
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 17. 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 Бабиц (Белградский университет, Белград, Сербия)
В.И. Бахитановский (Научно-исследовательский институт прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)
А.И. Бродский (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)
А.Г. Гаджикурбанов (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия)
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; EBSCO; ERIN PLUS

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')

2017. Volume 17. 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 Апресян (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Jovan Babić (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

Vladimir Bakshantovskiy (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

Alexander Brodskiy (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; EBSCO; ERIH PLUS

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

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical_thought@mail.ru; website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Современная этика – опыты систематизации: теоретические установки, методы, схемы (материалы заочного «круглого стола»). Участники: <i>Р.Г. Апресян, О.В. Артемьева, Е.В. Беляева, О.П. Зубец, Е.В. Кундеревич, Л.В. Максимов, Е.Д. Мелешко, Т.В. Мишаткина, В.Н. Назаров, В.Ю. Первов, Т.И. Пороховская, А.В. Прокофьев, А.В. Разин, А.В. Скоморохов, А.П. Скрипник, Н.А. Хафизова, Н.К. Эйнгорн</i>	5
<i>Л.В. Максимов</i> . К понятию справедливости: аналитические заметки.....	46

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>О.П. Зубец</i> . Сознательный выбор и решение о поступке: προαίρεσις	59
<i>А.В. Серёгин</i> . Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7)	73
<i>В.Н. Назаров</i> . Этическая структура и моральная символика Ада в «Божественной комедии» Данте	91
<i>Т.Б. Длугач</i> . Понятие совести и полемика о ней во французском Просвещении	107

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>Джудит Джарвис Томсон</i> . В защиту абортов (перевод и примечания <i>А.С. Финиареля</i>)	125
<i>‘Абдурахман Бадави</i> . Возможно ли становление экзистенциальной этики? (перевод, предисловие и комментарии <i>Ф.О. Нофала</i>).....	143
Информация для авторов.....	161

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

Systematization in Modern Ethics: Theoretical Approaches, Methods, and Schemes. Proceedings of round table discussion. Disputants: <i>Ruben Apressyan, Olga Artyemyeva, Elena Belyaeva, Nonna Eyngorn, Elena Kunderevich, Leonid Maximov, Elena Meleshko, Tatiana Mishatkina, Vladimir Nazarov, Vadim Perov, Tatiana Porohovskaya, Andrey Prokofiev, Alexander Razin, Alexei Skomorohov, Anatoliy Skripnik, Olga Zubets</i>	5
<i>Leonid Maximov</i> . On the Concept of Justice: Analytical Notes.....	46

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Olga Zubets</i> . Choice and Deliberation: On the προαίρεσις	59
<i>Andrei Seregin</i> . Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle's Interpretation of "External" Goods (on EN 1099a24–b7)	73
<i>Vladimir Nazarov</i> . The Ethical Structure and Moral Symbols of Inferno in Dante's Divine Comedy	91
<i>Tamara Dlugach</i> . The Concept of Conscience and Polemic About Conscience in the French Enlightenment	107

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

<i>Judith Jarvis Thomson</i> . A Defence of Abortion (Translation and Notions by Alexander Finiarel)	125
' <i>Abdurrahman Badawī</i> . Is it Possible to Construct an Existentialist Ethics? (Translation, Foreword and notions by Faris Nofal)	143
Information for Authors	161

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Современная этика – опыты систематизации: теоретические установки, методы, схемы Материалы заочного «круглого стола»

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, заведующий сектором этики Института философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Беляева Елена Валериевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии культуры. Белорусский государственный университет. Республика Беларусь, 220030, г. Минск, пр-т Независимости, д. 4; e-mail: bksisa@rambler.ru.

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru.

Кундеревиц Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Киевского национального университета культуры и искусств. Украина, 01133, г. Киев, ул. Е. Коновальца, д. 36; e-mail: l.kunderevich@gmail.com

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

Мелешко Елена Дмитриевна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологи. Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Российская Федерация, 300026, г. Тула, пр-т Ленина, д. 125; e-mail: sophiya@yandex.ru

Мишаткина Татьяна Викторовна – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник. Международный государственный экологический институт им. А.Д. Сахарова БГУ. Республика Беларусь, 220009, г. Минск, ул. Долгобродская, д. 23, корп. 1; e-mail: mtv_2013@tut.by

Назаров Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологи. Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Российская Федерация, 300026, г. Тула, пр-т Ленина, д. 125; e-mail: sophiya@yandex.ru

Перов Вадим Юрьевич – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой этики. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9; e-mail: vadimperov@gmail.com

Пороховская Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры этики. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4 (Шуваловский); e-mail: 632712@mail.ru

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

Разин Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4 (Шуваловский); e-mail: razin54@mail.ru.

