. Этот вопрос ориентирует поиск ответов, во-первых, на нравственную критику (и самокритику) рационального жизненного поведения, отношения к жизни как к деловому предприятию, критику с позиций самой этики успеха и с позиций иных этических позиций. Во-вторых – на критику аморализма, которым слишком часто отягощено стремление к успеху. В-третьих – на определение пределов «внедренческой» активности идеи успеха в жизнь общества, профилактику ее возможных притязаний на монополизм в ситуации выбора ценностей.

(б) Этика успеха предполагает особое внимание к выбору ориентации на достижение *как к моральному выбору*: само стремление к достижению нравственно значимо, если оно стало полноценным актом свободного мировоззренческого выбора.

С одной стороны, признаком свободы такого выбора является возможность отношения к успеху как к смыслу и значению, долгу и ответственности, морально возвышенной жизненной цели, образу «плана жизни», тому, что вдохновляет человека. Разумеется, повседневный опыт нередко показывает, как стремление к успеху вполне может оказаться и отлученным от смысложизненного измерения, начисто лишенным метафизичности. Но предельное обоб-

¹² В самых первых выпусках «доктринального» издания журнала «Этика успеха» был опубликован перевод глав книги Р. Хубера «Американская идея успеха» (*Huber R.M. The American Idea of Success. N. Y., 1971*), а в первых номерах «Ведомостей прикладной этики» – перевод В.И. Бакштановского глав книги Д. МакКлелланда «Достижительное общество» (*McClelland D.C. The Achieving Society. N. Y., 1961*). См.: Этнос воспитания: повестка на XXI в. Ведомости. 1999. Вып. 15. С. 96–107.

щение этого факта будет в лучшем случае заблуждением неведения, ибо успех вполне может и должен быть рассмотрен как своеобразное решение метафизических проблем – смысла жизни, призвания, служения, ответственности и т. п. Потребность быть сопричастным тому, что придает смысл человеческому существованию, и в этой сопричастности не быть забытым, потерянным, а быть замеченным, именованным, окликнутым и тем самым и выделенным, признанным – дает основание говорить, что и само понимание смысла жизни, в свою очередь, может быть рассмотрено как выражение представлений об успехе.

Невозможно изъять ценность успеха из всего диапазона мировоззренческих альтернатив морального выбора, составляющих в своей совокупности ценностный контекст современного общества (и в этом нет необходимости): этика долга и этика любви (с их специфической артикулированностью в отношении ценности успеха); или, например, трудовая этика¹³; стоическое сопротивление моделям успеха, навязываемым личности социальной организацией¹⁴, в том числе стоицизм с установкой на деяние без надежды на успех; квиетическое уклонение от ориентации на успех (философия недеяния) и т. п. Поэтому существенная грань свободы выбора – моральная свобода уклонения от ориентации на успех. Идея признания права на иные жизненные пути, выбора своего направления в жизни является значимой в этике успеха.

(в) Этика успеха культивирует чувство гордости за достигнутое. Это – естественное и живительное чувство, оно имеет бесспорную общественную значимость, поддерживает в человеке сознание собственного достоинства и чувство независимости. В стране с долгим доминированием патернализма поддержка такого чувства особенно важна. Но этика успеха культивирует и меру этого чувства. Поэтому значимая роль этики успеха – решение ею проблемы взаимоотношений человека успеха и носителей иных ориентаций. Этика успеха не только ориентирует на достижения, но и запрещает любые проявления бесчувственности, черствости со стороны «достигших» по отношению к «отставшим» или сошедшим с эскалатора социального восхождения, осуждает высокомерное отношение людей успеха «первого разряда» к «безразрядным» – пока не замеченным и не признанным. При этом напоминая, что чувство мнимого морального превосходства взобравшихся

¹³ Профессиональная мораль, трудовая этика и этики различных видов специализированной деятельности не могут быть сведены к нормативно-ценностному комплексу, в котором доминирует ориентация на успех. Человек, хорошо исполняющий свою работу, профессионал, овладевший мастерством в сфере своей деятельности, следующий при этом требованиям профессиональной морали, – не обязательно является «человеком успеха». Добросовестный, эффективный, ответственный и т. п. работник еще не обладает признаками «человека успеха», если у него нет развитой достижительной мотивации, воли к успеху, готовности рисковать в предпринимаемом деле и т. п., с одной стороны, если он не воспринимается таковым в своем собственном сознании и в общественном мнении – с другой.

¹⁴ Ср.: «Самый первый и сущностный моральный выбор начинается с вопроса: стремиться ли к успеху или не стремиться к нему? Это фундаментальный моральный выбор. В чем выбор? Понятно, что главный показатель успехов журналиста – его имя. А сделать имя моральным путем очень трудно. Можно предположить, что никто не хочет стремиться к успеху потому, что не желает оказываться в тех напряженных ситуациях морального выбора, с которыми связано само стремление к успеху», – пишет С. Новопрудский (см.: *Новопрудский С.В.* «...Самый первый моральный выбор начинается с того, стремиться ли к успеху или не стремиться к нему» // Тетради гуманитарной экспертизы. Вып. 5: Медиаэтнос: Журналист в ситуации морального выбора / Отв. ред. В.И. Бакштановский. Тюмень, 2001. С. 29).

на вершину успеха и снисходительно поглядывающих на тех, кто отстал или вовсе «застрял» у подножия этой заманчивой вершины, провоцирует столь же опасное для состояния общественных нравов чувство зависти, злорадства при любых неудачах людей успеха.

(г) Этика успеха предполагает особую заботу о том, чтобы соотношение целей и средств в достижительном процессе соответствовало моральным требованиям. Деятельность по «правилам честной игры» – так можно коротко определить задачу кодекса человека успеха. Субъекты амбициозные, инициативные, предприимчивые, рискованные, обретающие ничем не заменимую радость в погоне за достижением, черпающие наслаждение от игры шансов как в борьбе, так и в сотрудничестве, в счастье победы и в мужестве восприятия поражения, достойные успеха и способные выдержать его, счастливые в напряжении жизненной игры, осознающие свои способности востребованными ими самими же избранным Планом жизни, личным Призванием, – герои этих «правил».

Речь идет не просто об инструментальных правилах игры на рынке, в политике, в профессиональной деятельности, а именно о правилах честной игры, следование которым предполагает и требует *добродетелей* партнерства, честности в отношениях между участниками игры, верности обязательствам и т. п. Эти правила табуируют неразборчивость в средствах конкурентной борьбы (меры против недобросовестной конкуренции во всех сферах деятельности), игру на грани фола. Они предполагают совмещение конкурентного потенциала в борьбе за успех – с потенциалом кооперативным, рыночной ориентации на свободную конкуренцию – с ориентацией на добровольное ограничение экономического поведения, преодоление его социально оскорбительных форм и т. п.

Вместе с тем «правила честной игры» вовсе не носят ханжеского характера, не накладывают вето на хитроумные комбинации в рыночной и политической игре, не запрещают маневрирования, умалчивания о замыслах обманливых движений, не осуждают стремления участников игры представить себя в выгодном свете. Иначе говоря, не запрещают всего того, без чего *игра* – не игра, без чего трудно представить себе путь к успеху в ней, что делает этику успеха реалистичной, а не декларативной.

При этом природа «правил честной игры» далеко не так инструментальна, технологична и гиперконвенциональна, как это нередко кажется. Такие правила – отражение фундаментальных условий культуры достижения: и в ситуации профессионального и делового успеха, и в ситуации успеха жизненного «правила честной игры» не просто «профилактируют» недостойные средства борьбы за успех, но и мотивируют самую ориентацию на успех как служение.

«Возвращение этики успеха?» Поставив знак вопроса в названии 48-го выпуска «Ведомостей», в данной статье я стремлюсь показать возможность и необходимость снять вопросительный знак. Что может дать возвращение этики успеха? Скорее всего, сегодня апелляция к Идее Успеха как одного из вариантов Национальной идеи утратила актуальность. В то же время этическая проблематизация достижительной деятельности – в статусах самостоятельной «малой» этики и регулирующей иные «малые» этики – разве не стала еще более актуальной? И в ее метафизическом измерении, и в ее приложении к конкретным сферам дела, и, разумеется, в ее значимости для воспитания общества

в ситуации ценностного кризиса. Сегодня этика успеха может и должна стать мотиватором развития этики разных профессий, которые, в свою очередь, могут и должны стать драйвером развития общеобщественной морали.

Предлагаемая в статье рефлексия, направленная на формирование повестки дня актуальных исследований проблематики этики успеха, разворачивается на материале *этики профессионального успеха*¹⁵ в сфере научно-образовательной в деятельности и этике инженера.

2. Проектно-ориентированная конкретизация этики успеха в высоких профессиях

Проектно-ориентированная конкретизация этики успеха в нормативно-ценностных подсистемах предполагает не просто «дополнительные» нормы или «отступления» от норм общей этики, а *(до)развитие* морали. *Акт приложения*-конкретизации выступает как *акт креации* прикладной этики (морали)¹⁶.

Один из способов такого рода конкретизации в опыте инновационной парадигмы прикладной этики – гуманитарная экспертиза и консультирование в *технологии ректорского семинара*. Эта технология была изобретена как действующая экспертная система ТюмГНГУ, моделирующая и проектирующая процессы самопознания университета, который *рефлексирует* свое самоопределение в трансформирующемся обществе (Участники семинара – проректоры, директора институтов, руководители ряда департаментов, заведующие кафедрами, ведущие профессора). Прежде всего такая рефлексия – обращение к *мировоззренческому ярусу* ценностного мира современного университета, выведение языка экспертизы, моделирования, проектирования *за рамки* все более доминирующих категорий *прагматики и маркетинга* («функции», «услуги» и т. п.) и попытка перевода самопознания университета на язык *смысло-ценностных ориентиров*. Речь идет об особом внимании к проектированию не только своих целей, но и – *высоких* ценностей.

Рабочая метафора для понимания базового принципа предпринимаемых ректорским семинаром гуманитарных экспертиз – *испытание ситуацией морального выбора*. Системный эффект этого принципа определяется *иницированием* предлагаемых на экспертизу ситуаций выбора; их *проектированием в формате* проблем, гипотез, вариантов решений; модельным *прогнозированием* последствий выбора; апелляцией к рефлексии *этических* контрпозиций, сопро-вождающих каждую из альтернатив, к этическим документам университета¹⁷.

¹⁵ О природе профессионального успеха и его соотношении с успехом жизненным и деловым см.: *Бакитановский В.И.* Прикладная этика: инновационный курс для магистр(ант)ов и профессоров (часть вторая). Тюмень, 2012. С. 61–94.

¹⁶ См.: *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В.* Введение в прикладную этику. Тюмень, 2006. С. 132.

¹⁷ См.: *Бакитановский В.И., Богданова М.В., Новоселов В.В.* Рефлексирующий университет: Рабочая книга ректорского семинара. Тюмень, 2013.

2.1. Этика профессионального успеха университетского интеллектуала

Задача проектно-ориентированной конкретизации этики успеха в технологии ректорского семинара в проекте «Дилеммы успеха университетского интеллектуала в модернизационной стратегии университета» – гуманитарная экспертиза практикуемых моделей профессионального успеха университетского интеллектуала и тех ориентиров успеха, которые задает им модернизационная стратегия развития университета.

Постановка задачи определяется существенной характеристикой *проблемной ситуации*: обострение в обществе моральной противоречивости идеи успеха, слабая совместимость ставки модернизационной стратегии развития университета на достигательную мотивацию с *этически полноценным* профессионализмом университетских интеллектуалов, противоречие моделей профессионального успеха, задаваемых стратегами развития университета, с Профессионально-этическим кодексом университета.

Участникам проекта предстояло сосредоточиться на версии дилеммы успеха университетского интеллектуала: либо стремиться к доминирующему в массовом сознании символу успеха – денежному успеху, который мало связан с этически полноценным профессионализмом; либо стремиться к профессиональному успеху, значимому *по гамбургскому счету* профессионального сообщества, чаще не связанному с денежным успехом.

Предполагая значимость понимания модернизационных *рисков*, среди которых – утрата моральной составляющей в оценке успеха университетских интеллектуалов, вольное или невольное распространение псевдостандартов профессионализма, проектно-ориентированная деятельность семинара выстроена исходя из гипотезы, согласно которой моральное напряжение дилеммы успеха может ослабить в модернизационной стратегии установка на систематическую институциональную поддержку университетом этически полноценного профессионализма.

Соответственно *программировалась* и *сценировалась* работа семинара.

Начальный этап гуманитарной экспертизы предусматривал рефлексию доминирующих в обществе и в работе университетских интеллектуалов образов успеха. Иллюстративно представлю здесь этот аспект соответствующим фрагментом *сценарной разработки* и характерными суждениями из *стенограммы семинара*.

Фрагмент сценарной разработки:

(...) На слайде предлагается возможная интерпретация образов успеха: достижение (на вершине горы); удача (жар-птица); финиш в соревновании бегунов (разрыв ленты); цель движения (стрелка); деньги – символ успеха (золото на весах); карьера (ступени роста).

Предполагаемые вопросы экспертам-участникам семинара: Какие из этих образов доминируют в нашем обществе сегодня? Какие надо бы добавить в список? Какие из этих образов успеха доминируют в работе университетских интеллектуалов?

Фрагмент стенограммы, содержащий характерные суждения:

(...) «Все представленные образы-модели успеха имеют право на жизнь. Может быть, в этот перечень многие образы и не вошли. Каждому из нас нужно предоставить возможность найти свою вершину успеха – в универ-

ситете таких вершин может и должно быть множество. Человек, как уже здесь говорили, живет один раз, и мы не можем ему сказать: ты сегодня потерпи, у нас скоро наступят хорошие времена и все наладится. Надо быть реалистами, и понимая, что идеальных времен не будет, а жизнь у человека одна, создать в нашем университете такие условия, чтобы они способствовали достижению успеха, который был бы и для него лично привлекательным» (В.Н.).

«Даже в условиях социальной стабильности интеллигенция не однородна: были люди, ориентированные на деньги; были люди, ориентированные на карьеру; всегда были люди, ориентированные на достижение вершин в науке. Показанные на слайде картинки-образы успеха – это та реальность, из которой мы должны исходить сегодня... Для университета важно определить принципиальные позиции. Если пойдем к статусу исследовательского университета, значит, в университете должны цениться ум, знания, интеллект, научные школы и достижения. Но для университета сегодня нужны и те, кто приносит деньги. Причем, когда мы пытаемся с высоких моральных позиций осуждать людей, приносящих деньги, то для менеджмента университета это самый большой риск. Можно награждать, чествовать ученых, но нельзя осуждать, клеймить или не поддерживать людей, которые зарабатывают для университета деньги. По-моему, самый большой риск стратегического менеджмента – это риск идеализации, будто можно сгладить разницу и найти нечто среднее: воспитать такого управленца или профессора, который будет и деньги зарабатывать, и книжки писать, и учеников иметь» (В.Г.).

«На мой взгляд, шесть картинок, которые показывают модели успеха, – неудачный зрительный ряд. Что такое успех? Мое субъективное мнение: успех – это завоевание некоторой территории. А нам представлены: одна картинка – это стремление вверх, другая – это тяжелые слитки золота, третья – финишная ленточка. На мой взгляд, надо все-таки территорию завоевать» (С.Г.).

Следующий шаг гуманитарной экспертизы предусматривал проектно-ориентированную конкретизацию феномена успеха, во-первых, через акцентирование его моральной составляющей – этики успеха и направленности выбора действующим субъектом ориентации на успех. Во-вторых, через представление моделей успеха университетских интеллектуалов, подчеркивающих способы достижения успеха и стратегии развития университета. Следует отметить, что такого рода моделирование создает контекст проектной деятельности, направленный как на осмысление деятельности, так и на определение ее дальнейших ориентиров. Проиллюстрирую этот этап фрагментами сценарной разработки и стенограммы семинара.

Фрагмент сценарной разработки. Тезисы выступления консультанта семинара (далее – Консультант).

(...) На слайдах, подобранных из Интернета, отсутствуют образы успеха, предполагающие внимание к теме моральной ценности и моральной цены успеха: «достойный успех», «честный успех». Амбиция преуспеть атрибутивна для человека такого общества. Но этика успеха противостоит одновременно как модели выживания, так и модели агрессивно-циничного успеха, противопоставляющей успех – этике. При этом этика успеха поощряет мотивацию достижения,

стремление к вершинам успеха, но поддерживает и тех профессионалов, кто понимает необязательность совпадения профессионального успеха с «денежным» или вообще не ориентирован на распространенные критерии успеха, – и тех, кто амбициозен и нуждается в моральном оправдании своей ориентации на успех. За этой темой – моральный выбор, который начинается с вопроса: стремиться ли к успеху или не стремиться к нему? Художественная метафора на эту тему в виде еще одного слайда была бы очень важна именно применительно к теме профессионального успеха университетских интеллектуалов. И это становится ясно сегодня, в ситуации модернизации стратегии университета. Почему?

На старте университетизации Тюменского индустриального института была значима сама установка на мотивацию *достижения*, и это была *действительная* альтернатива модели *выживания*. Сегодня мотивация достижения, судя по некоторым элементам модернизационной стратегии университета, переживает второе рождение. Но отвечает ли изменившейся ситуации *интерпретация* мотивации достижения?

(...) Предполагаемая реплика Консультанта: Важно не забыть этапы жизни идеи успеха на отечественной почве: советский традиционализм – ограничение на саму идею достижительности (успех стыден, «не высовывайся»); достижительная революция: «Даешь успех!» – эпоха первоначального накопления капитала в начале российской буржуазной революции 1991 г. (любые ограничения как на смысл, так и способы достижения успеха сняты: доминирует успех агрессивный, циничный, алчный).

А каковы особенности сегодняшнего этапа? Предполагает ли модернизационная стратегия развития университета преодоление моральных противоречий идеи успеха, столь обострившихся в нашем обществе?! Предполагаемая модернизационной стратегией ставка на достижительную мотивацию совместима ли с этически полноценным профессионализмом?

В духе этих вопросов семинару предстоит конкретизация направления экспертизы – на образы-модели успеха университетских интеллектуалов с акцентами на способы достижения успеха, практикуемые и культивируемые стратегией развития университета:

1. Успех за счет тотальной коммерциализации профессии – гонка за грантами; доход в копилку университета как основной показатель профессионального успеха.

2. Успех за счет превращения профессии в «индивидуальное деловое предприятие», ресурс которого – *эксплуатация* патоса профессионализма (продажа студентам контрольных, курсовых; попустительство через зачет работ, не являющихся результатом их труда; упрощение учебного курса...).

3. Успех в административной карьере за счет подмены профессионального достоинства безропотным исполнением, деперсонализацией и конформизмом, лояльности организации в ущерб нравственной независимости и критическому мышлению профессионала.

4. Успех за счет профессионализма в педагогической и исследовательской деятельности, предполагающего профессионально-этическую компетентность. Успех, достигнутый не за счет понижения планки профессионализма, а благодаря ориентации на *дисциплину Знания*: добывание и распространение Знания дисциплинирует профессионала в большей мере, чем регламенты и инструкции.

Предполагаемые вопросы экспертам-участникам семинара:

Имеют ли эти модели отношение к нашему университету? Надо ли изменить этот список? Какие модели доминируют, а какие слабо выражены? Исключают ли эти модели друг друга или дополняют?

Фрагмент стенограммы:

(...) «Дискутируя по предложенным моделям успеха университетского интеллектуала, мы можем сконструировать, выкристаллизовать для себя и другие, может быть, более приемлемые модели. Практикуемые и проектируемые модели профессионального успеха и стратегия развития университета неразрывно связаны» (В.Н.).

«Я полагаю, что, прежде чем обсуждать практикуемые и проектируемые модели успеха в университете, следует рассмотреть ту платформу, исходную позицию, из которой университетские профессионалы выстраивают свою траекторию движения к какой-то вершине. Можно рассмотреть два варианта. Первый – когда университет уже имеет денежный базис, например выиграл грант, стал исследовательским университетом, и задача заключается лишь в том, чтобы оправдать деньги. В этом случае некоторые из представленных на слайде моделей успеха уходят, и университет должен заботиться о нравственных аспектах успеха наших профессионалов. Второй вариант – когда бюджет университета слаб. И тогда прежде всего задачей является поиск денег, чтобы выжить и развиваться, воспитывать поколение приемников, проводить качественные исследования» (Н.К.).

Концептуализация идеи успеха в качестве элемента ценностно-нормативной системы профессии университетского интеллектуала на следующем этапе алгоритма семинара предусматривала сосредоточенность на модели успеха, в большей степени соответствующей духу профессии, но расходящейся с признаваемыми в обществе символами жизненного успеха. Представляемые ниже фрагменты сценарной разработки и стенограммы семинара отображают предполагаемую и реализовавшуюся направленность дискурса этого этапа.

Фрагмент сценарной разработки:

(...) Далее следует остановиться на четвертой из моделей успеха университетских интеллектуалов: «Успех за счет профессионализма в педагогической и исследовательской деятельности...».

Гипотеза: атрибут этой альтернативы – противоречие между «успеть в жизни» и «успеть в профессии»; повышение профессионализма часто не дает успеха, во всяком случае, в его современном понимании – успеха денежного.

Примечание к гипотезе: в процессе проведенного НИИ ПЭ социологического опроса преподавателей ТюмГНГУ на тему «Миссия университета», в рамках обсуждения проблемы статуса профессии преподавателя, участники опроса сфокусировали свое внимание на образе успешности-неуспешности в этой профессии: «У студентов в связи с тем, что они видят нищего преподавателя, возникает представление о нем как о человеке неуспешном: “вас большие никуда не берут, раз вы здесь работаете за эту заработную плату”. Есть, конечно, среди студентов такие, которые смотрят на преподавателей как на подвижников, но большинство видят в них неудачников. Чем может преподаватель ответить на такое восприятие? Предстать в роли некоего идеалиста»¹⁸.

¹⁸ См.: Миссия университета // Ведомости. 2007. Вып. 30. С. 145.