Скоморохов Алексей Вячеславович – аспирант кафедры этики. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4 (Шуваловский); e-mail: alskom2@mail.ru

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ. Российская Федерация, 607186, г. Саров, ул. Духова; e-mail: sapsarov@yandex.ru

Хафизова Наталия Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права. Пермский национальный исследовательский политехнический университет. Российская Федерация, 614000, г. Пермь, Комсомольский проспект, д. 29; e-mail: khafizova1970@mail.ru

Эйгори Нонна Константиновна – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры департамента философии. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Российская Федерация, 620051, г. Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51; e-mail: Nonna-077@mail.ru

Круглый стол о различных подходах к систематизации этического знания в исследованиях и преподавании был организован по следам прошедшего в Секторе этики Института философии РАН обсуждения рукописи нового учебника «Этика» Р.Г. Апресяна, предложившего новационную модель представления этики в высшем образовании. На основе секторального обсуждения были предложены основные темы для круглого стола, касающиеся общих принципов структурирования этического знания в образовательных целях, критериев отбора значимой для этического образования теоретической и нормативной тематики, форм использования в преподавании этики историко-философского наследия и результаты современных дискуссий, разумного соотношения философской и прикладной этики, путей представления этических тем при преподавании других гуманитарных дисциплин, учета современного состояния российского высшего образования при преподавании этики и подготовки учебников (учебных пособий) по этике. Участники обсуждения (среди которых – специалисты из разных университетов России, а также Беларуси и Украины) делятся своим опытом преподавания этики и подготовки учебников по этике, причем не только в университетах, но и в средней школе. Обсуждение продемонстрировало довольно широкий спектр представленных в наличном региональном этическом дискурсе теоретических позиций, методологических и образовательно-методических установок. Вместе с тем оно показало, что проблема систематизации этического знания релевантна прежде всего задачам преподавания этики, а ее актуальность для этических исследований и разработок незначительна.

Ключевые слова: этика (общая, нормативная, прикладная), мораль, история этики, преподавание этики, систематизация знания, философия и этика, ситуационный анализ

А.В. Прокофьев. Идея проведения нашего круглого стола выросла из прошедшего в секторе этики Института философии РАН осенью 2016 г. обсуждения рукописи нового учебника «Этика» Рубена Грантовича Апресяна (далее – Р.А.). Весной 2017 г. этот учебник вышел в свет¹, и в его окончательной версии нашли

¹ Апресян Р.Г. Этика: Учеб. М., 2017.

отражение некоторые итоги того обсуждения. В целом надо сказать, учебник Р.А. представляет собой интересную попытку создать целостную образовательную репрезентацию этической мысли. Автор не отождествляет этику с историей этических учений и теорий, а рассматривает ее как совокупность принадлежащих к разным эпохам и интеллектуальным традициям ответов на теоретические вызовы, формирующие «ландшафт» этического знания. Представляя разные варианты решения фундаментальных проблем этики, Р.А. не выступает в качестве нейтрального аналитика, реконструирующего современную и историческую моральную философию, он отталкивается от тех установок в понимании морали, которые обсуждались им в разных работах последних лет. В силу этого в учебнике постоянно подвергаются переосмыслению устоявшиеся (на уровне словарей, учебников, обзорных монографий) положения. Р.А. полемизирует с попытками упростить содержание нравственных ценностей и требований, исключить многообразие источников морали, заглушить неоднородность нравственного опыта. Одна из центральных целей автора – сохранить связь между моралью в ее жизненных проявлениях и философским осмыслением морали, не дать философско-теоретическим проектам и схемам подменить собой реальность переживаний, решений и разных способов взаимодействия людей, находящихся в поле притяжения моральных ценностей. При этом он достаточно деликатен и не форсирует продвижение своих любимых идей, стараясь полноценно представить иные подходы к обсуждаемым проблемам.

Учебник нацелен на создание многосторонней и систематической картины этического знания. В нем поочередно раскрыты теоретический, нормативный и прикладной уровни этики. Однако систематичность изложения достигается не только тем, что оно перекрывает все это пространство, дает представление о том, какие вопросы возникают на каждом из этих уровней и какие ответы на них предложены философами (а равно психологами, социологами, культурологами, юристами и т. д.) Систематический характер учебника поддерживается тем, что автор демонстрирует единство и взаимопроникновение разных уровней рассуждения о морали. Из учебника читатель узнает, как выводы теоретиков морали и нормативных этиков структурируют дискуссии в области прикладной и профессиональной этики и как, наоборот, возникновение новых практических проблем и их осмысление меняют привычные образцы этического теоретизирования.

Обсуждение сильных и слабых сторон конкретного учебника вывело участников исходной дискуссии, большинство из которых имеет значительный собственный опыт преподавания этики и преломления этической теории в учебных текстах, на ряд общих вопросов, касающихся принципов систематизации этического знания, конфигурации курса этики под разные образовательные цели, соединения теоретической, нормативной и прикладной этики и т. д. Понимая, что эти вопросы представляют интерес для всего этического сообщества, и стремясь инициировать их широкое обсуждение, сектор этики принял решение провести заочный круглый стол, пригласив к участию в нем специалистов из разных университетов. Они, как и участники исходного обсуждения, получили возможность ознакомиться с текстом учебника «Этика» Р.А., чтобы при желании оттолкнуться от него при обсуждении следующего ряда проблем. Каковы общие принципы структурирования этического знания в образовательных целях? Каковы крите-

рии отбора значимой для этического образования теоретической и нормативной тематики? Как лучше использовать в преподавании классическое этическое наследие и результаты современных исследований? Каково оптимальное соотношение философии морали и прикладной (профессиональной) этики внутри общего курса этики и специальных этических дисциплин? Каковы особенности разных жанров и форматов учебных пособий по этике? Как лучше обеспечивать образовательное оформление этического материала, включенного в преподавание других гуманитарных дисциплин? В чем состоит специфика преподавания этики в условиях современного российского университета и как учитывать эту специфику при подготовке учебников и учебных пособий?

Р.Г. Апресян. Задача систематизации этики особенно актуальна при разработке этического словаря (энциклопедии) или учебного курса. Первое случается крайне редко и мало с кем, а второе – почти с каждым, кто занимается этикой (хотя вследствие вытравливания этики, как и других философских, шире, гуманитарных дисциплин из программ университетов таковых с каждым годом становится все меньше). Создание учебника в методологическом плане сродни разработке программы учебного курса; с той разницей, что отдельный учебный курс редко кто станет испытывать на систематичность и, соответственно, концептуальную цельность. А вот учебник – пожалуй.

Хотя я еще не отрешился вполне от работы над учебником, я уже понимаю, что учебник далек от предполагаемого мной образца. В перспективе этого образца (а не в проекции к учебнику) я бы хотел высказать несколько соображений о порядке построения курса этики. Возможны разные подходы к обеспечению систематичности в изложении этики.

Во-первых, систематичность может быть выражена в целостности представления дисциплины на уровне референтной литературы. Целостное представление дисциплины – не особенно важная задача, и я упоминаю ее, чтобы обозначить возможность такого подхода к преподаванию этики. Тем более эта задача не стоит перед общеобразовательным курсом этики.

Гораздо важнее и интереснее представить этику через случавшиеся и тем более текущие дискуссии. В особенности, если говорить о курсе этики для философов, к тому же специализирующихся по этой дисциплине. Характерный момент: у нас совершенно нет тематических сборников, или антологий в жанре «спутников» (*companions*). Известно, что на английском таких «спутников» море; они посвящены проблемам, персонам, произведениям, периодам в истории мысли и т. д. О популярности этого жанра говорит то, что разные издательства берутся за выпуск серий таких «спутников», а также то, что в сериях разных издательств выпускаются книги на одну тему, и они написаны совершенно разными составами авторов. У нас таких изданий почти нет – то ли из-за недостатка авторов, то ли из-за другого характера случавшейся у нас эрудиции, из-за иного, не интерактивно-дискурсивного, не «коммунитарного» способа научного мышления. В отсутствие изданий такого рода у нас нет и условий для представления учебного курса, в частности курса этики, в проблемно-полемическом ключе.

Во-вторых, систематичность может выражаться в представлении этики как внутренне-единого знания. Для этики это значимо ввиду порой излишне акцентированных несовпадений между разными, условно говоря, подразделениями

этики – философской, нормативной и прикладной. Принимая во внимание это единство, может быть, правильнее говорить не о разделах, а о направлениях этических исследований. Внутреннюю связность этики следует принять в качестве принципа представления отдельных тем. Очевидно, что не ко всем темам такой подход приложим. Но его надо иметь в виду, чтобы не упустить там, где он уместен. Причем если в преподавании этики философам может быть целесообразно идти от теоретических вопросов к нормативно-прикладным, то в общеобразовательном курсе, наоборот, от нормативно-прикладных к теоретическим.