После этого примечания можно конкретизировать гипотезу семинара следующим образом: экспертиза модернизационной стратегии развития университета не может пройти мимо дилеммы успеха университетского интеллектуала, которая фиксацией необходимости *выбора* между символами успеха отражает повышенное моральное напряжение в профессии – *либо* стремиться к денежному успеху, мало связанному с этически полноценным профессионализмом, *либо* ориентироваться на мало связанные с денежным успехом символы успеха, значимые по гамбургскому счету профессионального сообщества.

Предполагаемые сценарием вопросы экспертам-участникам семинара: Эта дилемма фатальна для нашей профессии? Или ее напряжение может быть ослаблено? За счет чего?

Фрагмент стенограммы:

(...) «Противопоставление “либо денежный успех – либо профессиональный успех” сегодня уже не соответствует реальности. Понятно, что установка на успех за счет профессионализма живет в нас до сих пор и уйти от нее тяжело. Мне кажется, что именно такое ощущение и движет консультантом нашего семинара. Полагаю, до определенного периода в профессиональной биографии установки на успех в профессии и денежный успех находятся в разных плоскостях: сначала реализуется модель профессионального успеха, затем – денежного успеха. Поэтому сегодня рассматривать их в ситуации противопоставления друг другу малоэффективно. Еще один момент. Денежный успех или профессиональный успех – это выбор человека. Но в целом, полагаю, сегодня мы должны говорить об ином – о формировании единой модели, которая не противопоставляет административную карьеру и нравственную независимость» (Л.М.).

«На мой взгляд, никакой дилеммы успеха не существует, особенно – применительно к понятию успеха, доминирующему сегодня в нашем обществе. Если говорить о денежном успехе, то, уверяю вас, попытки преподавателей заработать или воспользоваться Положением о мотивировании работников в университете, очень близки к попыткам “свести концы с концами”. Не более того. На науке по-настоящему заработать очень трудно, почти невозможно. Это касается девяноста девяти процентов случаев, если не всех ста. А выражение “если ты такой умный, то почему ты такой бедный?” вообще никоим образом не касается сферы науки и образования. Оно из сферы бизнеса. Мне кажется, что в нашем сообществе оно вообще неприемлемо. Если говорить о второй составляющей дилеммы, то только ненормальный ученый планирует свою карьеру с расчетом на Нобелевскую премию. Успехи приходят случайно, вовсе не потому, что человек запланировал их. При этом сегодня в нашем университете найдется немного людей, которые занимаются и будут заниматься наукой вне зависимости от того, будет у них успех, ждут они его или нет. Они просто без этого не могут. Когда мотивация достижения в научной сфере работает? На мой взгляд, когда правительство обеспечит достойные условия существования высшей школы. Тогда можно будет говорить о денежном успехе, о людях, которые, имея достойный уровень существования, начинают думать о настоящем зарабатывании денег, таком как в бизнесе. И, безусловно, о второй составляющей» (И.К.).

Фрагмент сценарной разработки:

Следующий шаг алгоритма семинара – экспертиза гипотезы: напряжение дилеммы профессионального успеха можно ослабить включением в модернизационную стратегию установки на институциональную поддержку этически полноценного профессионализма.

В поддержку этой гипотезы – цитата из экспертного опроса прежних лет: «Безусловно, преподавателю важно самому не уронить свой статус перед студентами. Но в целом проблему низкого статуса профессии один преподаватель только своими индивидуальными усилиями решить не сможет. Прежде всего ее должен решить университет»¹⁹.

Однако в случае выбора установки на институциональную поддержку университетским стратегам предстоит самоопределение как относительно модели успеха университетского профессионала, так и образов стратегии институциональной поддержки.

Пример такого рода самоопределения представлен в сценарной разработке образной альтернативной «Продюсер и/или режиссер?», конкретизированной суждением композитора Дашкевича в интервью «Российской газете»²⁰. Одну из особенностей современного отечественного кинематографа В. Дашкевич обозначил следующим образом: *«У нас продюсер – добытчик и распорядитель денег, больше никто. Образное содержание картины его совершенно не интересует. Он давит на режиссера, заставляет его работать на успех, сообразуясь при этом с собственным пониманием успеха... чтобы картина понравилась всем.*

Я очень часто отказываюсь подписывать договор, где сказано, что музыку принимает продюсер. Я сразу говорю: если вы доверяете режиссеру, если он у вас доверенное лицо по творческим вопросам, то я сдаю музыку ему, работаю с ним. ...Произошла печальная вещь: режиссеры стали внутренне превращаться в продюсеров. То есть начали становиться на их позицию. Я помню, Куросава в работе над картиной “Идиот” три месяца ждал, когда пойдет густой снег. А снег не шел и не шел. Явился продюсер и сказал: “Господин Куросава, я требую, чтобы вы продолжали съемки, иначе я разорюсь”. На что Куросава ответил: “Хорошо, я сниму картину в обозначенный вами срок, но я сделаю себе харакири”. И продюсер от него отстал, потому что альтернатива была такая: он разорится либо в ожидании снега, либо от того, что на него все станут показывать пальцем: глядите, это человек, из-за которого Куросава покончил с собой».

Предполагаемые вопросы для обсуждения: выбор университетом в пользу «стратегии продюсера» предполагает эксплуатацию патоса профессии? Выбор в пользу «стратегии режиссера» предполагает ориентир на институциональную поддержку успеха профессора и, соответственно, на положения Профессионально-этического кодекса ТюмГНГУ?

¹⁹ См.: Миссия университета // Ведомости. 2007. Вып. 30. С. 145.

²⁰ Выжutowич В. Мелодия для Брейк-стрит. Интервью с композитором В. Дашкевичем // Российская газета – Федерал. вып. № 5280 (201). URL: <https://rg.ru/2010/09/08/muzika.html> (дата обращения: 15.06.2016).

Своеобразным завершением этапа работы над конкретизацией этики успеха в профессиональной этике университетского интеллектуала полагаю фрагмент Профессионально-этического кодекса ТюмГНГУ:

(...) *Профессиональный успех*. Профессия поощряет мотивацию достижения, стремление к вершинам успеха, культивирует чувство гордости за достигнутое. В ситуации столкновения одновременно практикуемых в профессии стратегий выживания и агрессивно-циничного успеха Кодекс поддерживает как тех университетских профессионалов, которые понимают необязательность совпадения профессионального успеха с «денежным» (или вообще не ориентированы на распространенные критерии успеха), так и тех, кто амбициозен и нуждается в моральном оправдании своей *ориентации* на успех.

Кодекс поддерживает мотивацию достижения, регулируемого нормами *этики* успеха. Истинный профессионал обязан своим успехом не свободе от моральных ограничений, стихии аморализма, а достойному моральному выбору. Стремление к достижениям предполагает особую заботу о соответствии целей и средств в достижительном процессе требованиям морали.

Своим успехом профессионал обязан не только удаче-везению, стечению обстоятельств, а собственным *достижениям*, принимая на себя ответственность и за свой неуспех: он может «терять почву под ногами», но не ищет виноватого, отстаивая свое видение успеха как удела личного выбора и ответственности.

Кодекс полагает ограниченной оценку профессионального успеха лишь по уровню материального дохода: она уместна скорее в бизнесе. Педагог и исследователь прежде всего «успевают» в таком трудно исчислимом вознаграждении, как исполнение призвания, в успехах своих студентов и аспирантов (...).

2.2. Этика профессионального успеха: конкретизация в этике инженера

Вынесенная в заголовок этого параграфа этико-прикладная задача конкретизации доктрины применительно к новой для нее территории ойкумены прикладной этики решается в реализуемом НИИ прикладной этики проекте «Профессиональная этика инженера»²¹, а в его рамках – в цикле ректорских семинаров «“Что такое хорошо и что такое плохо” в инженерном деле сегодня?». В данном параграфе я решил представить работу этого цикла скорее с точки зрения *способа* работы, в «технологическом» ключе: сосредоточившись на разработке идеи и алгоритма гуманитарной экспертизы, закладываемых в создание программы семинара.

Разработка программы семинара начинается с анализа проблемной ситуации в сфере исследований инженерной этики и в учебных курсах.

Первый аспект характеристики проблемной ситуации в предварительно рассылаемой участникам семинара программе содержит анализ ситуации университета. Инициированный в 2014 г. цикл ректорских семинаров был по-

²¹ См., напр.: «Что такое хорошо и что такое плохо?» в инженерном деле // Ведомости прикладной этики. 2014. Вып. 44.

священ гуманитарной экспертизе университетской стратегии с учетом складывающейся ситуации – потенциальной ориентации ТюмГНГУ на статус опорного университета в регионе (в 2016 г. ТюмГНГУ обрел этот статус). Весьма естественная в таком статусе прагматическая установка на соответствие выпускников-инженеров требованиям работодателей несет в себе возрастание риска технократизации компетенций будущих выпускников. Второй аспект характеристики проблемной ситуации фиксирует в соответствующей повестке дня ее сосредоточенность на проблемах создания и использования безопасной техники и, соответственно, доминирование в ней темы профессиональной *ответственности* инженера. Это вполне понятно в ситуации, характеризующей современное общество как «общество риска», одним из существенных признаков которого является *риск техногенный*. Призванная профилировать этот риск профессиональная этика инженера и сегодня больше сосредоточена на том, «как добиться того, чтобы работа была выполнена правильно», чем на заботе о том, «чтобы выполнялась правильная работа». В итоге идея *ответственности* в этике инженера – это скорее «система морального сдерживания». Она работает скорее с запретительными нормами, *ограничивая*, сдерживая профессию, чем с *побудительными* ценностями, ибо ее задача – регулировать профессиональную активность прежде всего во имя профилактики негативных последствий.

Во-вторых, программа семинара содержала выносимую на его обсуждение гипотезу: в исследовательскую и образовательную повестку дня профессиональной этики инженера необходимо ввести парадигму *профессионального успеха*. Парадигму, работающую с *достижительской мотивацией* инженера, морально ориентирующей его на успех в исполнении профессиональной миссии. Введение новой парадигмы позволит перевести доминанту повестки дня этики инженера с установки «правильное исполнение работы» на установку «исполнение правильной работы». Такая установка предполагает профессионала в качестве субъекта морального выбора.

Следующий раздел программы содержит *алгоритм* обсуждения гипотезы. Каждый шаг алгоритма структурирован на тезисы и вопросы к участникам семинара.

Шаг первый. Тезис – суждение академика А.А. Гусейнова: «От хорошего профессора не требуется никаких особенных моральных норм и навыков, кроме тех, которые диктуются общими для всех людей, сообразными стране и эпохе требованиями моральной дисциплины». Вопрос: *Возможно, и применительно к хорошему инженеру стоит отнести этот тезис? Или от хорошего инженера требуется соблюдение особых моральных норм?*

Шаг второй. Тезис: «Чемпион мира по шахматам Ласкер говорил, что человек ответственен только за труд, но никак не за его результаты. Значит, самое главное – это отношение к процессу труда. Ты должен сделать все, что можешь, и так, как можешь. Но за результаты труда человек отвечать не может. Ведь эти результаты могут быть использованы обществом или группами людей совершенно не так, как задумал инженер»²². Вопрос: *Можно ли принять такую позицию как одну из норм этики инженера?*

²² Этика инженера: материалы пилотных интервью // Ведомости НИИ ПЭ. 2000. Вып. 17. С. 11.

Шаг третий. «В прошлом инженерная этика занималась главным образом проблемой, как добиться того, чтобы работа была выполнена правильно. Сегодня же самое время подумать: добьемся ли мы, чтобы выполнялась правильная работа» (инженер Стефан Унгер). Вопрос: *Не рано ли в ситуации утраты престижа отечественного инженера решать мировоззренческие вопросы, затронутые в суждении инженера С. Унгера? Не уведет ли такое мировоззренческое напряжение профессиональной этики инженера от сверхнасушной заботы отечественной инженерии о том, «чтобы работа была выполнена правильно»?*

Шаг четвертый. Два тезиса о содержательном потенциале парадигмы успеха. 1. Современное общество выдвигает ценность *профессионального успеха* в число наиболее значимых ориентиров человека. Профессиональный успех выступает универсальным мотивом и первоосновой для полноценной самоидентификации мобильной личности. 2. Этика профессионального успеха инженера культивирует чувство гордости за достигнутое. Это естественное и живительное чувство, оно имеет бесспорную общественную значимость, поддерживает в человеке сознание собственного достоинства и т. д. Вопросы: ** Принимаем ли мы эти тезисы? Видим ли мы в сегодняшних инженерах и в будущих выпускниках амбициозных, предприимчивых, рискованных профессионалов, обретающих ничем не заменимую радость в погоне за достижениями, черпающих наслаждение в счастье победы и в мужестве восприятия поражения, осознающих свои способности востребованными избранной профессией? * Может ли идея профессионального успеха воодушевлять инженеров сегодня? Можно ли говорить о культивировании живительного чувства гордости инженера за свою профессию?*

Шаг пятый. Тезис: мотивация на успех порождает моральные дилеммы успеха, сущностные конфликты инженерного дела: «конфиденциальность versus открытость»; «экологичность versus практичность»; «думать как инженер – думать как менеджер». Вопрос: *Какому успеху должен служить инженер, каково должно быть его предпочтение в ситуации морального выбора между ценностями профессии и интересами корпорации: – при дилемме «экологичность versus практичность»; – при дилемме «думать как инженер» – «думать как менеджер»; – при дилемме «конфиденциальность versus открытость»? В ситуации включенности инженера в корпорацию может ли он быть слугой «двух господ» – двух этик: профессиональной и корпоративной? И не подставим ли мы такой проблематизацией инженерной этики своих выпускников?*

Итоговый вопрос семинара:

Действительно ли ориентация на успех составляет основание этики инженера? (При том, что в отечественных условиях образ инженера как успешного профессионала с некоторых пор и долгое время перестал публично обсуждаться, да и престиж профессии инженера вплоть до последних лет – скорее в прошлом.)

Разумеется, поисковый характер задач представленных в статье проектов предполагает его развитие. Так, предстоит прежде всего освоить перспективный потенциал материалов по этике успеха, опубликованных в 48-м выпуске «Ведомостей прикладной этики», по этике инженера, опубликованных в 45-м, 47-м выпусках «Ведомостей прикладной этики».

И, может быть, доктрина этики успеха вернется к своей первоначальной амбиции, к притязаниям на участие в формировании ценностно акцентированных вариантов общенациональной идеи благодаря проектно-ориентированной конкретизации доктрины в профессиональных этиках.

Список литературы

Бакитановский В.И. Прикладная этика: инновационный курс для магистр(ант)ов и профессоров (Ч. 2-я). Тюмень: ТюмГНГУ, 2012. 268 с.

Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В. Введение в прикладную этику. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2006. 392 с.

Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Российская идея успеха: введение в гуманитарную экспертизу (научно-публицистический доклад) // Этика успеха: Вестн. исследователей, консультантов и ЛПР. 1997. Вып. 10, спец. 205 с.

Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика успеха: Введение в доктрину. Спецкурс. Препринт. Тюмень; М.: Центр прикладной этики СО РАН, 1996. 86 с.

Возвращение этики успеха? Ведомости прикладной этики. 2016. Вып. 48. 246 с.

Российская идея успеха: экспертиза и консультация // Этика успеха: Вестн. исследователей, консультантов и ЛПР. 1997. Вып. 11. 272 с.

McClelland D.C. The Achieving Society. N. Y.: Irvington Publishers, Inc., 1976. 512 pp.

Huber R.M. The American Idea of Success. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1971. 563 pp.

Ethics of success: From Ideological and Moral Doctrine to Project-oriented Specification in Values of High Professions

Vladimir Bakshтанovsky

Higher Doctorate (*Habilitation*), Professor, Director, Applied Ethics Research Institute (AERI). «Industrial University of Tyumen». 38 Volodarsky Str., Tyumen, 625000, Russian Federation; e-mail priclet@tsogu.ru

Within the project-oriented specification and ethical-ideological doctrine the problematization of ethics of success is actualized by the success value crisis. On the one hand, there is an extent and fineness of the achievability pathos; on the other hand, there is massification of “escape from success”. The evidentness of the crisis is in the alternative of moral choice: a desire for success at any cost or “escape from success” to avoid a situation of success at any cost. Is it rational in this situation to actualize the ethics of success (In ethical-praxeological and worldview aspects), which constitutes a moral justification for success motivation and aspiration for the height of success as well as to cultivates pride of achievements and sets

decent benchmarks (but at the same time, to formulate required restrictions)? Today, the ethics of success can become a driver for development of regulatory and value systems of different professions, which, in its turn, should become a driver for development of society-wide morality. This article examines paths of the domestic ethics of success doctrine. The emergence of the doctrine is associated with the start of post-perestroika modernization of Russia, with ambition to raise a role of success value to its participation in the formation of value-emphasized variants of the national-wide idea. The stage of conceptual development of the doctrine occurs in the process of its application (specification) to the new (for the post-Soviet situation) regulatory and value subsystems of a rational morality of the becoming civil society (ethics of professional success, ethics of success in politics and business, etc.). The stage of the development of the doctrine is associated with the ethical mastery of the achievability orientation in such professional fields as upbringing, journalism, scientific and educational activities. Today, the innovative potential of the doctrine, i. e. the project-oriented specification of the ethics of success in high professions, has been activated. The experience of the implementation in a cultivation of value of success has been shown by the example of development of the professor ethics and the engineer ethics. One of the ways of the specification is the technology of humanitarian expertise in the format of “rector’s seminar” is developed within the innovation paradigm.

Keywords: ethics of success, innovation paradigm of applied ethics, moral choice, professional ethics, technology of humanitarian expertise

References

Bakshtanovsky, V.I. *Prikladnaya etika: innovatsionnyi kurs dlya magistrantov i professorov* [Applied ethics: innovation course for masters and professors], part 2. Tyumen’: TyumGNGU Publ., 2012. 268 pp. (In Russian)

Bakshtanovsky, V.I., Sogomonov, Yu.V. *Vvedenie v prikladnuyu etiku* [Introduction to applied ethics]. Tyumen’: NII prikladnoi etiki TyumGNGU Publ., 2006. 392 pp. (In Russian)

Bakshtanovsky, V.I., Sogomonov, Yu.V. & Churilov, V.A. “Rjssiiskaya ideya uspekha: vvedenie v gumanitarnuyu ekspertizu” [The Russian idea of success: an introduction to humanitarian expertise], *Etika uspekha: Vestnik issledovatelei, konsul’tantov i LPR*, 1997, issue 10, special 1997, pp. 16–188. (In Russian)

Bakshtanovsky, V.I., Sogomonov, Yu.V. & Churilov, V.A. *Etika uspekha: Vvedenie v doktrinu* [The Ethics of Success. An introduction to doctrine]. Preprint. Tyumen’; Moscow: Tsentr prikladnoi etiki SO RAN Publ., 1996. 86 pp. (In Russian)

“Vozvrashchenie etiki uspekha?” [Return of ethics of success?], *Vedomosti prikladnoi etiki*, 1996, vol. 48. 246 pp. (In Russian)

“Rossiiskaya ideya uspekha. Ekspertiza i konsul’tirovanie” [The Russian Idea of Success: Expertise and Consultation], *Etika uspekha: Vestnik issledovatelei, konsul’tantov i LPR*, 1997, vol. 11. 272 pp. (In Russian)

McClelland, D.C. *The Achieving Society*. New York: Irvington Publishers, Inc., 1976. 512 pp.

Huber, R.M. *The American Idea of Success*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1971. 563 pp.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

Л.В. Якушев

Современные трансформации теории справедливой войны

Якушев Леонид Викторович – магистрант, философский факультет. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект 27-4, ГСП-1; e-mail: jaleonid@mail.ru

В статье проанализированы два существенных изменения, происходящих в современной теории справедливой войны: частичное оправдание превентивных военных ударов и разработка принципов, регулирующих военные действия с участием негосударственных структур. Существенный вклад в разработку этих проблем был внесен американскими этиками Дэвидом Любаном и Николасом Фоушином. Основная цель данной статьи – реконструировать историко-этический и теоретический контекст исследований данных авторов. Проблема оправданности превентивной войны имеет большую предысторию. Средневековые теологи (и их наследники неосхоласты) признавали превентивную войну заведомо несправедливой. Напротив, многие мыслители Нового Времени считали ее оправданной в силу необходимости поддержания мирового баланса сил. К середине XX в. в политической этике вновь сложился консенсус по поводу недопустимости таких военных действий. Однако некоторые военно-технологические и политические процессы привели к его размыванию и возобновлению дискуссии. Концепция «ограниченной теории» превентивной войны Любэна является ярким примером такого размывания. Похожая ситуация складывается при разрешении конфликтов с участием негосударственных структур. Тезис о невозможности обоснования военных действий со стороны любых негосударственных акторов получил широкое распространение в теории справедливой войны, отражающей реалии Вестфальского международного порядка. Моральное обоснование этого тезиса мы находим у Сэмюэля фон Пуфендорфа и Эмера де Ваттеля. Однако данный подход является избыточно ограничительным, поскольку блокирует использование эффективных средств противодействия репрессивным политическим режимам. Вместе с тем применение принципов справедливой войны к гражданским вооруженным конфликтам ведет к ряду парадоксальных результатов. Выход из ситуации предложил Фоушин: его неклассический вариант теории справедливой войны исключает симметричное применение этих принципов к разным сторонам подобных конфликтов. Тем самым создается система правил, которая позволяет воюющим сторонам разного типа преследовать свои цели, но при этом обеспечивает минимизацию использования вооруженной силы и его последствий.

Ключевые слова: мораль, теория справедливой войны, превентивная война, упреждающий удар, негосударственные субъекты, Дэвид Любэн, Николас Фоушин

Теория справедливой войны – одна из очень важных точек соприкосновения нормативной этики с политической практикой. Эта теория, начавшая формироваться в античности и получившая завершённый вид в эпоху Нового времени, представляет собой первый по времени возникновения и имеющий очень мало аналогов по степени теоретической проработки опыт формализации моральных критериев, регулирующих определённую сферу общественной практики. Именно в ней произошло систематическое оформление нормативной логики «меньшего зла», которая определяет условия ситуативного, вынужденного и мотивированного моральными соображениями нарушения некоторых центральных нравственных запретов¹. Однако примечательность теории справедливой войны состоит не только в том, что она представляет собой своего рода нормативный компас в отношении трагических решений, касающихся вынужденного совершения тех действий, которые нравственный человек всеми силами стремится избежать. Это теория создаёт один из каналов реального влияния социальной этики на политические процессы. Дело в том, что некоторые ее требования и концепты (в особенности концепт «правое дело») глубоко укоренены как в общераспространённых моральных представлениях, так и в современном политическом дискурсе. Соответственно, на основе апелляции к теории справедливой войны политики могут быть уличены в некорректном использовании критериев, к которым они сами апеллируют в своей риторике. Это служит основой для подрыва их популярности и способствует протестной мобилизации граждан против решений, не отвечающих нравственным принципам.

Как целостный набор критериев, резко ограничивающих возможности государств использовать вооружённую силу, теория справедливой войны включает в себя два вида принципов. Одни определяют допустимость начала военных действий (*jus ad bellum*), другие устанавливают приемлемые с моральной точки зрения способы их ведения (*jus in bello*). Суверенное национальное государство может обоснованно вступить в войну только в том случае, если 1) решение об этом принимается легитимной властью, 2) вооружённая сила используется ради защиты правого дела, 3) ее применение определяется добрыми намерениями, 4) военный способ разрешения конфликта оказывается в данной ситуации крайним средством, 5) имеет место существенная вероятность успеха, 6) возможные потери соразмерны достигаемым результатам. Уже начавшиеся военные действия должны соответствовать принципам различия между комбатантами и некомбатантами и соразмерности потерь достигаемым результатам в отдельных военных операциях. Перечисленные принципы имеют в рамках теории справедливой войны комплементарный характер, то есть военные действия получают моральную санкцию только в случае их соответствия всем требованиям сразу².

На настоящий момент теория справедливой войны – это не отлитая в бронзе и застывшая нормативная система (доктрина), а продолжающаяся развиваться область этических исследований. Направления ее современной трансформа-

¹ Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. 2009. Вып. 9. С. 122–145.

² См.: Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Ред.: Б. Коппитерс, Н. Фоушин, Р. Агресян. М., 2002. См. также более подробный, чем в данной статье, обзор принципов: Фоушин Н. Две теории справедливой войны // Наст. изд. С. 169–186.

ции различны. Одно касается вопросов обоснования ее требований (в этом смысле показателен спор о квалификации справедливой войны как самообороны коллективного субъекта или как коллективной самообороны индивидов). Другое направление связано с решением частных нормативных вопросов. Некоторые из этих вопросов касаются уточнения общего содержания какого-то из принципов (пример – спор о симметричном или асимметричном моральном статусе солдат, участвующих в справедливой и несправедливой войне). Другие вопросы возникают в связи с необходимостью применять принципы справедливой войны к военным конфликтам особого типа (примеры – проблема гуманитарных интервенций, проблема превентивной войны, проблема войны с участием негосударственных субъектов). В этот номер «Этической мысли» вошли русские переводы двух исследований, расширяющих пространство теории справедливой войны именно за счет обсуждения критериев оценки особых военных конфликтов. Оба они принадлежат крупнейшим фигурам в современной американской политической этике – Дэвиду Любэну и Николасу Фоушину. В своей вводной статье я хотел бы кратко охарактеризовать историко-этический и теоретический контекст этих работ.

Проблема моральной оправданности превентивной войны

Под превентивной войной понимается такая война, которая преследует цель предотвращения возможного нападения противника с помощью нанесения удара по нему в тот момент, когда он лишь начинает наращивать военную мощь и тем самым нарушать сложившийся баланс сил. Ее принято отличать от упреждающих военных действий, которые ведутся в ответ на непосредственную угрозу начала войны противником, который уже принял решение о нападении и привел свои войска в боевую готовность. Исторически представления о моральной оправданности превентивной войны коренятся в римской философско-правовой и юридической традиции. Однако в средневековой моральной теологии, сыгравшей важную роль в развитии теории справедливой войны, эта идея не имела распространения. Если судить по откликам на разные конкретные ситуации вступления в войну, Блаженный Августин одобряет лишь упреждающие военные действия³. То же самое можно сказать и о Фоме Аквинском, представления которого о правом деле не оставляли места для превентивной войны. Комментаторы канонического права, находясь в русле этих же представлений, обсуждают исключительно упреждающие случаи самообороны⁴. Только с началом эпохи Нового времени и в связи с формированием представлений о благотворности баланса сил, ведущего к мирному сосуществованию противостоящих друг другу государств, тезис об оправданности превентивной войны оказывается возрожден.

Одним из первых мыслителей, которые прямо поддержали идею использования превентивных мер, был оксфордский юрист XVI в. Альберико Джентили. Для него превентивная война являлась вполне легитимным способом

³ *Smith J.W.* Augustine and the Limits of Preemptive and Preventive War // *Journal of Religious Ethics*. 2007. Vol. 35. No. 1. P. 141–162.

⁴ *Reichberg G.M.* Preventive War in Classical Just War // *Theory Journal of the History of International Law*. 2007. Vol. 9. No. 1. P. 5–34.

защиты от возможного будущего нападения. Ожидание реального удара со стороны усиливающегося противника он рассматривал как глупость, не имеющую основания в какой-либо нравственной обязанности, а следование разумным опасениям (страху) – требованием справедливости. Однако одного факта усиления какого-то из государств Джентили считал недостаточным для оправдания войны против него. Такое усиление должно сопровождаться какими-то признаками агрессивных намерений⁵. Гуго Гроций прямо критиковал позицию Джентили о справедливости применения вооруженной силы, продиктованного страхом нападения и направленного на ослабление военных возможностей усиливающегося противника. В этой связи его часто характеризуют как противника превентивной войны. Однако замечание Гроция о том, что в межгосударственных отношениях упреждение агрессивных действий приобретает глубокую временную перспективу, ставит голландского мыслителя на грань одобрения некоторых мер, которые в современной теории справедливой войны считались бы превентивными⁶. Швейцарский юрист и дипломат Эмер де Ваттель в целом возвратился к позиции Джентили. Нации, по его мнению, имеют право на самосохранение, а его реализация требует постоянного устранения множества внешних угроз. Правители наций просто не могут не руководствоваться многочисленными опасениями и страхами, связанными с усилением соседей. И хотя само по себе резкое усиление кого-то из них не является справедливым основанием для начала против него войны, в сочетании с другими обстоятельствами оно может сыграть именно эту роль. Дополнительные обстоятельства таковы: способность противника устранить само существование другого государства, наличие у него таких намерений и присутствие в его прошлом явных признаков «несправедливости, жадности, гордости, честолюбия и надменного желания повелевать»⁷.

История этической мысли, международного права и политической риторики XIX – первой половины XX вв. дает образцы как остро критического, так и весьма положительного отношения к превентивной войне. С одной стороны, именно в этот период в международном праве оформляется так называемая вебстерианская парадигма понимания самообороны государств, которая предполагает, что вторжение на территорию другого государства и наступательная война против него оправданы только в том случае, если имеется неминуемая угроза нападения (не оставляющая ни времени на раздумья, ни возможности выбора средств противостояния ей)⁸. Она находит свое выражение в документах Лиги Наций и некоторых последующих международных соглашениях (например, пакте Бриана-Келлога (1928)). В рамках подобного подхода превентивная война оказывалась абсолютно нелегитимной. Однако, с другой стороны, многочисленные политические решения этого периода и их публичное обоснование были пронизаны идеей допустимости или даже обязательности ведения превентивных войн ради защиты интересов нации. В некоторых случа-

⁵ Reichberg G.M. Preventive War in Classical Just War. P. 5–34.

⁶ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 187–190, 196, 528.

⁷ де Ваттель Э. Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М., 1960. С. 448.

⁸ См.: Crawford N.C. The False Promise of Preventive War: The 'New Security Consensus' and a More Insecure World // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y., 2007. P. 119.

ях поддерживающая превентивную войну риторика строилась исключительно на основе политического реализма, в некоторых – на основе апелляций к идее справедливости⁹. Однозначный консенсус вокруг недопустимости превентивных войн сложился только после завершения Второй мировой войны. Его воплощением стал ООНовский международно-правовой режим, предполагающий, что война является оправданной только в том случае, если она представляет собой реализацию права на самооборону, а границы этого права определяются отпором прямым агрессивным действиям другого государства.

Образцовым способом защиты этого режима является позиция Майкла Уолцера, представленная в работе «Войны справедливые и несправедливые: моральная аргументация с историческими иллюстрациями». Она опирается на модель, которую сам Уолцер назвал Легалистской парадигмой. Она включает следующие положения: международное сообщество состоит из государств, каждое из которых обладает неотъемлемым правом на сохранение своей территориальной целостности и политического суверенитета; любое нарушение этого права является агрессией и, следовательно, преступлением; правомерными ответами на агрессию являются оборонительная война (ее ведет жертва агрессии) и война в порядке охраны правопорядка (ее ведет либо жертва агрессии, либо другие стороны); иных обоснований военных действий, кроме ответа на агрессию, не существует¹⁰. Упреждающие удары легко укладываются в эту модель за счет ее минимальной модификации. Превентивная война, напротив, оказывается недопустимой, поскольку она нарушает права государств ради такой сомнительной и совсем не тождественной мирному сосуществованию ценности, как международный баланс сил.

Однако на рубеже XX–XXI вв. выяснилось, что вопрос о моральной оправданности превентивной войны совсем не закрыт. Причины возобновления интереса к нему вполне понятны – это изменение темпоральных характеристик военных действий и расширение числа конфликтов, в которых участвует сторона, не имеющая собственной государственной территории и не несущая ответственности за собственное гражданское население. Молниеносное поражающее действие, свойственное современным вооружениям, в сочетании с их разрушительной силой оставляет все меньше возможностей для ожидания инициативных действий противника. К сетевой политической организации, в особенности если она обладает оружием массового поражения, вряд ли могут применяться те же критерии справедливой войны, что и к традиционному территориальному государству. Ее практически не сдерживают соображения неприемлемого ущерба, поэтому превентивный удар может оказаться единственным способом обеспечения безопасности противостоящего ей государства. Не удивительно, что превентивная война постепенно стала возвращаться в политический дискурс, в систему стратегического военного планирования и даже формальные военные доктрины ведущих государств (самый яркий пример – «доктрина 1 %» вице-президента США Р. Чейни). Социальные этики и политические философы анализируют оправданность данной тенденции и пытаются установить ее пределы.

⁹ Описание истории «мышления в категориях превентивной войны» в этот период см.: *Strachan H. Preemption and Prevention in Historical Perspective // Preemption: Military Action and Moral Justification. P. 23–39.*

¹⁰ *Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N. Y., 1977. P. 61–62.*

Одна из центральных фигур в этом процессе – американский социальный этик и философ права Д. Любэн. Теоретическая перспектива, в которой он обсуждает феномен превентивной войны, является в целом консеквенциалистской, но учитывающей при этом многочисленные недостатки нормативной этики, ориентированной на учет последствий. В качестве первого шага Любэн предлагает три аргумента, которые заставляют отбросить так называемую «общую теорию» превентивной войны, то есть безоговорочное включение применения вооруженной силы против усиливающегося в военном отношении соперника в число войн, соответствующих принципу правого дела. По мнению Любэна, общая теория 1) опасным образом расширяет категорию допустимых войн, превращая войну в элемент обычной политики, 2) включает в эту категорию те ситуации, в которых поведение акторов определяется иррациональными оценками рисков и отражает разумные разногласия по вопросам ценностей, 3) превращает соперничающие государства в законный объект превентивных военных действий друг для друга, раскручивая тем самым спираль взаимных подозрений и агрессивности. Однако Любэн полагает, что существует ряд случаев-исключений, которые заставляют теоретиков разрабатывать «ограниченную теорию» превентивной войны. Эти случаи касаются прежде всего реакции на военные приготовления государств-изгоев. В отношении последних исчезает привычная разница между превентивными и упреждающими ударами, поскольку страна-изгой permanently представляет угрозу безопасности и территориальной целостности других государств. Другой случай касается борьбы с террористическими сетями на территории других государств (правда, лишь в тех случаях, когда существует опасность получения террористами оружия массового уничтожения). При этом во всех случаях-исключениях право на ведение превентивной войны приобретает только то государство, которое является потенциальной жертвой нападения, а не любой член международного сообщества¹¹.

Дискуссия вокруг морального статуса превентивной войны на настоящий момент довольно широка. Ее полноценный обзор мог бы быть реализован лишь в статье иного объема и формата. Если же характеризовать ее вкратце, то возникает следующая картина. В этой дискуссии присутствует группа союзников Любэна – принципиальных сторонников ограниченной превентивной войны. Они акцентируют разные ее стороны. Аллен Бьюкенен обращает внимание на институциональный контекст, в котором превентивная война могла бы быть оправдана. Последний включает в себя механизмы проспективной и ретроспективной ответственности и подотчетности всех инициаторов военных действий перед международным сообществом¹². Рэндэлл Диперт подчеркивает необходимость определения так называемого эпистемологического порога – минимального количества объективной информации о намерениях противника, уровне его подготовки, состоянии военных ресурсов на настоящий момент, позволяющего инициировать превентивную войну¹³.

¹¹ См.: Любэн Д. Превентивная война // Наст. изд. С. 155–168.

¹² См.: Buchanan A. Justifying Preventive War // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y., 2007. P. 126–142.

¹³ См.: Dipert R.R. Preemptive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War // Journal of Military Ethics. 2006. Vol. 5. No. 1. P. 32–54.

Определенная часть теоретиков считает, что абстрактная теоретическая оправданность превентивной войны в исключительных случаях вполне возможна, что можно даже мысленно сконструировать те ситуации, в которых превентивная война была бы войной за правое дело, однако сложно представить себе соответствующие им реальные практические контексты. Генри Шу сравнивает проблему превентивной войны с проблемой морально оправданной пытки: широко обсуждаемый мысленный эксперимент с бомбой с часовым механизмом, скорее всего, позволяет доказать оправданность пытки, но не существует достаточных оснований для использования результатов его обсуждения на уровне критериев принятия решений¹⁴.

Наконец, многие этики и политические философы считают необходимым сохранить тот консенсус в отношении превентивной войны, который сложился во второй половине XX в.¹⁵ Некоторые из них прямо и развернуто полемизируют с Любэном. Так, Дэвид Родин полагает, что в консеквенциалистской перспективе (даже такой взвешенной и рефлексивной, как у Любэна) нельзя ни развенчать общую теорию превентивной войны, ни отстоять ограниченную. Обсуждение превентивной войны на этой основе ведет к очевидному аргументационному тупику. А если взять за точку отсчета деонтологическую альтернативу, опирающуюся на идею самообороны, то справедливая превентивная война является противоречием в понятиях¹⁶.

Критерии оценки военных конфликтов с участием негосударственных субъектов

Проблема статуса воюющих негосударственных образований, то есть таких объединений людей, которые имеют общую идеологию или политическую цель и готовы брать на себя ответственность за свои действия, является еще одним из камней преткновения современной теории справедливой войны. Однако у обсуждения этого вопроса имеется серьезная предыстория. Например, Августин Блаженный полагал, что законной (верховой) властью обладают только те лица или организации, которые действуют в соответствии со Священным Писанием¹⁷. А вот Фома Аквинский придерживался более гибкой позиции. Хотя Аквинат считал, что решающее слово в объявлении войны принадлежит представителям верховной власти – суверенам, он делал важную оговорку. Политическая власть имеет моральную ценность благодаря своей способности обеспечить благо для всех граждан государства, независимо от требований

¹⁴ См.: *Shue H.* What Would a Justified Preventive Military Attack Look Like // *Preemption: military action and moral justification* / Ed. by H. Shue, D. Rodin. P. 222–246.

¹⁵ *Rodin D.* The Problem with Prevention // *Preemption: Military Action and Moral Justification* / Ed. by H. Shue, D. Rodin. P. 143–171; *Crawford N.C.* The False Promise of Preventive War: The ‘New Security Consensus’ and a More Insecure World. P. 89–125; *Uniacke S.* World On Getting One’s Retaliation in First // *Ibid.* P. 69–88. **В российской этике подобный тезис отстаивал А.В. Прокофьев** (см.: *Прокофьев А.В.* Риск и предосторожность в политической этике // *Политико-философский ежегодник.* 2012. Вып. 5. С. 49–68).

¹⁶ См.: *Rodin D.* The Problem with Prevention. P. 143–170.

¹⁷ См.: *O’Driscoll C.* From Versailles to 9/11: Non-state Actors and Just War in the Twentieth Century // *Ethics, Authority, and War. Non-state Actors and the Just War Tradition* / Ed. by B.J. Steele, E.A. Heinze. N. Y., 2009. P. 23.

Церкви и канонических текстов. И если властные структуры не в состоянии выполнять свои функции, народ имеет полное право «восстать против государственной власти». Данная идея в переводе на язык современной военной и политической этики звучат следующим образом: действия негосударственных образований, выступающих против официальных властей, которые ведут к катастрофическому ухудшению жизни людей, например увеличение налогов, являются морально обоснованными¹⁸.

Гроций считал достаточной причиной начала военных действий случаи ограничения естественных прав человека, которые приводят к нарушению справедливости в обществе. Любой субъект, совершивший подобные преступления, в том числе государство, может быть подвергнут военной атаке со стороны любого политического образования¹⁹. Негосударственные субъекты, таким образом, имеют полное право наравне с государствами объявлять и вести войну в случаях самозащиты, т. е. в соответствии с принципом правого дела²⁰. Данная точка зрения расширяет понятие войны, легитимизируя действия негосударственных объединений с точки зрения морали и права. Тем не менее руководители негосударственных образований не должны забывать, что они несут ответственность за совершенные деяния перед своим населением и представителями государства-противника и в будущем должны быть готовыми принять ответный удар.

Однако в послевестфальский период своего развития теория справедливой войны однозначно сконцентрировалась на войнах государств с государствами. Единственным носителем власти и, как следствие, законным военным субъектом признавалось именно государство. Военные действия иных структур в строгом соответствии с принципом законной власти считались недопустимыми. На протяжении двух последующих веков данный тезис получил развернутое обоснование в категориях морали (ключевыми фигурами в формировании аргументации были Пуфендорф и де Ватель). Теоретическая ситуация стала меняться лишь в последние несколько десятилетий. Можно указать на следующие причины изменений. Во-первых, в политических конфликтах современности резко возросла роль негосударственных объединений, использующих в своей практике методы вооруженной борьбы. Их деятельность представляет собой серьезный источник бедствий войны – гибели и увечья военных и гражданских лиц, разрушение общественной инфраструктуры и т. д. В этой связи определение границ допустимого в действиях организаций, борющихся за свое представление о справедливости, а также – в действиях государств, противостоящих им, оказалось для теории справедливой войны насущной задачей. Во-вторых, во второй половине XX в. сложился международный консенсус вокруг необходимости использовать такой критерий оценки политических решений и институтов, как «соблюдение прав человека». В результате военные конфликты, протекающие внутри государств, стали «видимыми» для международного права и социальной этики. Они больше не могли восприниматься как сугубо внутреннее дело государства, наводящего порядок на своей территории. Для того чтобы оценивать правоту сторон в подоб-

¹⁸ См.: O'Driscoll C. From Versailles to 9/11: Non-state Actors and Just War in the Twentieth Century. P. 24–25.

¹⁹ См. подробнее: Гроций Г. О праве войны и мира. С. 119, 480–495.

²⁰ К числу негосударственных субъектов Г. Гроций относит религиозные и национальные меньшинства, повстанческие отряды, территориальные образования и т. д.

ных конфликтах, приходится проводить корректное и всестороннее расширение принципов межгосударственной войны на войну государств с повстанческими и партизанскими движениями.

Именно это попытался проделать современный американский этик Николас Фоушин. Его неклассический вариант теории справедливой войны (*irregular just war theory*) нацелен на устранение диспропорции принципов классического ее варианта (*regular just war theory*). Негосударственные субъекты, по его мнению, свободны от требований двух принципов: принципа легитимной власти в силу отсутствия законного представителя организации и принципа вероятности успеха по причине ограниченности ресурсов и низкого уровня организованности, что снижает шансы на победу или, вернее, в сочетании с фактором поддержки со стороны населения делает такие шансы неопределенными. Вместе с тем негосударственные структуры несвободны от всех других критериев. Особенно важным Фоушин считает сохранение запрета на поражение невоенных целей, несмотря на то, что негосударственные участники конфликтов редко обладают достаточной силой для систематического прямого противостояния военной машине государства.

Государство, в свою очередь, получает в рамках неклассической теории справедливой войны право начинать военные действия превентивно, что является важной коррекцией принципа правого дела. Она связана с тем, что граница войны и мира в случае гражданского конфликта всегда размыта. Если вооруженное противостояние уже началось, государство вправе атаковать подразделения мятежников, даже если в их ближайшие планы не входит какое-то новое нападение. Другая причина допустимости превентивных военных операций связана с открытостью для ударов мятежников, которые по факту редко придерживаются принципа различия, всей жизненно важной инфраструктуры определенного общества. Это налагает на государство дополнительную ответственность и требует принятия эффективных противодействующих мер. В том же ключе изменяется принцип крайнего средства: предварительное использование невоенных способов решения конфликта часто просто недоступно государству. Переговоры затруднены, а экономические санкции невозможны. Прочие принципы, по мнению Фоушина, сохраняют свою силу и в отношении государства, в том числе принцип различия, несмотря на всю сложность его применения в отношении постоянно мимикрирующих под мирное население мятежников. Из вышесказанного отчетливо видно, что данные изменения «выравнивают» положение сторон: два измененных принципа поддерживают негосударственные субъекты, в то время как два других – государство.