В связи с этим встает один важный вопрос, не всегда нами осознаваемый: что является фокусом рассмотрения – этика, т. е. теория морали, или сам феномен морали? Этот вопрос может казаться странным не только для тех, кто считает, что этика есть продолжение «дела» морали другими средствами – обсуждение на теоретическом уровне, с помощью специальных методологических средств актуальных для морали проблем, но и для тех, кто кардинально разводит этику как теоретическое знание о морали, как философствование о морали и мораль как практический феномен, моральные проблемы. Случается, что эти подходы смешиваются. Как можно видеть и по исследовательским текстам, и по учебным, для многих пишущих на темы этики (впрочем, эта ситуация встречается и в других философских дисциплинах) основной источник вдохновений – авторитетные философские тексты и их авторы – философские авторитеты. Обсуждение феномена морали оказывается замкнутым на изложении тех или иных теорий этого феномена. Сам по себе феномен при этом остается «прикрытым» историей этики. По поводу разных тем актуализируются разные авторитеты: например, тема добродетелей – по Аристотелю (и ничего более), императивности – по Канту (и ничего более). При этом не принимается во внимание, что Аристотель и Кант говорят о близком, но разном. У разных авторитетов *свои* разные понимания морали.

Курс этики, как и учебник, могут быть организованы как одним, так и другим способом. В зависимости от целевой аудитории и образовательных задач можно исходить из морали как таковой, апеллируя к возможным интуициям и опыту слушателей, или из какого-то – авторитетного – понимания морали. Но и обращение к авторитету должно быть критически-рефлексивным, сохраняющим дистанцию, чтобы философские авторитеты не воспринимались как «абсолюты», существующие вне исторического времени и вне интеллектуальной истории. Наиболее тривиально этот подход выражается в таком построении программы, при котором курс наполовину, если не полностью, представляет собой набор историко-этических экскурсов. Не исключаю, что курс этики, построенный как история этики, вполне может быть проблемным (тем более такой подход оправдан в преподавании этики философам), но при условии, что у преподавателя есть свое концептуальное понимание морали, и это понимание выступает основой проблемного рассмотрения и контекстом связи разных проблем.

В-третьих, систематичность может выражаться в таком рассмотрении морали, которое основывалось бы на последовательно развиваемом понятии морали, едином для всех тем. Таким образом обеспечивается единство предметизации этики на протяжении всего изложения. В идеале, изложение должно быть развивающим это понимание от темы к теме, в каждой из которых вносятся дополнительный штрих к целостной картине морали.

К чему я стремился (и что мне удалось далеко не в полной мере), так это сблизить, если не соединить так называемую философскую, или «общую», этику, нормативную и прикладную этику. В идеале я предполагаю, что в этике мораль представляется как система ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других и делать это возможно наилучшим образом, ориентируясь на идеал совершенства. Это общее представление конкретизируется в рассмотрении того, как мораль функционирует, в каких ценностных и императивных идеях она репрезентирована в сознании людей, каково содержание этих идей, как ими опосредовано функционирование морали и, наконец, как они воплощаются в конкретных, профессионально (но не только) определенных, видах деятельности.

Хорошо понимаю, что мой проект систематизации этики отражает довольно специфический опыт преподавания этики философам, а нередко и уже – философам, специализирующимся по этике. Любопытно, как он будет воспринят теми, чей опыт связан по преимуществу с преподаванием этики как общеобразовательной дисциплины.

А.В. Прокофьев. Я хотел бы оттолкнуться от учебника Р.А. для того, чтобы поговорить о том, какую роль может играть учебник по этике в образовательном процессе, с учетом реалий современного российского высшего образования. Мне вспоминается дискуссия десятилетней давности между участниками образовательного проекта «Преподавание этики в высшей школе» (2004–2007) о том, каким должен быть идеальный учебник по данному предмету. В этой дискуссии Р.А. высказывал мысль, что философски ориентированный и не привязанный к конкретной будущей специальности студента учебник по этике не является оптимальным вариантом. В качестве альтернативы Р.А. предлагал рассматривать специализированные учебники, в которых знакомство студента с общим содержанием этики подчинено главной задаче курса – раскрыть этическую проблематику, связанную с каким-то конкретным видом практической деятельности. Данное предложение было связано с продвигавшейся Р.А. идеей перевода этики из раздела общего в раздел специального, профессионально ориентированного образования. По мысли Р.А., в учебнике, который отвечает этой идее, общий и даже специальный теоретический материал должен быть интегрирован в обсуждение конкретных ситуаций, работа с которыми позволяет развить у студентов этическую составляющую профессионализма. В целом это означало, что этика, за исключением философских факультетов, должна преподаваться в вузах как этика профессиональная. Таким образом, тенденция к сведению этического образования к профессионально-этическому воспринималась Р.А. как вполне обоснованная.