Неклассическая теория справедливой войны сталкивается с рядом критических замечаний, и Фоушин последовательно на них обоснованный ответ. Первое замечание касается целесообразности разделения двух теорий, а также невозможности точного разграничения между сферами их применения. Несмотря на сложность определения четкой границы между двумя доктринами в силу того, что отдельные негосударственные субъекты, политически эволюционируя, начинают функционировать как государства, использование только классического варианта «игнорирует различия между государством и мятежными группами» и, следовательно, возвращает нас к проблеме обоснования действий негосударственных структур, не давая решения.

Второе замечание касается того, что неклассическая теория может показаться излишне попустительской. Однако Фоушин не считает ее таковой. Во-первых, классическая теория также устанавливает расширенные границы допустимого. Примером может послужить обоснование упреждающих, а для некоторых теоретиков и превентивных ударов. Во-вторых, неклассическая теория оправдывает только отдельные превентивные меры государства – так называемые «превентивные удары второго типа», то есть удары, нацеленные на пресечение не первой, а последующих атак противника. Данное условие существенно уменьшает количество случаев, когда превентивные меры применяются обоснованно. В-третьих, так как превентивные удары государства против негосударственных субъектов требуют обоснования со стороны всех принципов теории справедливой войны (а не только принципа правого дела), то они не смогут стать приоритетным средством разрешения проблем, возникающих в ходе гражданских вооруженных конфликтов²¹.

Свой вклад в решение проблемы негосударственных субъектов внес Уолцер. Вместо коррекции основных положений теории справедливой войны он вводит новое понятие, которое изменяет качественные характеристики субъекта военных действий с точки зрения их моральной оценки – «политическое сообщество» – политическое образование, целью существования которого является поддержание и реализация основных прав и потребностей человека. Политическое сообщество «привязано к физическому пространству» – имеет свои границы или ведет деятельность на определенной территории, имеет руководящий состав, который функционирует в соответствии с собственным уставом или законодательством и с единой структурой организации, а также выражает коллективную волю народа²². Основное преимущество политического сообщества заключается в наличии определенного уровня легитимности, который может быть достигнут, если деятельность политических сообществ имеет достаточную причину, например защиту прав человека. Такая формулировка позволяет стереть грань между государствами и отдельными негосударственными субъектами, в число которых входят партизанские отряды, национально-освободительные и сепаратистские движения, и предоставить последним возможность вести военные действия наравне с регулярными армиями. Вместе с тем данная идея налагает запрет на военные действия военизированных организаций, деятельность которых основана на насилии, не нацелена на восстановление справедливости и влечет за собой большое количество людских жертв. Уолцер отмечает, что подобные действия являются признаком «нежизнеспособности политического сообщества и отсутствия в нем легитимных институтов». Любые военные действия, совершаемые таким политическим сообществом, например террористической организацией, признаются незаконными, а основания борьбы – несправедливыми²³.

²¹ См.: Фоушин Н. Две теории справедливой войны // Наст. изд. С. 189–190.

²² См. подробнее: Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N. Y., 1977. P. 55–57; The Moral Standing of States: A Response to Four Critics // Philosophy and Public Affairs. 1980. Vol. 9. No. 3. P. 209–229.

²³ См.: Walzer M. Terrorism: A Critique of Excuses // Walzer M. Arguing about War. New Haven, 2004. P. 51–66.

Таким образом, мы видим, что в последние десятилетия теория справедливой войны меняется в связи с влиянием целого ряда теоретических и политических обстоятельств. И это не означает, что нормативные критерии, формулируемые ее сторонниками, подлаживаются под сиюминутные интересы и изменчивые тенденции международной политики. Сама суть прикладной этики (а этика войны является ее неотъемлемой частью) такова, что она отвечает за гибкую и прозрачную контекстуализацию нравственных ценностей применительно к состоянию общественной практики. Она является тем дискуссионным пространством, внутри которого проверяются на прочность и постоянно корректируются центральные нормативные убеждения эпохи.

Список литературы

- Ваттель Э. де.* Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М.: Госюриздат, 1960. 720 с.
- Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Любэн Д.* Превентивная война / Пер. с англ. Л. Якушева // Наст. изд. С. 00–00.
- Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Ред.: Б. Коппитерс, Н. Фоушин, Р. Апресян. М.: Гардарика, 2002. 407 с.
- Прокофьев А.В.* Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.
- Прокофьев А.В.* Риск и предосторожность в политической этике // Политико-философский ежегодник. Вып. 5. М., 2012. С. 49–68.
- Фоушин Н.* Две теории справедливой войны / Пер. с англ. О.В. Артемьева // Наст. изд. С. 00–00.
- Buchanan A.* Justifying Preventive War // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 126–142.
- Crawford N.C.* The False Promise of Preventive War: The “New Security Consensus” and a More Insecure World // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 89–125.
- Dipert R.R.* Preemptive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War // Journal of Military Ethics. 2006. Vol. 5. No. 1. P. 32–54.
- O’Driscoll C.* From Versailles to 9/11: Non-state Actors and Just War in the Twentieth Century // Ethics, Authority, and War. Non-state Actors and the Just War Tradition / Ed. by B.J. Steele, E.A. Heinze. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 21–45.
- Reichberg G.M.* Preventive War in Classical Just War // Theory Journal of the History of International Law. 2007. Vol. 9. No. 1. P. 5–34.
- Rodin D.* The Problem with Prevention // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 143–170.
- Shue H.* What Would a Justified Preventive Military Attack Look Like // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 222–246.
- Smith J.W.* Augustine and the Limits of Preemptive and Preventive War // Journal of Religious Ethics. 2007. Vol. 35. No. 1. P. 141–162.
- Strachan H.* Preemption and Prevention in Historical Perspective // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 23–39.
- Uniacke S.* World On Getting One’s Retaliation in First // Preemption: Military Action and Moral Justification / Ed. by H. Shue, D. Rodin. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 69–88.

Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N. Y.: Basic Books, 1977. 288 p.

Walzer M. The Moral Standing of States: A Response to Four Critics // *Philosophy and Public Affairs*. 1980. Vol. 9. No. 3. P. 209–229.

Walzer M. Terrorism: A Critique of Excuses // *Walzer M.* Arguing about War. New Haven: Yale University Press, 2004. P. 51–66.

Contemporary Transformations of Just War Theory

Leonid Yakushev

Master's Degree Student, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. GSP-1, 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: jaleonid@mail.ru

The paper analyses two central changes occurring in the contemporary Just War Theory: a partial justification of preventive war and an elaboration of principles regulating warfare that involves non-state actors. A substantial contribution to the solution of these problems was made by American ethicists and political philosophers David Luban and Nicholas Fotion. The main goal of this article is to reconstruct the historical, ethical and theoretical context of their researches. The problem of the justification of preventive war has a long history. Medieval theologians (and their successors – neoscholastics) regarded preventive war as obviously unjust. On the contrary, many modern thinkers consider it to be justified because it helps to maintain the world balance of power. By the mid-twentieth century consensus on the impermissibility of preventive war had developed again in political ethics. However, recently some military-technological and political changes have led to its disappearance and the renewal of debates. Luban's conception of "restricted doctrine of preventive war" is a striking example of this process. A similar situation occurs with moral principles regulating conflicts involving non-state actors. The thesis about the impossibility to justify military activity of non-state actors was generally recognized in the just war theory reflecting the realities of the Westphalian international order. The moral grounding of this idea was provided by Samuel von Pufendorf and Emer de Vattel. This approach seems to be over-restrictive as it blocks any effective means to counteract repressive political regimes. At the same time, the application of principles regulating state-versus-state warfare to the civil armed conflicts leads to a number of paradoxical results. The way out proposed by Fotion is this: the "irregular" just war theory, specially designed for state-versus-non-state wars, should rule out the symmetric application of these principles to different sides of such conflicts. Thus, the new normative system allows the warring parties of different types to pursue their goals and at the same time minimizes the use of armed force and its consequences.

Keywords: morality, just war theory, preventive war, preemptive strike, non-state actors, David Luban, Nicholas Fotion

References

Buchanan, A. "Justifying Preventive War", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 126–142.

Coppieters, B., Fotion & N., Apresyan, R. (eds.) *Nravstvennye ogranicheniya voiny: Problemy i primery* [Moral Restraints on War: Issues and Examples]. Moscow: Gardarika Publ., 2002. 407 pp. (In Russian)

Crawford, N.C. "The False Promise of Preventive War: The 'New Security Consensus' and a More Insecure World", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 89–125.

Dipert, R.R. "Preemptive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War", *Journal of Military Ethics*, 2006, vol. 5, no. 1, pp. 32–54.

Fotion, N. "Dve teorii spravedlivoi voiny" [Two Theories of Just War], trans. by O. Artemyeva, present edition, pp. (In Russian)

Grotius, G. *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 868 pp. (In Russian)

Luban, D. "Preventivnaya voina" [Preventive war], trans. by L. Yakushev, present edition, pp. (In Russian)

O'Driscoll, C. "From Versailles to 9/11: Non-state Actors and Just War in the Twentieth Century", *Ethics, Authority, and War. Non-state Actors and the Just War Tradition*, ed. by B.J. Steele, E.A. Heinze. New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 21–45.

Prokof'ev, A.V. "Risk i predostorozhnost' v politicheskoi etike" [Risk and Precaution in Political Ethics], *Politiko-filosofskii ezhegodnik*, 2012, vol. 5, pp. 49–68. (In Russian)

Prokof'ev, A.V. "Vybor v pol'zu men'shego zla i problema granits moral'no dopustimogo" [Choosing the Lesser Evil and the Problem of Limits of Moral Possibility], *Eticheskaya mysl'*, 2009, vol. 9, pp. 122–145. (In Russian)

Reichberg, G.M. "Preventive War in Classical Just War", *Theory Journal of the History of International Law*, 2007, vol. 9, no. 1, pp. 5–34.

Rodin, D. "The Problem with Prevention", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 143–170.

Shue, H. "What Would a Justified Preventive Military Attack Look Like", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 222–246.

Smith, J.W. "Augustine and the Limits of Preemptive and Preventive War", *Journal of Religious Ethics*, 2007, vol. 35, no. 1, pp. 141–162.

Strachan, H. "Preemption and Prevention in Historical Perspective", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 23–39.

Uniacke, S. "World On Getting One's Retaliation in First", *Preemption: Military Action and Moral Justification*, ed. by H. Shue, D. Rodin. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 69–88.

Vattel, E. de. *Pravo narodov, ili Printsipy estestvennogo prava, primenyaemye k povedeniyu i delam natsii i suverenov* [The Law of Nations: Or, the Principles of Law of Nature, Applied to the Conduct and the Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gosyurizdat Publ., 1960. 720 pp. (In Russian)

Walzer, M. *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 1977. 288 pp.

Walzer, M. "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", *Philosophy and Public Affairs*, 1980, vol. 9, no. 3, pp. 209–229.

Walzer, M. "Terrorism: A Critique of Excuses", in: M. Walzer, *Arguing about War*. New Haven: Yale University Press, 2004, pp. 51–66.

Дэвид Любэн

Превентивная война*

Любэн Дэвид – университетский профессор, профессор права и философии. Центр права Джорджтаунского университета, Вашингтон, округ Колумбия, США, Georgetown University. 600 New Jersey Ave., N.W. Washington, D.C. 20001, USA, e-mail: luband@law.georgetown.edu

Естественной стартовой точкой для обсуждения проблемы превентивной войны является теоретическое обоснование легалистской парадигмы, предложенное Майклом Уолцером. Автор перерабатывает ее в духе консеквенциализма правил и использует для решения вопроса, может ли быть морально оправданной общая доктрина превентивной войны, позволяющая предотвращать любые сравнительно удаленные во времени угрозы. Его ответ отрицателен. Следуя за Уолцером, он опасается, что, дав зеленый свет превентивной войне, общая доктрина сделает войны слишком частыми и неотделимыми от нормальной, повседневной политики. Однако он считает также, что более ограниченная доктрина превентивной войны, позволяющая применять вооруженную силу против государств-изгоев в случае серьезной угрозы с их стороны, является вполне здоровой. Хотя в ее отношении имеется небольшой подвох. Только сама страна, подвергающаяся угрозе, а не какие-то третьи стороны имеют право вести такую превентивную войну (и это значит, что ограниченная доктрина, скорее всего, не покрывает случай Иракской войны 2003 г.). Затем автор подробно рассматривает другие ограничения, присутствующие в морально обоснованной доктрине превентивной войны. Если превентивные военные действия против государств-изгоев, создающих серьезные угрозы, допустимы, то вполне естественно расширить доктрину на государства-изгои, связанные с террористическими организациями. Однако это расширение касается только тех случаев, когда такие организации представляют крупномасштабные угрозы. Так, сосредоточенность «Стратегии национальной безопасности США» на вопросе об оружии массового уничтожения создает разумное ограничение для возможных войн против государств, связанных с террористами. Число допустимых превентивных войн должно быть ограничено теми ситуациями, в которых имеется физическая угроза народу и отечеству. Ответ на угрозы экономическому интересу в повышении уровня жизни в эту категорию не попадает. Не попадает в нее и ответ на угрозы, тяжесть которых не связана с намеренными действиями потенциального объекта превентивного удара. В противном случае доктрина превентивной войны будет оправдывать слишком большое количество войн.

Ключевые слова: политическая этика, консеквенциализм правил, общая доктрина превентивной войны, ограниченная доктрина превентивной войны, государства-изгои

* Перевод выполнен по изданию: Luban D. Preventive War // Philosophy & Public Affairs. 2004. Vol. 32. No 3. P. 207–248. В него вошли три центральных раздела этой большой статьи, в которых автор формулирует собственный подход к проблеме, в оригинальном издании с 218 по 236 страницу. – *Примеч. пер.*

Оценка аргумента в пользу превентивной войны

Аргумент в пользу превентивной войны включает в себя два простых тезиса. Тезис I: **превентивная война защищает такое положение дел, которое достойно защиты** (безопасность собственного государства). Тезис II: вести войну сейчас – это лучший выбор по сравнению с тем, чтобы вести ее позднее. Насколько хорош этот аргумент? С точки зрения Майкла Уолцера, он не очень хорош, и я согласен с его анализом. Уолцер предлагает консеквенциалистское возражение. Оно состоит в том, что, даже если оба приведенных выше тезиса правильны, государствам все равно было бы лучше именно на консеквенциалистской основе не принимать их, поскольку это привело бы к «бесчисленным и безрезультатным войнам». Оба тезиса снижают планку, определяющую допустимость военных действий, и увеличивают вероятность того, что войны станут слишком частыми. Однако Уолцер считает, что самое фундаментальное возражение против аргумента в пользу превентивной войны совсем не является консеквенциалистским. По его мнению, расчеты, которые требуются для того, чтобы подтвердить тезисы I и II, **а равно и консеквенциалистское возражение** им, скорее всего, невозможны. «Подумайте о том, каким должен был бы быть уровень осведомленности, чтобы сделать необходимые расчеты о том, какие эксперименты пришлось бы провести, о войнах, в которые пришлось бы вступить и от которых пришлось бы отказаться!»¹.

Основное возражение Уолцера относительно превентивной войны заключается не только в том, что такая война сделала бы вооруженные столкновения слишком частыми, а в том, что она сделала бы их обычным явлением. Ахиллесовой пятой консеквенциализма всегда была его ужасающая готовность расценивать потерю человеческой жизни как всего лишь один из видов издержек при ведении дел, рассматривать саму эту жизнь как одно благо среди прочих; благо, которым можно пожертвовать, испытывая не больше колебаний, чем в случае с другими благами, если, конечно, расчет клонится именно в эту сторону. Говоря словами Уолцера, утилитаристские доводы делают войну обычным явлением, поскольку, «подобно Клаузевицеву описанию войны как продолжения политики другими средствами, они радикально недооценивают важность перехода от дипломатии к применению силы. Они не видят той проблемы, которую создают убийство и перспектива быть убитым»².

Аргумент Уолцера, как я понимаю, не является безоговорочным возражением против перехода от дипломатии к применению силы или к убийству. Иначе это был бы пацифистский аргумент, а легалистская парадигма, позволяющая сражаться против агрессора, не является пацифистской доктриной³. Вполне возможно, что он имеет в виду следующее: простое предположение по поводу будущей угрозы никогда не может оправдать реальной неизбежности убивать и быть убитым на превентивной войне. Однако такой вывод, безусловно, зависел бы от качества оценки рисков и масштаба надвигающейся опасности. Поэтому я полагаю, что Уолцер имеет в виду нечто иное, а именно то, что док-

¹ Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N. Y., 1977. P. 77.

² Ibid. С. 79.

³ Развернутое определение легалистской парадигмы см. во вводной статье «Современные трансформации теории справедливой войны» в этом номере журнала.

трина превентивной войны делает войну в слишком большой степени частью обычной политики (*politics as usual*). **Конкретизируя это рассуждение, мы могли бы сказать следующее.** Согласно доктрине превентивной войны, каждому государству разрешается – а в играх с жизнью и смертью разрыв между «разрешенным» и «пруденциально требуемым» сужается до их неразличимости – основывать свое решение о начале войны на оценках угрозы, которую другое государство создаст его жизненным интересам в будущем. Итоговое решение в этом случае зависит от того, какую стратегию избирает другое государство и какие военные приготовления оно предпринимает. И если вы основываете свое вступление в войну на том, какую стратегию выберет противник, и этот его выбор отстоит на один или несколько шагов от неотвратимого нападения на вашу страну, то ваше решение будет соответствовать обычной шахматной игре «политики силы» (*Machtpolitik*). **Вместо того, чтобы превратить в законный повод к войне угрозу неотвратимого нападения – безошибочный сигнал того, что противник уже перешел границу между дипломатией и применением силы, – доктрина превентивной войны делает таким поводом набор политических решений, которые не сильно отличаются от тех, которые государства принимают постоянно, например решений о принятии программ развития вооружений, формировании союзов, размещении войск.** Доктрина превентивной войны инкорпорирует объявление войны в репертуар обычной политики, и это именно то, что призван предотвратить ООНовский режим, порожденный бойней Второй мировой войны.

Данный ход рассуждения снова превращает аргумент в консеквенциалистский: превентивная война недопустима, поскольку она слишком похожа на агрессию, а опыт показывает, что рутинизация агрессии стоит слишком большой крови и слишком больших страданий. Если точнее, это уже консеквенциализм правил: моральные и юридические нормы, допускающие применение превентивных войн, легитимизируют войны на условиях, которые слишком близки к рутинизации агрессии. Причина, по которой Уолцер тем не менее рассматривает данное рассуждение как неконсеквенциалистское (как мне кажется и как мы это видели ранее) состоит в том, что на его основе порожаемое агрессией нарушение суверенитета другого государства является в большинстве случаев недопустимым независимо от его последствий⁴. Таким образом, превентивная война расценивается как преступление, поскольку поводом для начала войны являются решения другого суверенного государства, касающиеся вопросов его внутренней политики, и эти решения невозможно рассматривать в качестве нападения или неминуемого нападения (иными словами, они представляют собой законное воплощение права на самоопределение).

Учитывая мою критику акцентирования Уолцером права на самоопределение, нет ничего удивительного в том, что я отвергаю неконсеквенциалистскую версию этого аргумента, которая без достаточных оснований рассматривает ответ на вопрос, какими правами обладает суверенное государство, в качестве самоочевидного⁵. Однако и консеквенциалистский аргумент представляется

⁴ В большинстве случаев, поскольку Уолцер допускает некоторые исключения в соответствии с так называемыми «правилами пренебрежения» (см.: *Ibid.* P. 86–108).

⁵ Упомянутая автором критика Уолцера содержится в не вошедших в данный перевод первых разделах статьи. – *Примеч. пер.*

мне вполне достаточным для обоснования запрета на агрессивную войну. Возражение Уолцера о невозможности проведения консеквенциалистских расчетов в беспорядочных человеческих делах вполне разумно. Но вряд ли нам нужны изощренные расчеты для того, чтобы заметить, что именно те государства, для которых агрессивная война представляла собой «политику, проводимую другими средствами», безжалостно уничтожили в двадцатом столетии десятки миллионов людей. Если Уолцер хочет сказать, что нет никаких свидетельств в пользу того, что запрет превентивной войны способствовал бы спасению жизней людей, то на это можно ответить, что нет никаких свидетельств в пользу того, что *любая* доктрина справедливой войны спасает жизни, просто потому что государства слишком часто пренебрегают моральными и правовыми нормами. Проверкой моральной нормы должно быть не то, что она действенна, а то, что она была бы действенна в том случае, если бы государства по большей части следовали ей⁶. Легалистская парадигма, даже если в нее внести изменения, касающиеся допустимости гуманитарных интервенций, скорее всего, пройдет эту проверку.

Следуя той же логике рассуждения, я считаю консеквенциалистский аргумент Уолцера против превентивной войны, который он сначала формулирует, а потом отклоняет, весьма убедительным. Напомню, что данный аргумент заключается в том, что, даже если тезисы I и II иногда верны, было бы лучше, чтобы государства отказались от расчетов, связанных с ними, и от превентивных войн, поскольку данные тезисы устанавливают слишком низкий порог и способствуют существенному учащению войн между теми государствами, которые принимают норму, вытекающую из обсуждаемых тезисов. Чтобы подтвердить интуитивное убеждение Уолцера, предположим, что ныне существующая система правил ООН заменена на доктрину, допускающую одностороннюю превентивную войну⁷. В своей простейшей форме доктрина превентивной войны сводится к следующему: война (в том числе захватническая) допустима в условиях возникающей угрозы, если нанесение удара первым и более ранняя схватка с противником будут выгоднее, чем ожидание момента, когда его нападение станет неминуемым. В таком виде доктрина позволяет государствам слишком многое. Даже Генри Киссинджер, не совсем «голубь», в преддверии войны в Ираке 2003 г. предостерегал от превращения превенции в «универсальный принцип, пригодный для использования каждой нацией»⁸. Киссинджер заметил, что признание допустимости начинать войну превентивно дало бы Индии и Пакистану право напасть друг на друга. И данный пример не единственный. В эпоху холодной войны такое признание вело бы к оправданию первого удара СССР по США или наоборот, если, конечно, для кого-то

⁶ «По большей части следовали бы ей» отлично по смыслу от «всегда следовали бы ей». Если бы тестом на действенность нормы, регулирующей инициативное использование силы, была формулировка «всегда будут ей следовать», то корректной нормой, вероятно, являлся бы пацифизм. Под «следованием норме по большей части» я подразумеваю следующее: большинство государств большую часть времени соблюдает данную норму, и они соблюдают ее, потому что сохраняют ей верность, а не по каким-то совершенно внешним причинам; а некоторые государства не будут ее соблюдать, почему и необходимо, чтобы нормы реагирования на неподчинение существовали изначально.

⁷ Здесь, как и в других случаях в данной статье, я не буду останавливаться на проблеме гуманитарной интервенции.

⁸ Kissinger H. Our Intervention in Iraq // Washington Post. 2002. Aug. 12.

из них сложилось бы окно благоприятных военных возможностей. Сегодня при наличии таких возможностей оказались бы оправданными первые удары Северной Кореи и Японии, Эфиопии и Эритреи, Конго и Руанды, Израиля и Сирии, Сербии и Македонии – иными словами, любых пар государств, которые находятся в горячих точках планеты⁹.

Однако проблема заключается не только в том, что доктрина, допускающая превентивные войны, расширяет категорию оправданных военных действий. Она заключается и в том, что происходит такое расширение этой категории, при котором в нее попадают ситуации, где бремя суждения (*burdens of judgment*) и слабость нашей способности суждения (*infirmities of judgment*) играют неустрашимую роль. Я использую термин «бремя суждения» примерно в том же значении, в котором его использует Дж. Ролз, а именно: чтобы подчеркнуть неизбежность расхождения оценок, выносимых разными разумными людьми¹⁰. Под «слабостью способности суждения» я подразумеваю тот факт, что оценки людей в важнейших вопросах, связанных с высоким риском, редко бывают рациональными. Вспомните аргумент Уолцера: учитывая невозможность экспериментирования и сложность прогнозирования последствий, нам всем было бы лучше, если, отталкиваясь от консеквенциалистских оснований, каждый отказался бы от консеквенциалистских расчетов. У лиц, которые принимают решения, даже если предположить, что они действуют добросовестно, не имеется никаких способов оценить вероятность потенциальной угрозы хоть с какой-то степенью точности. И после того, как превентивная война начнется, никто и никогда не узнает, были ли их предположения о потенциальной угрозе верны. Даже лидеры государства, создающего угрозу, могут не знать своих намерений в среднесрочной перспективе. Если добавить сюда растяжимость критериев, определяющих приемлемый для государств уровень риска (вопрос, при решении которого бремя суждения и слабость способности суждения оказывают особенно большое влияние), то проблема станет еще яснее: доктрина превентивной войны делает слишком вероятным начало «бесчисленных и бесплодных» войн.

И действительно, данная доктрина сама превращает соперничающие государства в потенциальную угрозу друг для друга, поскольку она допускает превентивное вторжение потенциального противника, основанное на таких расчетах риска, которые настолько неопределенны, что противостоящая сторона не может их предсказать. А следующим шагом доктрина превентивной войны предоставляет соперникам право атаковать друг друга, поскольку каждый из них из-за нее уже превратился в потенциальную угрозу для другого. В соответствии с образным рядом Томаса Шеллинга: всегда существует возможность, что мне придется застрелить моего соперника в порядке самообороны, чтобы не дать ему застрелить меня в том же самом порядке¹¹. Доктрина превентивной

⁹ Нельзя при этом отрицать, что легитимность значительного количества таких войн может быть поставлена под сомнение на основе других ключевых положений теории справедливой войны, таких как соразмерность и необходимость. Выражаю благодарность Джеффу Макмахану за замечание.

¹⁰ Rawls J. The Domain of the Political and Overlapping Consensus // Rawls J. Collected Papers. Cambridge, 1999. P. 476–478.

¹¹ Schelling T.C. The Strategy of Conflict. Cambridge, 1980. P. 232. Анализ, проведенный Шеллингом в гл. 9 «Взаимный страх внезапного нападения», имеет большое значение для обсуждаемой нами проблемы – проблемы взаимного опасения превентивного нападения.

войны превращает стрельбу в оправданный выбор для каждого из нас и тем самым разрушает любое неустойчивое равновесие, поддерживаемое на основе широко распространенного запрета на инициативное применение силы.

Эти три свойства общей доктрины превентивной войны: 1) расширение категории допустимых войн, 2) включение в эту категорию ситуаций, в которых неизбежно задействованы бремя суждения и слабость способности суждения, 3) превращение государств-соперников в законный объект превентивных военных действий друг для друга – объясняют, почему данная доктрина объявляет допустимым слишком многое. Четвертое возражение возникает, когда мы обратим внимание на перспективу того, что превентивными войнами могут злоупотреблять государства, действующие недобросовестно. Они могут завышать уровень угрозы и представлять общественности факты под выгодным им углом зрения. Война против Ирака 2003 г. подчеркивает эту опасность¹². Тем не менее я не хочу переоценивать роль того возражения против превентивной войны, которое основано на возможности недобросовестного использования доктрины, поскольку моральный вопрос о статусе превентивных войн относится к их допустимости именно в тех случаях, когда государства действуют добросовестно. Для меня очень важно, что первые три аргумента применимы даже тогда, когда государство действует добросовестно, и это значит, что они являются более сильными возражениями против общей доктрины превентивной войны.

Аргумент от умиротворения агрессора и случай государств-изгоев

Сторонники превентивной войны сделали иные выводы из уроков Второй мировой войны, нежели основатели ООН. Если бы Великобритания и Франция были бы готовы начать превентивную войну против Гитлера до того, как он завершил перевооружение армии, то мировой войны можно было бы избежать. Урок 1930-х гг. состоит в том, что щепетильность по отношению к превентивным войнам приводит к умиротворению агрессора, которое, в свою очередь, ведет к войне. Этот урок учит, что настоящая проблема может заключаться не в слишком большом, а в слишком малом количестве превентивных войн. По сути, данный вывод, встроенный в тезис II из приведенного выше аргумента в

¹² В момент написания статьи (март 2004 г.) стало ясно, что Ирак не имел крупного арсенала оружия массового уничтожения и, даже более того, что аргумент в пользу проведения превентивной войны, основанный на наличии такого оружия, использовался лидерами США недобросовестно (см. доклад фонда Карнеги: *Cirincione J. et al. WMD in Iraq: Evidence and Implications*. Washington (D.C.): Carnegie Endowment for International Peace, 2004). На странице 53 имеется наглядный пример недобросовестных утверждений, взятых из речи президента Буша в Цинциннати. И это не единственный пример, подробно изложенный в этом докладе. Выводы о несуществовании оружия массового уничтожения и недобросовестных действиях политиков поднимают особые проблемы: даже если Ирак не располагал значительным количеством такого оружия, аргумент в пользу превентивной войны мог бы использоваться вполне добросовестно, с опорой на вполне достоверные данные разведки о том, что в каком-то количестве оно у Ирака все же было, и наоборот, даже если оружие массового поражения у Ирака имелось, недобросовестность использования этого довода в пользу начала военных действий подчеркивает всю опасность такой доктрины превентивной войны, которая разрешает слишком многое.

пользу превентивной войны, заключается в следующем: «Ожидание означает не предотвращение войны, а лишь ту же самую войну, но в больших масштабах и при худшем раскладе».

Как мы увидим далее, такой аргумент не лишен достоинств. Однако в той, скорее журналистской манере, в которой я его изложил и которая, по моему мнению, вполне соответствует стилю сторонников этого аргумента, он подменяет анализ оскорблением. Слово, начинающееся на «У», эмоционально и оценочно нагружено: каждый знает, что умиротворение агрессора – это безответственно, безвольно и попросту плохо¹³. Именно поэтому сторонники превентивной войны швыряются этим словом в своих противников, чтобы очернить политику, которая их не устраивает, в данном случае – политику, позволяющую противнику вооружаться, не будучи атакованным. Но они должны не просто сказать, что слово, начинающееся на «У», относится к такой политике, а доказать это. Последнее особенно важно, учитывая, что противоположная политика, политика нападения на соперников в тот момент, когда они пытаются нарастить свой потенциал, подталкивает сильные государства к принятию программы бесконечного насильственного подавления своих более слабых оппонентов.

Параллели с предвоенной политикой Англии и Франции приобретают исторический смысл только тогда, когда мы фокусируем свое внимание на конкретных характеристиках гитлеровского режима. С самого начала своей политической карьеры Гитлер защищал агрессию, возвеличивал насилие и воплощал в жизнь все, что проповедовал. «Майн Кампф» и немецкие штурмовики совсем не были государственной тайной¹⁴. Перевооружение Германии и ремилитаризация Рейнской области должны были сделать намерения Гитлера очевидными за годы до Мюнхенских соглашений. Тем не менее приверженцы политики умиротворения предпочли игнорировать зловещие предзнаменования и вели себя так, будто они верили лживым речам Гитлера о его миролюбивых намерениях¹⁵. Если бы их оценка ситуации была правильной, то политика

¹³ Русское слово «умиротворение» само по себе не имеет тех коннотаций, на которые опирается Любэн, использующий английское слово *appeasement*. Применяя слово «умиротворение», невозможно оскорбить оппонента. Вероятно, в этом контексте лучше было бы использовать негативно нагруженное русское слово «попустительство». Однако термин *appeasement* является стандартным обозначением для предвоенной политики Великобритании и Франции в отношении гитлеровской Германии, на основе анализа которой построена нормативная аргументация Любэна. Русскоязычная историческая литература использует по отношению к этой политике именно понятие «умиротворение», поэтому из соображений единообразия я перевожу *appeasement* как «умиротворение» во всех случаях. – *Примеч. пер.*

¹⁴ Как подчеркивает Уолцер, критикуя политику умиротворения агрессора. (См.: *Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations* P. 68.)

¹⁵ В действительности их мотивы были более сложными, чем абсолютная доверчивость или столь же абсолютная бесхарактерность. Великобритания хотела усиления Германии в качестве противовеса Советскому Союзу и перехитрила сама себя, полагая, что в этом отношении перевооружение немецкой армии не столь уж плохая идея. Чемберленовское умиротворение в Мюнхене частично было следствием антивоенного общественного мнения в Великобритании, а также отражало сугубо военные прогнозы: в 1938 г. Великобритании требовались месяцы для обретения военного потенциала, необходимого для разгрома Гитлера (я благодарен Джереми Уолдрону и редактору журнала «Философия и общественные дела» за напоминание об этих тонкостях истории, которые часто забываются). Для того чтобы сформулировать аргумент в пользу превентивной войны, отталкивающий от ошибок политики умиротворения, мы должны представить превентивное нападение на Гитлера раньше 1938 г., возможно, даже в 1935 г., когда Закон о чрезвычайных полномочиях, «Ночь длинных ножей»

умиротворения, возможно, помогла бы избежать кровавой континентальной войны, и в этом случае реалисты могли бы использовать сегодня слово «умиротворение» как синоним благоразумной осторожности¹⁶. Но умиротворители имели достаточные основания, чтобы не верить лжи Гитлера, и поэтому политика умиротворения была не верна. Мораль этого исторического сюжета такова: превентивная война может быть оправдана (если ее вообще можно оправдать) только против стран-изгоев, таких как гитлеровская Германия, т. е. государств, которые явно демонстрируют наращивание военной мощи с агрессивными намерениями. Рассуждая в терминах легалистской парадигмы, здесь можно сделать важное замечание. Что касается государств-изгоев, разница между превентивным и упреждающим ударом уменьшается до полного ее исчезновения, поскольку траектория политики государства-изгоя превращает его в «неминуемо» нападающую сторону, если, конечно, мы характеризуем неминуемость в вероятностных, а не в темпоральных категориях. Ранее я определял превентивную войну как такую форму упреждающей войны, для которой смягчено требование (временной) неминуемости¹⁷. Теперь мы можем изменить формулировку: превентивная война – это упреждающая война, для которой требование неминуемости рассматривается не во временном, а в вероятностном аспекте. Следовательно, упреждающая война становится частным случаем превентивной, и моральная основа для обоснования упреждающих ударов – необходимость защиты от вражеской атаки, которая почти неизбежна, – применяется как в общем случае, так и в частном.

Какие критерии определяют государство-изгоя? Для целей доктрины превентивной войны наиболее важными характеристиками являются милитаризм, идеология, одобряющая насилие, история использования насилия, подкрепляющая эту идеологию, наращивание способности быть реальной угрозой для других государств¹⁸.

и начало перевооружения страны сделали очевидной экстраординарную природу его режима, и, конечно, в 1936 г., когда Гитлер пренебрег предостережениями своих собственных генералов и вторгся в Рейнскую область. Не следует забывать, что политика отступления перед Гитлером началась за много лет до встречи в Мюнхене и, возможно, была одной из причин того, что Великобритания и Франция оказались слишком слабы для нападения на Германию в 1938 г. Несмотря на эти тонкости, представляется очевидным, что легковерие является важной составляющей политики умиротворения 1930-х: если бы англичане и французы понимали, что Гитлер лжет, то их упорное нежелание действовать было бы необъяснимым, ведь они осознавали бы при этом, что Гитлер действительно намеревался сделать все то, о чем вещала его пропаганда, и что война неизбежна. Однако это касается не только одураченных Гитлером умиротворителей. До Мюнхена даже Черчилль предполагал, что Гитлер может оказаться одним из тех «великих деятелей, чья жизнь обогатит историю человечества» (см.: *Churchill W. Great Contemporaries*. L., 1937. P. 225). Черчилль писал: «История... борьбы Гитлера не может быть прочитана без восхищения». И добавил: «Те, кто сталкивался лицом к лицу с Гитлером в политических делах или в личном общении, обнаруживали очень квалифицированное, хладнокровное, осведомленное должностное лицо с хорошими манерами и обезоруживающей улыбкой» (Ibid. P. 228–232). Непреднамеренно употребленное слово «обезоруживающий» оказалось в этом случае очень подходящим.

¹⁶ Я оставляю на стороне вопрос о необходимости нападения Англии и Франции на Германию на гуманитарных основаниях, если их военный потенциал позволял сделать это.

¹⁷ В разделе статьи, не вошедшем в данный перевод. – *Примеч. пер.*

¹⁸ Ролз понимает под «государством-изгоем» государство, чей «режим полагает, что достаточным основанием для вступления в войну является тот факт, что война отвечает или может отвечать рациональным (но не разумным) интересам режима» (*Rawls J. The Law of Peoples*.

В соответствии с этими критериями Ирак при Саддаме Хусейне кажется наглядным примером государства-изгоя, развязавшего агрессивные войны против Ирана и Кувейта, травившего газом тысячи собственных граждан, длительное время поддерживавшего программы по разработке химического, биологического и ядерного оружия. Это не означает, что Соединенные Штаты имели право начать превентивные военные действия против Ирака, даже если Ирак продолжил бы развитие ядерных программ (факт, который сейчас, по всей видимости, не подтверждается)¹⁹. Если судить по преобладающим свидетельствам, ожидавшиеся иракским режимом новые вооружения были бы использованы против Ирана или, возможно, против Израиля, но не против США. Как мы уже установили, это могло бы оправдать превентивную войну со стороны Ирана или Израиля, но не США или Объединенного королевства.

Однако в целом рассуждение наше разворачивается независимо от иракского прецедента. До сих пор я отстаивал два положения. Во-первых, я критиковал неограниченную (*unrestricted*) доктрину превентивной войны. Неограниченная доктрина утверждает, что превентивные войны (в том числе захватнические) допустимы против потенциальных противников, если нанесение первого удара и более раннее вступление в войну выгоднее, чем ожидание нападения врага. Во-вторых, я защищал ограниченную (*restricted*) доктрину превентивной войны. Ограниченная доктрина утверждает, что превентивная война допустима против государств-изгоев, где под последними понимаются государства, чья политика и исторический «послужной список» указывают на очень высокую вероятность, что данное государство наращивает вооружения с воинственными намерениями. Ограниченная доктрина допускает превентивную войну, начатую самой потенциальной жертвой агрессивного нападения государства-изгоя, но не какими-то третьими сторонами.

Cambridge, 1999. P. 90). (Дальнейшее рассуждение Любэна связано с тем, что Ролз использует понятие *outlaw-state*, а Любэн – *rogue-state*. В первом словосочетании акцентируется нахождение государства «вне закона», его изолированность от мирового сообщества, а во втором – «хулиганский» и «подлый» характер его политики. Оба сочетания обычно переводятся на русский язык как «государство-изгой». Далее в этой сноске они передаются как «государство-изгой I» и «государство изгой II». В остальном тексте статьи автор использует только понятие *rogue-state* (*примеч. пер.*.) Государство-изгой I схоже с государством-изгоем II в том виде, в котором я описал его выше, так как они оба создают угрозу войны. Но при детальном рассмотрении эти понятия отличаются друг от друга. Государство-изгой II действительно имеет необходимые средства для создания угрозы, что может характеризовать или не характеризовать государство-изгой I. Таким образом, не каждое государство-изгой II оказывается государством-изгоем I. И наоборот, некоторые государства-изгой II могут прибегать к войне исключительно для продвижения нерациональных, идеологических интересов, и, следовательно, не всякое государство изгой II является государством-изгоем I.

¹⁹ Я оставляю в стороне вопрос, имели ли право США начать гуманитарную операцию против Ирака. По моему мнению, имели, но с важной оговоркой: гуманитарная интервенция может быть оправдана только в том случае, если за ней следует такое вложение энергии и ресурсов, которое достаточно для восстановления подвергшейся вторжению нации. При этом наиболее подходящий момент для начала гуманитарной интервенции в Ираке был в 1988 г., во время проведения сопровождавшейся преступлениями против человечества операции «Анфаль» против курдов. Но это как раз был тот период, когда США поддерживали Ирак, а не противостояли ему. См. подробнее дискуссию о политике США в Ираке в 1980-х гг.: *Power S. A Problem From Hell: America and the Age of Genocide*. N. Y., 2002. P. 171–245.

**Расширение и ограничение доктрины превентивной войны:
террористы, незначительные, но длительно действующие угрозы,
угрозы экономическим интересам**

Соединенные Штаты предложили и несколько иной аргумент для обоснования своей превентивной войны против Ирака, а именно: что зло, которое нужно было предотвратить, заключалось не в нападении Ирака на США, а, скорее, в том, что оружие массового уничтожения, разработанное Ираком, могло попасть в руки террористов. Аналогичное рассуждение по поводу связи между государством, являющимся объектом превентивной войны, и терроризмом якобы оправдывало войну США против Афганистана. И поскольку американская доктрина превентивной войны является частью «Войны против терроризма», она сконцентрирована не только на государствах-изгоях, но и на любых государствах, которые спонсируют террористов, допускают их деятельность или даже просто не в состоянии подавлять их из-за своей небрежности. Поскольку США являются главной мишенью терроризма, то эта доктрина утверждает, что превентивная война против государств, так или иначе причастных к терроризму, подпадает под расширенное право на самооборону. Остается непонятным, находится ли в фокусе этой аргументации связь с терроризмом вообще, как в случае с Афганистаном, или же связь с терроризмом и оружием массового уничтожения, как в случае с Ираком. Последний случай представляется мне относительно прозрачным. Если есть вероятность, что государство получит оружие массового уничтожения и предоставит это оружие террористам, то данный кейс полностью соответствует ограниченной доктрине превентивной войны, которая была обоснована выше. Само государство может и не соответствовать признакам государства-изгоя, но оно предлагает оружие группам, которые им соответствуют, и, значит, потенциальная жертва этих групп имеет право начать превентивную войну, чтобы предотвратить террористическое нападение. Учитывая беспощадность, которую проявляли международные террористы раньше, у нас нет никаких сомнений, что если они будут иметь в своем распоряжении неконвенциональные вооружения, то нападение с их использованием превратится в вопрос времени и, может быть, совсем недалекого.

Но острые вопросы все равно сохраняются. Я с наскоку объединил государства, спонсирующие террористов, государства, допускающие их активность, и государства, которым из-за небрежности не удается ее подавить. Безусловно, между этими государствами есть большая разница, и полностью проработанная версия ограниченной доктрины вынуждена определиться с тем, являются ли государства, которые терпимо относятся к террористам, и государства, которым не удается подавить террористов на своей территории, допустимой целью для нанесения превентивного удара. Если это так, то право начинать превентивную войну становится поразительно широким. Соединенные Штаты имели бы полное право завоевать Россию с ее неконтролируемым черным рынком урана и ядерных разработок, а также Пакистан и Саудовскую Аравию, где Аль-Каида имеет столь существенную поддержку среди населения, что правительства принимают крайне нерешительные меры по борьбе против террористов. Эти поразительные результаты не обязательно означают, что теория неверна. Однако, солидаризируясь с критикой превентивной войны Уолцером

и легалистской парадигмой, я склонен полагать, что общая стратегия разработки ограниченной доктрины должна быть следующей: границы допустимого должны оказаться настолько узкими, насколько это возможно, чтобы не дать зеленый свет «бесчисленным и бесплодным войнам».

По той же причине общее разрешение начинать превентивные войны против государств, связанных с террористическими организациями, независимо от угрозы использования оружия массового уничтожения, кажется слишком широким. Это сделало бы десятки государств законной мишенью для превентивного удара десятков других государств. И даже более того, чтобы сохранить внутреннюю согласованность, доктрина должна была бы признать допустимыми те войны, которые ведутся против государств, укрывающих или спонсирующих любую деятельность, которая создает угрозы, сопоставимые с терроризмом, не использующим оружие массового уничтожения. Таковы деятельность организованных преступных группировок или даже выброс токсичных отходов через границу. Та версия доктрины, которая не включает произвольных элементов, должна сформулировать условия легитимности превентивной войны в отношении а) вероятности реализации потенциальной угрозы, б) ее разрушительных последствий, в) желания или возможности злоумышленника ее устранить, и все это – невзирая на источник вреда. В конце концов, для тех, кто реагирует на фатальную угрозу, смерть всегда является смертью, независимо от того, наступает ли она в результате спонсируемого государством террористического акта или воздействия какого-то вредного вещества, которое то же государство позволяет своим фабрикам выбрасывать в окружающую среду. Это расширяет спектр ситуаций, позволяющих начинать превентивную войну еще больше, что ведет к дополнительным, опасным и контринтуитивным, результатам. Например, если государство по своей воле выбрасывает парниковые газы в больших объемах, оно становится допустимой целью превентивного удара.