У меня на тот момент были определенные возражения против такого видения этического образования в целом и идеального учебника по этике для нефилософских специальностей в частности. Они были связаны с тем, что, как мне представлялось, обращение к общим вопросам этики имеет важную «духовно-терапевтическую» роль при изучении нормативных проблем специализированных практик и результатов профессионально-этической и корпоративной институционализации морали. Преподавание этики будущим профессионалам, полагал я, должно складываться из двух составляющих: (а) этика для человека и (б) этика для специалиста. Сначала обучающийся должен быть вовлечен в

философски беспредпосылочное обсуждение таких понятий, как достоинство, свобода, долг, обязанность, любовь, справедливость. Он должен осознать их связь с возможностью внутренне не разорванного, осмысленного существования в мире. Понять опасности морализаторства. Убедиться в неизбежности моральных дилемм. Познакомиться со способами решения таких дилемм и увидеть, что они не наделены какой-то окончательной очевидностью. И только потом он может обратиться к проекции моральных принципов, морального мышления и моральных переживаний в область оценки и конструирования социальных институтов и традиционных практик. Именно в этом случае курс этики будет способен отразить как единство, так и существенную напряженность между такими ипостасями личности, как нравственный (а вернее стремящийся быть таковым) человек и честный профессионал.

Нельзя не заметить, что подход к написанию учебника по этике, представленный в новом учебнике Р.А., фундаментально отличается от проекта десятилетней давности. Перед нами именно общий учебник по этике. Его автор предполагает, что обрамление курса примерами и его специализацию по отношению к особенностям аудитории проведет преподаватель. Однако учебник написан так, что специализация большинства глав может быть лишь частичной и косметической. Что касается глав с 1-й по 10-ю и с 13-й по 18-ю, то они не слишком нуждаются в примерах для иллюстрации на материале, соответствующем специализации и направлению профессиональной подготовки студентов. Где-то такие примеры просто трудно найти, а где-то их соответствие направлению подготовки будет заведомо не принципиальным. И даже более того, иллюстрации из иных практических областей или сугубо межличностного контекста будут гораздо более яркими и содержательно более богатыми. Сохранение профессиональной привязки окажется в этом случае формальностью. Лишь глава про общественную мораль может быть легко и существенно специализирована (немного сложнее это сделать с главами про моральную практику и справедливость). Последние же две главы придется не специализировать, а просто заменить в соответствии с направлением обучения студентов. При этом объем приходящего на замену материала окажется заметно большим сравнительно с наличным материалом по инженерной и экологической этике. Потребуется более глубокий анализ профессионально-этических кодексов и обращение к большому количеству типичных и нетипичных кейсов.

Таким образом, я полагаю, что учебник Р.А. не просто опирается на особый вариант разделения труда между автором учебного текста и использующим текст преподавателем в рамках проекта десятилетней давности, а является результатом пересмотра роли общетеоретического и общенормативного материала в преподавании этики. Направление изменения отвечает моим давним сомнениям и, возможно, вызвано сомнениями, подобными им. По своему статусу это либо учебник для философских специальностей, либо объемное введение в какую-то конкретную профессиональную этику, та самая этика для человека, предшествующая по ходу преподавания этике для профессионала.