Необходимость сформулировать как можно более узкую доктрину превентивной войны привносит и другие ограничения. Например, я предлагал тезис, согласно которому превентивная война против государств-изгоев с моральной точки зрения идентична упреждающей войне против неминуемого нападения, если мы обсуждаем проблему неминуемости в вероятностных, а не в темпоральных категориях. Рассуждать вероятностно, а не темпорально значит утверждать, что нападение обязательно произойдет, если его вероятность превышает некоторый порог неминуемости (скажем, 80 %), вместо того, чтобы утверждать, что нападение неминуемо, если оно произойдет завтра или на следующей неделе. Тем не менее было бы ошибкой рассчитывать итоговую вероятность нападения путем подсчета кумулятивной вероятности с течением времени, поскольку даже относительно невероятные атаки могут достичь высокой кумулятивной вероятности в течение нескольких лет. Идущий далее грубый подсчет хорошо иллюстрирует проблему. Через сколько лет (N) вероятность нападения в определенный момент в течение всех этих лет (p) превысит порог неминуемости (T)? Допустим, что годовая вероятность нападения составляет 10 %, а порог неминуемости – 80 %. В этом случае N будет составлять чуть более 15 лет. То есть при годовой вероятности нападения 10 % существует 80 % вероятность того, что нападение произойдет в течение ближайших 15 лет

и нескольких месяцев²⁰. Хотя 15 лет это период, находящийся за пределами временного горизонта большинства практических политиков, он вполне уместен в границы рационального стратегического планирования и вполне способен вызвать превентивную войну. Однако рассматривать нападение с годовой вероятностью в 10 % как «неминуемое» значит расширить рамки понятия «неминуемое» до его полной неузнаваемости.

Если следовать интуиции, то возникшая трудность такова: 10 % годовая вероятность атаки предполагает, что противник, скорее всего, не имеет намерения нападать. Следовательно, такое нападение не является неминуемым в каком-то реалистическом смысле. Факт превышения кумулятивной вероятностью порога неминуемости за 15 лет отражает вероятность того, что ситуация может измениться или что непредвиденная случайность может стать спусковым крючком для нападения. Но ведь суждение о неминуемости нападения не должно основываться на простой вероятности трагических случайностей или изменения намерений. Поэтому нам надо выйти за рамки исчисляемой вероятности и обратиться к фактам, характеризующим реальное положение дел и обосновывающим цифровые значения: это история противника, его политика и возможные намерения. В случае с Ираком, например, адекватным обоснованием превентивных действий были бы подтвержденные данные о попытках Саддама Хусейна получить ядерное оружие и в случае его получения – передать террористам. Недостаточным основанием для оправдания превентивной войны было бы утверждение о том, что преемники Саддама, кем бы они ни были, могут однажды предоставить оружие массового уничтожения террористам.

Аналогичным образом необходимость сформулировать доктрину превентивной войны предельно узко ведет к тому, что единственной угрозой, позволяющей обосновать превентивную войну, является угроза вооруженного нападения, нарушающего основные права народа того или иного государства, а не угроза его экономическому интересу в сохранении такого уровня благосостояния, который существенно превосходит реализацию основных прав. Расширение доктрины за счет включения в нее интереса в обеспечении высокого уровня экономического процветания могло бы обосновать (возьмем этот яркий пример) нападение Японии на Перл-Харбор. Япония была (и остается) индустриальной экономикой на такой территории, которая практически лишена природных ресурсов. Ее экономика зависит от импорта сырья. Таким был действительный мотив для завоевания Китая. С точки зрения Японии, присутствие ВМФ США в Тихом океане, в особенности на Филиппинах, представляло неприемлемую угрозу экономическому благосостоянию страны. Это означало, что главный конкурент Японии в тихоокеанской торговле мог по своему усмотрению отрезать японцев от доступа к импорту из Австралии и стран Юго-Восточной Азии²¹. Военная цель Японии была довольно ограниченной:

²⁰ Обозначим годовую вероятность нападения потенциального противника p , а порог неминуемости – T . Общий ответ будет соответствовать формуле $N = \log(1-T)/\log(1-p)$. Вероятность того, что атаки в течение N лет не произойдет, вычисляется по формуле $(1-p)^N$, потому что $1-p$ – это вероятность того, что атаки не произойдет в каждый из этих N лет и что N без нападений независимы. Таким образом, формула вероятности нападения в течение N лет: $1-(1-p)^N$. Вероятность достигает порога, когда $1-(1-p)^N = T$. Решение для N приводит к формуле $\log(1-T)/\log(1-p)$.

²¹ Мой анализ опирается на следующую работу: *Friedman G., Lebard M. The Coming U.S. War with Japan. N. Y., 1991. P. 56–85. Она, несмотря на рассчитанное на сенсацию название, содержит глубокий и убедительный анализ застарелой «японской геополитической дилеммы».*

отодвинуть ВМФ США из Тихого океана западнее Гавайев. Если доктрина превентивной войны допускает начало превентивных военных действий против потенциальных экономических угроз, то нападение на Перл-Харбор было оправданным.

Все указанные выше ограничения доктрины превентивной войны вытекают из требования установить узкие рамки допустимости таких войн для того, чтобы избежать принятия принципов, которые оправдывали бы слишком много войн. Критик мог бы возразить против этого, что утверждение о слишком большом количестве войн попадает под вопрос. И этот вопрос таков: «Слишком много – это сколько?». Вспомним, что аргументация в пользу превентивной войны предполагает, что позднее нам все равно придется сражаться, но только с большими потерями и большим риском. Так что, возможно, широкое определение допустимости превентивной войны уменьшит количество насилия.

Я думаю, что именно здесь аргумент Уолцера приобретает свою действительную силу. Откуда кто-то знает об этом без экспериментов, включающих ведение превентивной войны или отказ от нее в схожих обстоятельствах? Ситуация просто не поддается экспериментированию. Она поддается только историческому анализу. А исторические свидетельства по большей части показывают, что государства вступают в войну вне зависимости от преобладающих теорий справедливой войны, просто потому, что они считают, что начать эти войны в их интересах. Данная ситуация очень похожа на ту, которая сложилась бы в случае принятия «расширенного» варианта доктрины превентивной войны и которая привела к страшному разорению Европы в XX столетии. Кроме того, мне кажется, что, когда какая-то версия теории справедливой войны оправдывает множество войн, которые интуитивно кажутся несправедливыми (атака на Перл-Харбор – один из таких примеров), мы вправе скептически относиться к этой версии. Возможно, как полагает Уолцер, у нас действительно имеются хорошие консеквенциалистские основания для отказа от консеквенциалистских аргументов в пользу «расширенного» варианта доктрины превентивной войны²².

Перевод Л.В. Якушева, под ред. А.В. Прокофьева

Авторы отмечают, что послевоенная дружба между Японией и США совершенно не означает, что геополитическое соперничество за торговые пути в Тихоокеанском регионе было иллюзией. Она означает только то, что в период холодной войны США были нужны Японии для обеспечения безопасности, а Япония была нужна США из-за ее стратегического положения, позволяющего контролировать доступ советского ВМФ в Тихий океан.

²² В заключительной части статьи, не вошедшей в данный перевод, Любэн обсуждает возможную оправданность двойных стандартов по отношению к превентивной войне. Принимая внимание особое место США в современной международной политике, определяющееся их превосходящей другие страны военной и экономической мощью, можно было бы предположить, что они наделены полномочиями вести превентивные войны на условиях общей, а не ограниченной доктрины. Не по праву силы, а ввиду того, что только это позволяет поддерживать мировой порядок, опирающийся на ряд ценностей, среди которых центральные – рыночная экономика и права человека. В этой картине международных отношений США играют роль шерифа и должны иметь санкцию на предотвращение готовящихся преступлений. Хотя Любэн не рассматривает тезис о морально оправданных двойных стандартах как аргумент необоснованный, он утверждает, что на настоящий момент его сторонниками не выдвинуто таких аргументов, которые позволили бы отказаться от ограниченной доктрины превентивной войны как общего правила международной политики. – *Примеч. пер.*

Preventive War

Luban David

University Professor; Professor of Law and Philosophy. Law Center, Georgetown University. 600 New Jersey Ave., N.W. Washington, D.C. 20001, USA; e-mail: david.luban@gmail.com

The natural starting place for discussing the problem of preventive war is Michael Walzer's justification of the legalist paradigm. The author recasts it in rule-consequentialist terms. The main question is whether a general doctrine of preventive war to forestall relatively distant threats is morally defensible. The answer is negative. Following Walzer, the author fears that giving a green light to preventive war would make wars too frequent and too routine. However, he believes that a more restricted form of the doctrine, which permits preventive war against serious threats posed by rogue states, is sound. There is a catch, however. The target of the threat, not third parties, may launch preventive war; and this may not cover the case of the Iraq war. Then the author considers in more detail the necessary restrictions on a defensible doctrine of preventive war. If preventive war can be justified against rogue states posing serious threats, it seems natural to extend the doctrine to rogue states involved with terrorist organizations, but only if the terrorist organizations pose large-scale threats: thus the focus on weapons of mass destruction in the National Security Strategy provides a reasonable restriction on preventive war against states involved with terrorism. The permission to launch preventive war should also be restricted to situations in which the target poses physical threats to a state's people and homeland, not simply threats to economic interests in an elevated standard of living; and the gravity of the threats must arise from the intentions of the target state. Otherwise, the doctrine of preventive war justifies too many wars.

Keywords: political ethics, rule-consequentialism, general doctrine of preventive war, restricted doctrine of preventive war, rouge-states

References

- Churchill, W. *Great Contemporaries*. London: Butterworth, 1937. 299 pp.
- Cirincione, J. et al. *WMD in Iraq: Evidence and Implications*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2004. 107 pp.
- Friedman, G., Lebard, M. *The Coming U.S. War with Japan*. New York: St. Martin's, 1991. 429 pp.
- Kissinger, H. "Our Intervention in Iraq", *Washington Post*, 2002 (Aug. 12), pp. A15.
- Power, S. *A Problem From Hell: America and the Age of Genocide*. New York: Basic Books, 2002. 640 pp.
- Rawls, J. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, 672 pp.
- Rawls, J. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 208 pp.
- Schelling, T.C. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 328 pp.
- Walzer, M. *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 1977. 416 pp.

Николас Фоушин

Две теории справедливой войны*

Николас Фоушин – профессор философского факультета. Университет Эмори, г. Атланта, США. Department of Philosophy, Emory University, 561 S. Kilgo Circle, Atlanta, GA 30322, USA: e-mail: philnf@emory.edu

Традиционно считается, что теория справедливой войны подходит исключительно для войн между государствами и не подходит для войн между государствами и группами, не обладающими статусом государства (какими-либо повстанческими или партизанскими организациями). Поэтому для осмысления таких войн и формулирования ограничивающих их принципов важно создание второй теории справедливой войны. В данной статье рассматриваются сходства и различия двух теорий. Первая теория содержит принципы, которых равным образом должны придерживаться воюющие стороны как перед вступлением в войну, так и в ходе войны. Это принципы правого дела, крайнего средства, соразмерности, вероятности успеха, легитимной власти, а также принцип различия. Вторая теория справедливой войны допускает и обосновывает несимметричность соблюдения данных принципов государствами и группами, не обладающими статусом государства, которые ведут войну между собой. Она фактически отменяет действие принципов легитимной власти и вероятности успеха для стороны мятежников. Она трансформирует принцип правого дела, допуская возможность для государства наносить превентивный удар по стороне противника, неприемлемый в войне между государствами, а также ослабляет для государства принцип крайнего средства. При этом принцип различия, не допускающий применения силы в отношении мирных граждан, медицинских работников, духовенства и т. п., а также в отношении госпиталей, школ, домов гражданского населения, религиозных учреждений т. п., должен соблюдаться неукоснительно всеми воюющими сторонами. В статье подчеркивается, что обе теории справедливой войны сталкиваются с разными рода проблемами, но они не являются непреодолимыми. Здесь также анализируются возможности применения двух теорий справедливой войны на примерах реальных событий.

Ключевые слова: теория справедливой войны, принцип правого дела, принцип вероятности успеха, принцип легитимной власти, принцип крайнего средства, гуманитарная интервенция

* Перевод выполнен по изданию: *Fotion N. Two Theories of Just War // Philosophia, 2006. Vol. 34. P. 53–64.*

Универсальные этические принципы, правила и исключения из них

Некоторые этические правила универсальны. Они встречаются во всех или почти во всех обществах. В качестве примеров таких правил можно привести «Не убий», «Не вреди другим», «Не бери то, что не является твоим». Также к ним относится такое правило, как «Не лги», и его положительный коррелят «Говори правду». «Выполняй свои обещания» можно также отнести к этому списку универсальных правил. Кто-то добавит к нему и другие правила, такие как «Будь добрым», «Будь внимательным», а возможно также и принцип «Относись к другим с уважением».

Эти правила и принципы универсальны и в другом смысле. Практически каждая известная нам этическая теория формулировала эти правила. Думается, каждая теория говорит нам, что убийство порочно, ложь непристойна, а мы должны относиться к другим с уважением. Утилитаристы, кантианцы, интуитивисты, теоретики естественного закона, сторонники теории, основанной на понятии прав, сторонники договорной теории и даже теории, основанной на какой-либо религии, – все сходятся в этом. Только некоторые теоретики добродетели составляют исключение, поскольку они вообще умаляют роль правил и принципов в этическом мышлении. Они предпочитают говорить о характере и о совершенствовании характера¹. Но даже с ними их добродетель говорит о доброте, честности и т. д., которые заменяют те правила, которые признают другие.

Однако какие бы принципы ни включали в данный список, те, кто используют их, сталкиваются с проблемой. На самом деле они сталкиваются со многими проблемами, но я хочу обратиться только к одной. Она касается исключений. Хотя эти правила и принципы универсальны и в культурном, и в теоретическом смысле, они не абсолютны. Абсолютные правила не имеют исключений. Для пацифиста или сторонника ненасилия «Не убий» не имеет исключений. Строгие приверженцы двух этих позиций не совершат намеренного убийства и не будут участвовать в насилии ни при каких обстоятельствах, неважно, насколько эти обстоятельства тягостны. Но для большинства других людей эти правила и принципы, кроме, пожалуй, «Относись к другим с уважением», имеют исключения. Например, мы говорим: «Не убивай, кроме как в целях самозащиты», «Не убивай, кроме как в целях защиты других».

Эти примеры указывают нам на один из способов рассмотрения исключений. Мы можем включить исключение в само правило, мы так и делаем по завершении процесса критического мышления, который может различаться в зависимости от теоретических предпочтений мыслителя. Однако в лучшем случае такой прием, как вставка исключения в само правило, сродни временному лечению. Многие ситуации нельзя разрешить посредством добавления исключений в качестве оговорки к основному правилу. Добавление сначала одного, потом другого исключения к правилу также делает его тяжеловесным и тем самым сложным для применения. Кроме того, такое добавление исключений не дает нам понимания того, почему при одних условиях допустимы исключения, а при других нет.

¹ Hursthouse R. On Virtue Ethic. Oxford, 1999. В особенности см.: Гл. 2 и 3.

Другой прием в отношении исключений состоит в развитии теории, которая помогает нам решать, когда делать и когда не делать исключение. Отчасти теория помогает нам, отвечая на вопрос «почему». Она обосновывает или объясняет исключение. Нет никаких сомнений в том, что развитие теории – такая же оговорка и весьма трудный процесс, так что обычно мы не желаем включаться в дело построения теории, пока не увидим какой-либо выгоды этого предприятия. Если, например, мы имеем дело с некоторой этической ситуацией, которая возникает редко и в любом случае не оказывает существенного влияния на нашу жизнь, то она не заслуживает того, чтобы ради нее мы пытались развивать теорию. Но есть ситуации, ради которых стоит прилагать усилия, развивать теорию и тратить на это время, особенно когда мы имеем дело с институциональными этическими проблемами. Например, в медицине решения, затрагивающие вопросы жизни и смерти, принимаются каждый день. Работники здравоохранения по умолчанию будут следовать таким правилам, как «Не вреди» и «Делай, что можешь, чтобы облегчить боль и страдание». Но знаменательно, что два эти принципа (или правила) вступают в конфликт. Старый дядя Бен непрерывно испытывает боль и страдает тяжелой депрессией, поскольку знает, что ему не на что надеяться. Он хочет умереть быстро и безболезненно. Но его врачи считают, что, если ответят на его просьбу прекратить боль и умиртвят его, они нарушат «принцип “Не вреди”».

Как же мы можем решить, что делать? Итак, один шаг, который мы можем предпринять, – это задаться вопросом, есть ли у нас веское основание для выполнения просьбы нашего дяди². В действительности мы уже ответили на этот вопрос. Дядя Бен страдает, и его страдание непрерывно отчасти, например, потому, что бригада врачей исчерпала средства лечения, которые могли бы сделать его страдание по меньшей мере терпимым. Такая постановка вопроса подсказывает нам второй шаг в решении вопроса, что делать. В обычной ситуации мы не захотели бы делать исключение из правила, требующего не убивать, не захотели бы умертвить дядю Бена, даже если бы у нас было веское основание, пока не рассмотрели бы другие альтернативы. Эти альтернативы, вероятно, более приемлемы с точки зрения степени боли и страдания. Если бы мы могли с помощью медикаментов избавить его от мучения, мы бы сделали это. Но к сожалению, это невозможно. Следовательно, решение «умертвить» – крайнее средство.

Таким образом, процесс принятия решения по поводу приемлемости исключения из правила не убивать предполагает соединение двух ограничений: веских оснований и крайнего средства. Но необходимо, чтобы действовало еще и третье ограничение. Иногда его называют принципом соразмерности. До принятия окончательного решения необходимо сделать расчет, который покажет, что в целом прекращение жизни Бена принесет больше блага, нежели ее продолжение. Другое ограничение, или критерий, можно назвать принципом подлинной правомочности. Согласно этому принципу, или критерию, решение о прекращении жизни Бена может быть обоснованным, если только он высказался по этому вопросу. Он должен дать согласие. Определенные члены группы здравоохранения также должны высказаться.

² *Fotion N., Tai J.H. Applying Just Medical Theory to Medical Research // Philosophical Inquiry. 2002. Vol. XXIV. No. 1–2. P. 29–42.*

Таким образом, существует четыре критерия, или принципа, которые необходимо применить прежде, чем будет сделано исключение из основного морального правила. Можно или вероятно, следует добавить и другие. Но сказанного уже достаточно, чтобы показать в общих чертах, каким образом может работать теория исключений в медицине.

В рамках медицины эта теория может варьироваться. Вместо рассмотрения истории с дядей Бенем предположим, что мы вовлечены в клинический эксперимент, предполагающий использование людей. В этом контексте условия согласия иные. Согласие должны дать не только испытуемый и экспериментаторы, но также и местные (и/или национальные) институциональные наблюдательные комитеты (institutional review board). Теория также меняется, когда приходится устанавливать другие условия. Если, например, предполагается, что эксперимент должен включать средство плацебо (даже если для сравнения с новым типом лекарства может быть использовано старое), необходимо задаться вопросом: «Существует ли достаточно веское основание (убедительный мотив) для проведения этого конкретного эксперимента?». Критерий соразмерности также будет варьироваться. Теперь при измерении выгод и потерь от проведения эксперимента следует учитывать всех тех людей, которым новое лекарство принесет пользу, а также всех тех людей, которые пострадают в результате проведения этого эксперимента.

Мы можем точно так же разработать теорию исключений для журналистики³. Применяя теорию, мы можем задаться вопросом: «Есть ли у журналистики веское основание для нарушения правила правдивости?». Репортер, притворяющаяся врачом, может считать, что у нее есть такое основание, если, обманывая, она сможет разоблачить коррупцию в сфере здравоохранения. Ее веское основание для исключения из правила правдивости будет отличаться от веских оснований, обычно приводимых в медицине, и все же и ее основание будет веским. Она также должна будет обратиться и к критерию крайнего средства. Она не должна будет делать исключения из строгого для журналистики правила правдивости, пока не исчерпаны другие способы для раскрытия коррупции. Например, она может попытаться обнаружить письменные свидетельства коррупции, но ей это не удастся из-за того, что коррумпированные врачи ликвидировали эти свидетельства. Необходимо учесть и критерий соразмерности. Журналистка должна будет показать, что результат ее расследования принесет большее благо в сравнении с тем злом, которое проистекает из ее обмана. И она также обратится к критерию легитимной власти. Она прибегнет к обману только после того, как обсудит, что собирается делать, со своим издателем и другими должностными лицами в ее газете. Опять же, как и в медицине, здесь могут действовать и другие критерии. Журналистка, поскольку она разоблачает коррупцию, должна обратиться и к критерию публичного рассмотрения. Принятие принципа «говорить все», как мы можем предположить, помогает утвердить доверие к журналистской профессии, ее газете и к ее собственной репутации.

Теперь мы можем представить, что те конкретные теории, которые сталкиваются с проблемой исключений, и очень похожие, и отличающиеся в некоторых отношениях, могут развиваться не только в сфере здравоохранения и журнали-

³ Black J., Steele B. Barney R. *Doing Ethics in Journalism: A Handbook with Case Studies*. 2nd ed., Boston; L., etc., 1995. P. 120.

стики, но и также в бизнесе, праве, образовании и в других областях. Как мы видели, можно даже представить, что не одна, а больше теорий могут развиваться и быть признаны полезными в каждой из этих профессиональных областей в зависимости от типа деятельности. В оставшейся части этой статьи я буду доказывать, что именно это и должно произойти, когда мы начинаем делать исключения из традиционных правил этики в сфере военной деятельности.

Военная этика

В военной сфере теория исключений развивается интенсивнее, нежели в какой-либо иной сфере. Она известна как теория справедливой войны⁴. Долгое время самая распространенная версия этой теории относилась к ситуациям, в которых два государства угрожали друг другу войной. Первоначально теория представляла собой конструкцию «государство-против-государства». Эта теория также подразделяется на две части, одна из которых имеет дело со справедливостью войны (*jus ad bellum*), другая – со справедливостью в ходе войны (*jus in bello*), то есть со справедливостью вступления в войну и со справедливостью ведения войны. Основание для такого различия непосредственно связано с природой войны. Войны – это скорее состояния, нежели действия или события. Мы говорим, что находимся в состоянии войны. Это означает, что война необязательно длится несколько часов, один день и т. п., хотя и это возможно. Обычно она длится неделями, месяцами и даже годами. Так что справедливость или несправедливость войны могут проявляться на пути к войне, и затем, позже, после того, как война начнется, они проявляются на протяжении недель, месяцев или лет в процессе ведения войны. Заметьте, насколько все иначе в отношении правильности (справедливости) или неправильности (несправедливости) в хирургии. Хирургические операции обычно идут несколько часов. Теория может определить, что будет правильным или неправильным в ходе операции до того, как она началась. Так что медицина и такие сферы, как журналистика, право, действия по наведению порядка, в меньшей степени нуждаются в различении, сравнимом с различением между справедливостью вступления в войну и справедливостью ведения войны.

Поскольку теория справедливой войны разделена на части, обычно формулируют шесть критериев справедливой войны⁵. Первый – критерий веского основания (или обычно его называют критерием правого дела). Государство должно иметь веское основание для вступления в войну, раз допускается, что война предполагает серьезные исключения из семейства правил, запрещающих насилие. Но теория на этом не останавливается. Она определяет особые веские основания, которые позволяют делать исключение из семейства правил, запрещающих убийство⁶. Например, она говорит, что одно веское основание – самозащита, когда угроза серьезного нападения существует в данный момент. Другое веское основание – недавнее серьезное нападение. Факт, что враже-

⁴ См.: Фоушин Н., Коппитерс Б., Апресян Р. Введение // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М., 2002. С. 15–46.

⁵ См.: там же.

⁶ См.: Келеманс К. Правое дело // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. С. 47–64.

ское нападение завершилось, не меняет ситуации. Допустимо считать, что враг продолжает свои агрессивные действия и тем самым заслуживает наказания. Третье веское основание оправдывает упреждающий удар. Здесь принято проводить различие между упреждающим и превентивным ударом. Первый предпринимается перед лицом очевидной и *наличествующей в данный момент* опасности. Враг собирается напасть сейчас, в любой момент. В ситуации, требующей упреждающего удара, государство, находясь под угрозой уничтожения, первое наносит удар. В противоположность этому, превентивный удар предпринимается перед лицом очевидной, но *будущей* опасности. Теория справедливой войны допускает первое, то есть упреждающий удар, но не второе. Вскоре станет ясно, по каким причинам. Кроме того, в качестве других веских оснований для вступления в войну можно рассматривать нападение на дружественное государство в настоящий момент времени или недавнее нападение на него, зарождающаяся либо разрастающаяся гуманитарная катастрофа.

Необходимо сделать важное замечание по поводу всех этих оснований правого дела. Данный список не является закрытым. Неправильно считать, что согласно данной теории только эти основания для вступления в войну являются вескими и никаких других оснований не существует. У нас нет способа удостовериться, что были определены все веские основания для вступления в войну. Например, может оказаться, что технологии в форме оружия массового поражения заставляют нас задуматься о некотором новом основании для вступления в войну, отсутствующем в традиционном списке. Когда я буду рассматривать аргументы в отношении справедливости войны в Ираке в 2003 г., я еще буду об этом говорить.

Второй – критерий крайнего средства⁷. Это важный критерий отчасти из-за того, что он помогает объяснить, почему превентивные войны традиционно считались несправедливыми в то время, как упреждающие – справедливыми. Согласно этому критерию, или стандарту, война не является справедливой до тех пор, пока не использованы другие средства. Превентивная война обесценивает этот критерий. Аргумент состоит в том, что, поскольку превентивная война ориентирована на будущую войну (когда, например, враг будет сильнее), в данный промежуток времени следует использовать пока еще имеющиеся другие средства. Так, принцип крайнего средства говорит нам, что выбор в пользу войны не должен быть сделан до тех пор, пока не будут использованы менее дорогие средства – такие, как переговоры, санкции и т. п. Третий – критерий соразмерности⁸. Согласно этому критерию, если издержки, которые повлечет за собой ведение войны, перевешивают предполагаемые выгоды, она является несправедливой. Четвертый – критерий вероятности успеха⁹. Согласно этому критерию, серьезное дело вступления во войну следует предпринять, если не существует никакого другого разумного шанса на достижение некоторой значимой государственной цели. Пятый – критерий их намерений¹⁰. Это достаточно спорный критерий, поскольку он весьма субъективен. Он также является спорным, поскольку трудно решить, в чем состоит намерение государства. В конце концов государство состоит из многих людей, у каждого из которых –

⁷ См.: *Коппитерс Б., Апресян Р., Келеманс К.* Крайнее средство // Там же. С. 141–167.

⁸ См.: *Фоушин Н.* Соразмерность // Там же. С. 129–140.

⁹ См.: *Фоушин Н., Коппитерс Б.* Вероятность успеха // Там же. С. 113–128.

¹⁰ См.: *Коппитерс Б., Кашиников Б.* Добрые намерения // Там же. С. 87–112.

свои намерения. То же можно сказать и о членах правительства, которые должны принимать решения по поводу вступления в войну. У всех у них разные намерения. И все же теория справедливой войны настаивает на том, чтобы мы пытались формулировать намерения государства, и, кроме того, настаивает на следующем разъяснении значения этого принципа: намерение государства должно сочетаться с принципом правого дела (например, ради поражения агрессора), а не ради достижения, например, выгоды государства в форме огромного количества дешевой нефти. Последний критерий *jus ad bellum* – критерий легитимной власти¹¹. Аргумент состоит в том, что, начиная справедливую войну, государство должно позаботиться о том, чтобы реально войну начинали лица, уполномоченные решать вопросы войны. Если войну начинают генералы, частные военные группы, политические партии, религиозные группы и т. д., такая война не является справедливой, конечно, до тех пор, пока одна из этих групп не оказалась для государства легитимной властью. Данный критерий, подобно критерию добрых намерений, также является спорным. В настоящее время многие доказывают, что для начала некоторых войн, таких как гуманитарные войны, легитимной властью является Организация объединенных наций, а не какое-либо государство или группа государств.

Таков беглый обзор принципов *jus ad bellum* теории справедливой войны. Теперь столь же бегло рассмотрим принципы *jus in bello*. Традиционно эту часть теории составляют два принципа. Первый – принцип соразмерности¹². Только теперь добро против зла в отношении войны характеризует не само начало войны, а ведение уже начавшейся войны. Таким образом, согласно теории, об этом принципе нужно говорить перед началом сражения или какой-либо крупной операции. Второй – принцип различия¹³. Во время войны воюющие стороны призывают различать допустимые для нападения цели – такие, как солдаты, матросы, летчики и, возможно, рабочие военных заводов, и недопустимые – такие, как дети, владельцы магазинов, медицинские работники, духовенство. Принцип различия применяется не только к людям, но и к объектам. Аэропорты, дороги и железнодорожные объекты, интенсивно используемые военными, заводы, изготовляющие военное снаряжение, так же, как и объекты, предназначенные для военных нужд, – все это подлежит нападению, а госпитали, религиозные учреждения, школы и дома гражданского населения не подлежат.

Каким образом обосновывается каждый из принципов теории справедливой войны и каким образом обосновывается вся теория в целом – это вопросы, на которые необходимо ответить в другое время. Но даже в форме плана – это теория. Это теория, которая требует соблюдения каждого критерия. Если государству не удастся соблюсти один из критериев, например, крайнего средства, тогда теория говорит, что это государство вступило в войну несправедливо. Так что в данном смысле теория очень строга. Однако она менее строга, чем кажется, поскольку сами принципы сформулированы настолько общо, по некоторым утверждениям – неопределенно, что допускает разнообразные интерпретации. Рассмотрим критерий правого дела в отношении гуманитарной интервенции. Можно утверждать, что Соединенные Штаты, Британия и другие их союзники

¹¹ См.: *Коппитерс Б.* Легитимная власть // *Нравственные ограничения войны: проблемы и приемы.* С. 65–86.

¹² См.: *Дамм Г. ван, Фоушин Н.* Соразмерность // Там же. С. 174–187.

¹³ См.: *Хартл Э.* Различие // Там же. С. 188–211.

вступили в Ирак по причине злодеяний режима Саддама. И все же многие из злодеяний не были совершены непосредственно перед вторжением и во время вторжения в 2003 г. Дело не обстояло и так, как если бы масштабные злодеяния совершались здесь и сейчас и необходимо было предпринять акцию с целью подавления опасного процесса. Действительно, исторически было предостаточно доказательств, показывающих, что режим Саддама был чрезвычайно жестоким по отношению к курдам на севере, по отношению к шиитам на юге и ко всем другим народам – во всем Ираке. Режим был также жестоким по отношению к огромному числу отдельных людей и целых семей. Следовательно, вопрос состоит в том, можно ли считать, что интервенция в Ирак как гуманитарная интервенция отвечает критерию правого дела или нет? Теория справедливой войны не дает однозначного ответа на этот вопрос. Некоторые теоретики справедливой войны скажут, что война не обоснована, поскольку гуманитарный критерий неприменим. Главные кровопролития режима Саддама были совершены в далеком прошлом. Другие будут доказывать, что это основание применимо, поскольку кровопролития были чрезвычайно опасными, и что менее масштабные античеловечные практики продолжались в Ираке вплоть до вторжения. По существу они доказывают, что режим Саддама по своей природе является античеловечным.

Вторая теория справедливой войны

Так что теория справедливой войны сталкивается с серьезными проблемами. Принципы формулируются настолько расплывчато, что, когда дело доходит до применения, их по-разному перетолковывают. В результате два искренних теоретика справедливой войны могут расходиться во мнениях относительно справедливости той или иной войны. Но я бы хотел перейти к обсуждению другой столь же серьезной проблемы. Эта проблема касается сущности традиционной теории справедливой войны, которую выражает противостояние государство-против-государства. Исторически, по меньшей мере последние несколько столетий после Вестфальского мира (1648), данная теория главным образом считалась применимой к решению проблем, возникающих в ситуации государство-против-государства. Однако возникает вопрос, дает ли нам эта теория достаточно ясное понимание того, как действовать, когда угроза войны против государства исходит не от другого государства, а от некоторой повстанческой или партизанской организации?

Нет, не дает. Вследствие этого, как я покажу, в теорию необходимо внести изменения. Точно так же, как теория исключения, применяемая в одном из подразделов этики (например, в медицине, в ситуации, когда необходимо принимать решение о том, умерщвлять ли Бена), отличаются от теории исключений, применяемых в другом подразделе (например, в медицинских экспериментах), теория, применяемая в ситуации войны государство-против-государства, будет отличаться от теории, применяемой в ситуации войны государство-против-негосударства (*state-versus-non-state wars*). **Поскольку различия касаются разделов или подразделов, необходимо признать, что различаются также и теории исключения, которые должны в них применяться. Теории должны быть привязаны, как это и было, к соответствующему разделу или подразделу.**

В таком случае я предлагаю различать две сферы войны, в отношении которых будут применяться разные теории. Классическая теория справедливой войны (Regular Just War Theory), как я ее называю, – это традиционная теория, которая имеет дело с конфликтом государство-против-государства. В противоположность этому неклассическая теория справедливой войны (Irregular Just War Theory) имеет дело с конфликтом государство-против-не-государства.

Для начала рассмотрим, как нужно изменить принцип легитимной власти с тем, чтобы учесть особые условия конфликта государство-против-не-государства. В ситуации конфликта государство-против-государства можно выявить власть, которая легитимирует войну. Для любого собирающегося вступить в войну государства вопрос состоит в том, была ли война должным образом санкционирована? Однако в отношении конфликта государство-против-не-государства такой вопрос часто и поставить нельзя. У повстанческой группы может быть руководитель, как у кубинских революционеров в 1960-е, но сам руководитель не обладает легитимностью¹⁴. Кастро не был главой действующего правительства или даже формирующегося правительства. Он был лидером не государства, а несанкционированной группы. Благодаря харизме, хитрости и удачливости он обрел свой статус, но он не обладал статусом легитимной власти.

Следовательно, если мятежные, несанкционированные или другие незаконные группы оказались вовлеченными в войну с государством, нет никакого смысла требовать от этих групп выполнения принципа легитимной власти. Государство, вовлеченное в конфликт, все-таки должно соблюдать этот принцип, но не негосударственная группа. Иными словами, именно в силу того, что у оппозиции нет личности или группы, которые могут действовать в качестве легитимной власти, у государства, которое имеет такую личность или группу, нет основания быть освобожденным от обязанностей санкционировать эту войну легитимным способом.

Другой принцип – принцип вероятности успеха – также необходимо изменить с тем, чтобы учесть различие между войнами государство-против-государства и государство-против-не-государства. Поскольку ресурсы негосударственных групп, участвующих в войне, настолько ограничены и их организационные достижения минимальны, то для большинства из них почти невозможно оценить свои шансы на успех. Государства по меньшей мере могут приблизительно оценивать свои шансы. Они могут понять, равны ли по силе их армии армиям потенциальных противников, и исходя из этого рассчитать, возможно ли достичь того или иного успеха хотя бы при условии долгой и напряженной борьбы. Но особенно в начале судьба мятежных групп трагична, и, по-видимому, они не имеют никакого шанса на успех. Так что вряд ли справедливо настаивать на том, чтобы мятежники придерживались принципа теории справедливой войны, который они просто не могут соблюдать.

В отношении неклассической теории справедливой войны начинает просматриваться тенденция, которая заслуживает внимания. Обнаруживается асимметрия в применении двух установленных принципов. Эта теория отличается от классической теории, в рамках которой обе стороны должны играть по одинаковым правилам. Так что для тех, кто находится на стороне государства, правила (в действительности – принципы) – те же самые, что были установле-

¹⁴ См.: *Balfour S. Castro*. L.; N. Y., 1990. P. 36–63.

ны в рамках классической теории справедливой войны. Но для тех, кто противостоит государству с негосударственной стороны, эти правила не действуют. Поэтому негосударственные группы свободны от них.

Тем не менее они не свободны от принципов правого дела и крайнего средства. Вспомним, что, когда есть угроза войны между государствами, превентивные войны не допускаются, поскольку война, развязанная по причине будущей угрозы, не отвечает принципу крайнего средства. Так что война, развязанная для того, чтобы предупредить будущую войну, не является справедливой. Но ситуация оказывается совершенно иной в случае угрозы со стороны негосударственного образования. Такое образование не может легитимно объявлять войну государству, просто потому что оно не обладает легитимностью. И не только: трудно сказать, когда именно оно нападает. На заводе или на мосту прогремел взрыв. Является ли такой взрыв первым актом группы, которая до этого находилась в абсолютном подполье? Здесь многое неизвестно. Ничего не происходит, пока однажды какие-то государственные отряды не попали в засаду и не были убиты. И даже тогда не очевидно, что имеет место организованное сопротивление государству.

Здесь возникает вопрос: как должно реагировать государство? Как долго оно должно ждать, прежде чем принять контрмеры? Предположим, что разведка проинформировала государственных лидеров о местоположении многочисленной группы подозрительных мятежников. Также представим чисто теоретически, что собранная информация указывает на то, что мятежники не предпримут новое или первое нападение в течение некоторого времени. Предположим далее, что данные разведки со временем меняются. Мятежники много перемещаются. Таким образом, с одной стороны, ждать, чтобы собрать больше доказательств соучастия мятежников, – значит обесценить собранную о них информацию. С другой, атаковать – значит атаковать превентивно и, следовательно, по классической теории справедливой войны, несправедливо. Но что говорит неклассическая теория справедливой войны?

Она утверждала бы, что, даже если военный ответ мятежникам в значительной мере по своей природе превентивен, он допустим. Но почему? Во-первых, планы мятежников скорее всего не случайны. Мятежники не планируют военные действия лишь на случай, если произойдет что-то определенное. Скорее их планы представляют первый шаг в процессе, который постепенно приведет к насилию. Так что они по существу уже находятся в состоянии войны с государством. Таким образом, любой военный ответ мятежникам является превентивным, но превентивным в отношении нападения, которое уже осуществляется.

Во-вторых, отвечать мятежным группам труднее, поскольку они преимущественно скрываются. Когда государства воюют между собой, обнаружить, где находится враг, можно без всяких проблем. Существует граница, отделяющая их от нас, и вся та территория с другой стороны принадлежит «другой стороне». Знать, где находится враг, где его руководитель, и знать, как вступить с ними в контакт для ведения переговоров, в каком-то смысле – роскошь. Но она обеспечивает возможность применения принципа крайнего средства. Такая роскошь недоступна государству, имеющему дело с множеством типов мятежных групп. Для государства нелегко применять санкции к мятежным группам, оно не может бойкотировать их, не может угрожать им блокадой, не может

применять по отношению к ним средства сдерживания и во многих случаях не может вести с ними переговоры, потому что (часто) даже обнаружить их не может. Все это указывает на то, что принцип крайнего средства неуместен в отношении к мятежным группам и что в данном случае следует разрешить превентивное нападение.

Третье основание, разрешающее превентивное нападение, необязательно применимо ко всем и, возможно, даже к большинству мятежных групп. Тем не менее ко многим оно применимо. Если группы собираются применять или уже фактически применяют тактику нападения на уязвимые объекты, тогда они обладают потенциалом нанесения вреда государству способом, которому трудно противостоять. Мятежные группы могут разрушать железнодорожные станции, школы, коммерческие здания, автобусы и почти все, что им заблагорассудится. Любое государство, подвергшееся таким нападениям, не может позволить себе ждать нападений. Если возможно, оно должно предупредить такое нападение – превентивно, если это необходимо.

Так неклассическая теория вносит еще два изменения в классическую теорию. В список правого дела она вносит превентивное нападение и утверждает, что принцип крайнего средства соблюдать не требуется. В противоположность первым двум изменениям, эти два изменения поддерживают скорее государство, нежели негосударственную группу. Они позволяют государству, вовлеченному в ситуацию конфликта с негосударственной группой, легче вступить в войну, чем в ситуации конфликта между двумя государствами. Здесь важно упомянуть, что же не меняется при переходе от классической к неклассической теории справедливой войны. Принцип различия остается тем же. Можно доказывать, что он также должен быть изменен. Мятежники могут говорить, что у них нет выбора, кроме как игнорировать этот принцип. Это военная необходимость. Аргумент состоит в том, что они беззащитны перед лицом государственной военной машины, с которой они сталкиваются. У них нет танков, вертолетов и артиллерии. Атаковать государственную военную машину, не имея такого оснащения, равносильно совершению самоубийства и уничтожает все их шансы на осуществление революции. Не будучи в состоянии атаковать государственную машину прямо, им остается лишь атаковать уязвимые объекты: стариков, детей, матерей, коммерческие здания, школы и т. п.

Главное основание, в силу которого данный аргумент не работает, состоит в том, что негосударственные группы могут атаковать военную машину. Конечно, эти группы не могут сражаться с военной силой государства лицом к лицу. Кажется, что, если они будут вести симметричную войну с государством, они будут сметены. И все-таки их борьба может быть симметричной. Они могут совершать рейды, закладывать мины на дорогах, активно эксплуатируемых военными силами, использовать взрывные устройства, устанавливаемые в автомобилях рядом с военными базами и т. д. Нет никакого сомнения в том, что военные объекты атаковать гораздо труднее, нежели невоенные, причем как профессиональным военным, так и повстанцам. Также несомненно, что те и другие могут доказывать (вероятно, неправильно), что война закончится быстрее в том случае, если они будут систематично атаковать невоенные цели. И все же такие «истины» никогда не считаются достаточными для того, чтобы отказаться от принципа различия.

Критика и некоторые примеры

Теперь сделаем несколько замечаний по поводу подхода, основанного на применении двух теорий. Они представляют собой ответы на ряд тесно связанных критических вопросов, обращенных к этому подходу. Почему нам нужны две теории? Почему бы нам не включить изменения, о которых вы говорите в контексте неклассической теории, в классическую теорию справедливой войны? Далее, не правда ли, что неклассическая теория не настолько сильно отличается от классической версии, и если это так, то не очевидно ли, что нам не нужны две отдельные теории? Далее, готовы ли вы справиться с трудностями при определении, в каком случае какую теорию применять, ведь никакой четкой границы, отделяющей войну государство-против-государства от войны государство-против-не-государства, не существует? Наконец, не правда ли, что, допуская возможность превентивных войн, вы ослабляете сдерживающие средства, которые ограничивают войну, до такой степени, что практически в любое время, если государство захочет вступить в войну, оно может сделать это?

Сначала я рассмотрю вопрос, касающийся четкой границы. Конечно, такой границы не существует. И это означает, что иногда сложно понять, какую именно теорию применять. Такая трудность возникает, когда негосударственные группы постепенно формируются таким образом, что все в большей степени начинают функционировать как государства. Однако подход, основанный на применении одной допускающей внесение изменений теории (т. е. соединяющей в рамках единой теории те изменения, которые вносит подход двух теорий), сталкивается с той же проблемой. Когда-то при таком подходе было трудно понять, какие из критериев (старые или новые) следует применять. Единственный способ обойти эту проблему состоит в том, чтобы ухватиться за одну неизменную теорию, то есть – классическую теорию. При таком подходе ко всем применяется равное отношение, так что и нет никакой проблемы при определении того, использовать ли этот принцип в отношении одной группы, а тот – в отношении другой. Но издержки применения неизменной теории велики. Применение исключительно классической теории справедливой войны игнорирует многие упомянутые выше различия между государством и мятежными группами, участвующими в войне.

Но достаточно ли велики различия между войнами государство-против-государства и государство-против-не-государства, чтобы служить основанием для разработки двух теорий? Конечно, они велики. Эти различия значительны в отношении того, как обе стороны подготовлены к войне, какой тип военного оснащения они используют, что они определяют в качестве целей, как они вступают в борьбу с силами врага, какие боевые группы они используют, какова их общая организационная структура, как и где они расположены. Неудивительно, что хочется использовать одну теорию для тех войн, которые ведутся, между законной и не имеющими официального статуса силами, и другую – между двумя законными силами.

Но в конце концов можно и дальше приводить аргументы в пользу монистичной, хотя и видоизмененной, теории справедливой войны. Такая единая теория должна принять в расчет различия между законными и незаконными силами в войне. Так почему же я настаиваю на необходимости применения

двух теорий справедливой войны? Я делаю это исходя из чисто прагматического основания – основания, которое, по правде говоря, не является безупречно убедительным. В первую очередь я исхожу из удобства применения. Применение монистичной теории может привести к путанице. Включение в список изменчивых принципов наряду с неизменными порождает неясность в отношении того, какую именно версию каждого принципа необходимо применить. В большинстве случаев ясное представление сформировать проще, когда суждения, относящиеся к двум типам войн, отделены и образуют классическую и неклассическую теории.

Но насколько же просто применять две теории справедливой войны? Не все так просто, но применение двух теорий осуществимо. Рассмотрим следующие примеры. Кубинская революция. Здесь нет никакой неясности, поскольку силы Кастро до того, как захватили Кубу, представляли собой группу мятежного сброда¹⁵. Совершенно понятно, что к ним следует относиться по критериям неклассической теории справедливой войны. Кстати, одна из причин отсутствия в данном случае какой-либо неопределенности связана с неожиданным крушением режима Батисты, которому противостоял Кастро. Сегодня Кастро был мятежником, а завтра или практически завтра он стал руководителем государства. Поэтому если сегодня в отношении Кастро и его людей должна применяться неклассическая теория справедливой войны, то завтра – уже классическая.

Что можно сказать о гражданской войне в Америке? Это была в чистом виде проблема классической теории. Конфедерация быстро сформировала правительстве, поэтому эта война быстро стала войной между двумя государствами. Конфедерация вступила в войну в качестве государства. Так что здесь не возникает проблемы в понимании того, какую теорию применять.

А что можно сказать по поводу коммунистической революции в Китае? Несомненно, на ранних этапах революции была применима неклассическая теория. Несомненно, был период, когда коммунисты стали производить впечатление и действовать, как будто они сформировали государство, еще до того, как окончательно разбили противника¹⁶. Так что, казалось бы, этот случай свидетельствует о том, что мы непосредственно сталкиваемся с проблемой неопределенности. В действительности это не так. Причина состоит в том, что в теории справедливости войны начинает обсуждаться сразу, как только война началась. В результате то, что маоисты в своих действиях все более уподоблялись государству, не имеет никакого значения. Когда война началась, они представляли собой незаконную силу, и к ним следует относиться по критериям неклассической теории.

Что можно сказать о войне в Афганистане в 2002, когда силы коалиции, возглавляемые американцами, атаковали и Аль-Каиду, и Талибан? Кажется, что в случае Аль-Каиды необходимо применять неклассическую теорию, но если мы говорим о Талибане, наоборот, следует применить классическую теорию. Сталкиваемся ли мы здесь с проблемой? Нет, раз необходимо применить обе теории. Вопрос здесь не «или/или», а «и»: неклассическая теория справедливой войны должна применяться в отношении Аль-Каиды **и** классическая теория – в отношении Талибана. Здесь две войны, поэтому необходимо применять две теории.

¹⁵ См.: *Balfour S. Castro.*

¹⁶ См.: *Chesneau J., Le Barbier F., Bergere M.-Cl.* China: from the 1911 Revolution to Liberation / Transl. from the French by P. Auter, L. Davis and A. Destenaay. N. Y., 1977. См. гл.: 5, 6, 8, 9, 11.

Что можно сказать о конфликте между Израилем и Палестиной? Это война государство-против-государства или война между государством и не-государством? Данный случай сложен для двойственной теории справедливой войны по двум причинам. Во-первых, Палестинская автономия обладает некоторой легитимностью, имеет свою собственную территорию, официального лидера, должностных лиц, которые в состоянии содействовать функционированию общества, имеет полицию и т. д. Коротко говоря, она имеет большую часть институтов, благодаря которым может считаться государством. Но палестинцы имеют также организации типа Хамас, которые по крайней мере создают видимость независимой от Палестинской автономии деятельности. Если мы говорим об израильянах, трудно сказать, против кого они ведут войну. Сражаются ли они против государства или некоторых негосударственных групп или же они сражаются против и тех и других? Во-вторых, это действительно война в одном смысле и не война – в другом. Это война, поскольку борьба носит затяжной характер. Она длится долгое время. И все же это не война, поскольку борьба периодически прерывается. Сначала борьба, а затем – соглашения прекратить борьбу с тем только, чтобы потом опять последовала еще более масштабная борьба.

Если мы сосредоточим внимание на интерпретации, основанной на признании затяжного характера происходящего в этой части мира, то здесь при обсуждении вопроса о справедливости войны дискутируется применение как классической, так и неклассической теорий. С точки зрения данной интерпретации война началась очень давно. Открытым остается единственный вопрос – о том, как оценить справедливость поведения на войне каждой стороны. Но проблемы справедливости войны не обсуждаются в контексте объяснения, основанном на признании прерывного характера войны. Каждый раз при возобновлении борьбы имеет смысл обратиться к критериям справедливой войны. С этой точки зрения есть смысл спросить, должна ли здесь применяться классическая или неклассическая теория справедливой войны? Наилучший ответ – неклассическая теория. Нападения на израильское общество осуществляют главным образом или по меньшей мере непосредственно незаконные группы. Даже если эти нападения так или иначе поддерживаются Палестинской автономией, нападающими являются именно незаконные группы. Превентивные действия Израиля в таком случае обоснованны, но они не могли бы быть обоснованны в случае, если бы Израиль действовал против государства. Действия были бы обоснованы при условии, что у Израиля были неоспоримые основания считать, что Хамас и другие подобные ему организации планируют нападение на Израиль в будущем.

Можно доказывать, как и в случае войны в Афганистане, что Израиль может обратиться к классической теории, чтобы обосновать также нападение и на Палестинскую автономию. Частично обоснование такого нападения состояло бы в том, что Палестинская автономия предпринимает недостаточно шагов для подавления незаконных групп, и/или в том, что в действительности она поддерживает их. Однако при привлечении именно классической теории для оправдания нападения Израилю потребовалось бы перебрать все средства, прежде чем применить крайнее, а также ему потребовалось бы соблюдать в своих действиях все другие принципы теории справедливой войны.

Как показывают все эти примеры, принятие решения о том, какую из двух теорий справедливой войны применить, не является невозможным или даже особенно сложным. Проблемы, вызванные применением той или иной теории, не настолько велики, как кажется сначала, по крайней мере, это касается проблемы неопределенности.

Я еще не рассмотрел обвинение в сверхпопустительстве, выдвинутое против обосновываемого мной подхода. Является ли теория сверхпопустительствующей? Ее можно считать таковой, не в большей степени, чем допускающую изменения монистическую теорию. Последняя также признает возможность превентивной войны. Тогда, вероятно, обе теории следует обвинять в сверхпопустительстве войне. Однако я не думаю, что это правильно. Вспомним, что превентивные войны допускаются только по отношению к не имеющим законного статуса силам. Это означает, что вторжение в Ирак 2003 г. не может быть обосновано под видом «упреждающей» войны, оно по существу является превентивной войной. Если мы рассматриваем данный критерий, классическая теория говорит нам, что в отношениях с Ираком следует применять скорее политику сдерживания (одно из предпоследних средств), нежели предотвращения (*prevention*).

Но даже имея дело с незаконными группами, мы не можем справедливо оценить, насколько попустительствующей является неклассическая теория, не прояснив, что означает «предотвращение». В действительности существует два типа превентивных ударов, или войн. Классически превентивный удар, или война, имеет место, когда военная сила используется для нанесения первого удара. До превентивного удара нет никакой войны, после удара – она есть. Во время же борьбы с незаконными силами часто возникает ситуация, когда превентивный удар предотвращает последующее нападение незаконных сил. Легко перепутать два типа предотвращения при ведении войн с незаконными силами, поскольку, как отмечалось выше, такие войны часто имеют прерывный характер. Незаконные силы наносят удар однажды, но затем некоторое время не наносят ударов. Они могут ждать днями, неделями или месяцами, прежде чем предпримут новые нападения. Если государство действует в эти периоды покоя, его ответные действия создают видимость того, что государство вступает в войну. В действительности эта видимость настолько убедительна, что было бы естественно вспомнить все критерии справедливой войны для того, чтобы определить, приемлемы такие действия или нет. Упоминание этих критериев действительно может способствовать сдерживанию войны. Однако, допуская превентивные удары, неклассическая теория допускает их главным образом как превентивные удары второго типа. Эта теория разрешает нанесение ударов (только если выполнены все другие критерии), которые предотвращают *последующие*, но не *первые* удары противника.

Поэтому количество новых войн, которые допускает неклассическая теория, обосновывая возможность превентивных войн, не так велико, как может показаться. «Новые» войны сведены к войнам между государствами и не-государствами. Далее, они практически сведены к «войнам», имеющим прерывный характер. И наконец, их ограничивает условие, в соответствии с которым, прежде чем превентивный удар будет действительно санкционирован, необходимо выполнить другие критерии (например, соразмерности). В случае Израиля это

означает, что, даже если с его стороны превентивные меры в ответ на прошлые нападения на его народ являются правым делом, они все же могут оказаться необоснованными, если большую пользу принесет не военный ответ, а возобновление переговоров, применение санкций или что-то в этом роде.

Таким образом, в рамках теории справедливой войны подход, основанный на применении двух теорий, в конечном счете кажется жизнеспособным. Он помогает нам всегда ясно понимать, с каким типом войны мы имеем дело, он не настолько неопределен, каким кажется сначала, и хотя, возможно, данный подход санкционирует больше войн, нежели классическая теория, их количество сведено к минимуму.

Перевод *О.В. Артемьевой*

Список литературы

Дамм Г. ван, Фоушин Н. Соразмерность // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М.: Гардарики, 2002. С. 174–187.

Келеманс К. Правое дело // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 47–64.

Коппитерс Б. Легитимная власть // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 65–86.

Коппитерс Б., Апресян Р., Келеманс К. Крайнее средство // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 141–167.

Коппитерс Б., Кашиников Б. Добрые намерения // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 87–112.

Фоушин Н. Соразмерность // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 129–140.

Фоушин Н., Коппитерс Б. Вероятность успеха // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 113–128.

Фоушин Н., Коппитерс Б., Апресян Р. Введение // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 15–46.

Хартл Э. Различие // Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. М.: Гардарики, 2002. С. 188–211.

Balfour S. Castro. L.; N. Y.: Longman, 1990. 220 с.

Black J., Steele B. Barney R. Doing Ethics in Journalism: A Handbook with Case Studies. 2nd ed., Boston; L., etc.: Allyn and Bacon, 1995. 310 p.

Chesneaux J., Le Barbier F., Bergere M.-Cl. China: from the 1911 Revolution to Liberation / Transl. from the French by P. Auter, L. Davis, A. Destenay. N. Y.: Pantheon Books, 1977.

Fotion N., Tai J.H. Applying Just Medical Theory to Medical Research // Philosophical Inquiry. 2002. Vol. XXIV. No. 1–2. P. 29–42.

Hursthouse R. On Virtue Ethic. Oxford: Oxford University Press, 1999. 209 p.

Two Theories of Just War

Nicholas Fotion

Professor, Department of Philosophy, Emory University. Department of Philosophy, Emory University. 561 S. Kilgo Circle, Atlanta, GA 30322, USA: e-mail: philnf@emory.edu

As it is traditionally conceived, Just War Theory is suited well for dealing with nation-versus-nation wars and not with nation-versus-non-nation wars. It thus makes sense to create a second Just War Theory to deal with these wars and to formulate principles that impose constraints on them. The article explores the differences and similarities between the two theories. The first theory covers principles that sides in war should equally obey both before they made a decision to enter the war and in the course of the war. They are just cause principle, likelihood of success principle, last resort principle and discrimination principle. The second theory admits some asymmetry in abidance by the principles. In fact, it cancels the legitimate authority principle and the likelihood of success principle for the non-state side (like a non-state rebel, irregular or guerrilla organization) in conflict. And it modifies the just cause principle, allowing the possibility for the nation to make a preventive attack which is not permissible in nation-versus-nation wars. It also weakens the last resort principle for the nation. But the discrimination principle, that makes impossible to attack old folks, children, medical care providers, the clergy, hospitals, schools, homes of civilian population, and the like should be unchangeable for both war parties. No reasons have been thought of as sufficient for cashiering of the discrimination principle. It is emphasized that both Just Wars Theories face different kinds of problems but they are not unresolvable. The article analyses some applications of the theories.

Keywords: Just War Theory, just cause principle, likelihood of success principle, legitimate authority principle, last resort principle, humanitarian intervention

References

- Balfour, S. *Castro*. London, New York: Longman, 1990. 220 pp.
- Black, J., Steele, B., Barney, R. *Doing Ethics in Journalism: A Handbook with Case Studies*. 2nd ed., Boston, London, etc.: Allyn and Bacon, 1995. 310 pp.
- Chesneaux, J., Le Barbier, F., Bergere, M.-Cl. *China: from the 1911 Revolution to Liberation*, transl. from the French by P. Auter, L. Davis, A. Destenay. New York: Pantheon Books, 1977.
- Coppieters, B. “Legitimnaya vlast” [Legitimate power], *Nravstvennyye ogranicheniya voyny: problema i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases], ed. by B. Coppieters, N. Fotion, R. Apresyan. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 65–86. (In Russian)
- Coppieters, B., Apresyan, R. and Keulemans, K. “Krainee sredstvo” [Extreme means], *Nravstvennyye ogranicheniya voyny: problema i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 141–167. (In Russian)
- Coppieters, B., Kashnikov, B. “Dobrye namereniya” [Good intentions], *Nravstvennyye ogranicheniya voyny: problema i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 87–112. (In Russian)
- Keulemans, K. “Pravoe delo” Правое дело [Just cause], *Nravstvennyye ogranicheniya voyny: problema i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 47–64. (In Russian)
- Fotion, N. “Sorazmernost” [Proportionality], *Nravstvennyye ogranicheniya voyny: problema i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 129–140. (In Russian)

Fotion, N., Coppeters, B. “Verotyanoost’ uspekha” [Probability of success], *Nravstvennyye ogranicheniya voiny: problemy i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 113–128. (In Russian)

Fotion, N., Coppeters, B. and Apresyan, R. “Vvedenie” [Introduction], *Nravstvennyye ogranicheniya voiny: problemy i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 15–46. (In Russian)

Fotion, N., Tai, J.H. “Applying Just Medical Theory to Medical Research”, *Philosophical Inquiry*, 2002, vol. XXIV. no. 1–2, pp. 29–42.

Hartl, E. “Razlichie” [Difference], *Nravstvennyye ogranicheniya voiny: problemy i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 188–211. (In Russian)

Hursthouse, R. *On Virtue Ethic*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 209 pp.

van Damm, G., Fotion, N. “Sorazmernost’” [Proportionality], *Nravstvennyye ogranicheniya voiny: problemy i primery* [Moral Constraints on War: Principles and Cases]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 174–187. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought 2016. Том 16. Номер 2

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

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*
Редактор *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 03.11.16.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 14,46. Тираж 1 000 экз. Заказ № 25.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:
<http://iph.ras.ru/em.htm>

Информация 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.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical_thought@mail.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

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.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

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: инициалы и фамилия автора (между инициалами 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 – одинарный; поля – 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, 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 и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: http://iph.ras.ru/em_guide.htm

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Вышли в свет

1. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8.

В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современно-го знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.

2. **Блюхер, Ф.Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко, А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер. – М. : ИФ РАН, 2016. – 134 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–132. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0300-0. В книге предпринята серия разносторонних попыток уточнить понятие «дискурс» и обосновать оправданность употребления его в философском контексте.

Для начала на примерах развития коптской и армянской письменности рассмотрены процессы реграмматизации языка в связи с грекофильским дискурсивным выбором. Далее показана связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсов и описано явление трансдискурсивности. Наконец, для решения вопроса о возможных основаниях эмпирического анализа дискурсов предложен статистический подход, опирающийся на вычленение метафорической составляющей текстов и описывающий последовательные трансформации этого метафорического слоя, порождающие мифологическое и идеологическое измерения текста.

3. **Бурмистров, К.Ю.** «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи [Текст] / К.Ю. Бурмистров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 135 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 126–131. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0298-0.

В книге впервые в отечественной науке рассматриваются взгляды одного из наиболее противоречивых представителей немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952). Философ, антрополог и востоковед, получивший также высшее еврейское образование, он посвятил свою жизнь изучению природы мифа и ритуала, феноменов «священного» и «профанного», проблем этнопсихологии древних цивилизаций и герменевтики сакральных текстов. Он оказал влияние на взгляды целого ряда известных философов и писателей той эпохи (Э. Унгер, В. Беньямин, Х. Йонас, Т. Манн), хотя его книги и стали предметом ожесточенной полемики. Особенно известен Гольдберг своими метаисторическими и метаполитическими идеями о существовании универсальной, космической магики-биологической силы и ее проявлениях в человеческой истории.

4. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

5. **Верякина, В.П.** Трансформация человека в обществе модерна [Текст] / В.П. Верякина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 223 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0287-4.

В монографии рассматривается проблема трансформации человека в контексте современности и обосновывается необходимость персональной модернизации. Автор показывает связь современности с персональностью человека, выделяет исторические истоки персональной модернизации, ее этапы, связанные с появлением в посттрадиционном обществе свободного, автономного индивида. Последующая трансформация человека в обществе модерна соотносится с появлением типов модульного, экономического и массового индивидов. В работе раскрывается связь рефлексивности современности с персональной модернизацией, выделяются долгосрочные тренды возможного развития человека.

6. **Ворожихина, К.В.** Лев Шестов и его французские последователи [Текст] / К.В. Ворожихина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 157 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 132–136. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0297-3.

Книга посвящена философии Льва Шестова в контексте интеллектуальной жизни Франции. Исследование восполняет пробел, существующий в изучении вклада русской эмигрантской философии в европейскую культуру. Анализируется, как «взрывчатая духовность» Шестова преломилась во взглядах франкоязычных авторов, в той или иной степени следовавших за ним (Б. Шлэцер, Ж. Батай, Б. Фондан), и проясняется «самое важное» для них в шестовской философии. Прилагаются переводы статьи Шлэцера «Ницше и Достоевский», отрывка из книги Фондана «Рембо-проходимец», поэмы, посвященной Шестову, а также библиография работ русского философа.

7. **Горохов, В.Г.** Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1.

Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.

8. **Гуревич, П.С.** Грани человеческого бытия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФРАН, 2016. – 173 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 165–170. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0305-5.

Авторы монографии вводят в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». Анализируются такие феномены, как труд, любовь, игра, жизнь и смерть. Проводится различие между человеческими экзистенциалами и границами человеческого бытия. Границы характеризуют пределы человеческого существования, без них наличие человека как особого рода сущего немислимо. Границы человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека.

Книга представляет интерес для научных работников и преподавателей вузов, а также рекомендуется для массового читателя.

9. **Гуревич, П.С.** Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФРАН, 2015. – 161 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр. в примеч.: с. 155–161. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0212-6.

В монографии анализируются дискуссионные проблемы, связанные с философским постижением человека. В отечественной философии сложились разные подходы к проблеме человека. Множество различных толкований, связанных с анализом наук о человеке, привели к тому, что философская антропология по сути дела утратила свой предмет. Сложился также апофатический проект философской антропологии (мизантропология). Серьезные размеже-

вания произошли и в оценке методологии философской антропологии. Авторами рассматриваются современные версии редукционизма и релятивизма. Особое внимание уделено расшифровке формулы Э. Фромма: «Человек есть едва ли не самое эксцентричное создание универсума».

- 10. Девяткин, Л.Ю. В границах трехзначности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Л.Ю. Девяткин, Н.Н. Преловский, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 136 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 30–32, 72–74, 95–96, 125–127. – Имен. указ.: с. 131–132. – Предм. Указ.: с. 133–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0296-6.**

Книга «В границах трехзначности» состоит из трех глав, каждая из которых содержит новые, порой совершенно неожиданные результаты в области трехзначных логик. Наиболее важными являются: теорема о необходимых и достаточных условиях, которыми должна обладать произвольная трехзначная матрица, чтобы быть изоморфом для классической логики высказываний; теорема о том, что могут существовать трехзначные замкнутые классы функций, в которых число предполных классов бесконечно; построение новой классификации расширенных слабой логики Клини.

- 11. Джохадзе, И.Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.**

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

- 12. Касавина, Н.А. Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках [Текст] / Н.А. Касавина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 189 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0294-2.**

В монографии экзистенциальный опыт интерпретируется в двух ипостасях: как феномен индивидуального становления, и как социокультурное явление, связанное со структурой ценностей, с результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями. Экзистенциальный опыт выступает как личная история существования, в ходе которой человек проясняет для себя смысложизненные ценности, а также является способом примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, достижения духовной пробужденности, преодоления тревоги.

Монография адресована философам, социологам, психологам и всем интересующимся экзистенциальной проблематикой в области философии и науки.

- 13. Михайлов, И.Ф. Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 196 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.**

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевого общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер. Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.