Естественно, что, знакомясь с учебником Р.А., я задавался вопросом, какой учебник написал бы я сам, если бы возникла перспектива подготовки пособия с тем же двойным назначением. Вероятно, я в целом воспроизвел бы ту же самую структуру разделов и глав, однако разделил бы материал про

истоки моральной императивности на рубрику для сугубо объяснительных концепций и тех, которые заняты преимущественно обоснованием морали. Историко-философский опыт получения ответов на вопрос «почему я должен быть моральным?» является, на мой взгляд, очень важным как для понимания морали, так и для понимания смысла и назначения этики. В преподавании этики обращение к нему также является центральным и не может быть заменено реконструкцией и анализом попыток ответить на вопрос: «Почему люди следуют нравственным нормам?». Рассматривая различные аргументы, связывающие стремление человека к тому, чтобы прожить полную, достойную, осмысленную, наилучшую для самого себя жизнь с признанием неинструментальной значимости блага другого человека, мы актуализируем связь курса этики с жизненным опытом его слушателей. Это своего рода плацдарм для обсуждения нормативных проблем межличностного, профессионального и социально-политического характера. В этой связи доминирующее в учебнике Р.А. обсуждение межличностной коммуникации и ее роли в возникновении нравственных императивов, а также готовности их исполнять заняло бы в моем потенциальном труде гораздо меньшее место.

Что касается разделов по нормативной этике, то я попытался бы дать более упорядоченное и развернутое представление о частных нравственных ценностях и их соотношении. Больше внимание при этом я уделил бы статусу тех нравственных требований, которые прямо не связаны с воздействием поступков морального субъекта на положение другого человека (запрещающих не вредящее, а недостойное поведение). Также я попытался бы подробнее рассмотреть способы восхождения от норм к ситуативным решениям, не уклоняясь от обсуждения спора между консеквенциалистскими и неконсеквенциалистскими образцами нормативной этики. Острота этого противостояния в учебнике Р.А. приглушена, само оно обсуждается в превращенных формах. В конечном итоге, я предпринял бы попытку предложить студенту какую-то систему выстроенных в порядке приоритетности (нормативной силы) принципов, оставляющих в некоторых случаях пространство для применения консеквенциалистской логики (суммирования жизней, реализованных прав, предотвращенного страдания или обеспеченного доступа к негедонистическим благам).

Наконец, в прикладной части учебника я бы заострил различия этики организаций, обращенной к наемным работникам и социально-ответственным организованным коллективам, и этике профессий, обращенной к представителям специфических видов деятельности. В центре первой находятся вопросы трудовой добросовестности, уважения к интересам клиента и потребителя, лояльности по отношению к организации, нетерпимости к нарушениям этического режима. В центре второй – саморегулирование индивидов на основе осознания общественной значимости своего труда и в условиях высокой свободы выбора, дискурсивное нормотворчество сообществ, оптимальное взаимодействие профессионалов и организующих их труд централизованных институтов.

Л.В. Максимов. Систематизация материала, относимого к этике (как и к любой другой научной или учебной дисциплине) предполагает разбиение этого разнородного материала по какому-либо единому и значимому основанию (критерию) на крупные разделы, логическая связь между которыми обеспечивается именно единством выбранного основания. Последующее деление на

подразделы (рубрики, главы и пр.) в целом идет по той же схеме. Обычно основаниями для такого распределения всех наработок являются темы, традиционно обсуждаемые в рамках данной дисциплины, и сложившиеся в ходе этих обсуждений проблемы – т. е. вопросы, на которые даются разные (часто несовместимые) концептуальные ответы. Разумеется, сами эти основания нуждаются в упорядочении, в иерархическом выстраивании их по степени *важности*, относительно которой мнения разных авторов могут не совпадать. По-видимому, ни один из потенциально возможных вариантов систематизации этики не имеет шансов стать общепринятым. Тем не менее они могут различаться по своим достоинствам – таким, как логическая стройность, наглядность, полнота охвата материала, функциональная эффективность и, соответственно, могут в большей или меньшей мере претендовать на широкое признание и использование в теоретических исследованиях и практике преподавания.

Я не предлагаю какой-то новой, детализированной версии относительно того, как надо строить этическую систему в целом, приведу лишь некоторые доводы в поддержку одной методологической идеи, которая, на мой взгляд, может служить исходным пунктом для разработки такой системы. Речь идет о делении всего этического конгломерата на две части: одна из них подпадает под стандартное определение этики как «науки о морали», а другая под столь же привычное определение этики как «практической философии». За этой двусоставной дефиницией стоит, по-видимому, часто высказываемая в этической литературе, но редко доводимая до логического завершения мысль о бифункциональности этики: будучи «нормативной», она «учит жить» – приказывает, рекомендует, одобряет, осуждает, оправдывает те или иные ценностные установки, планы, поступки, социальные реалии и пр. Под признаки нормативной этики подпадает рациональная моралистика любого уровня общности: метафизика добра и зла, учение о правильной и достойной жизни, «прикладная этика» (биоэтика, этика бизнеса и пр.), а также конкретные, ситуативные нравственные поучения и аргументы. В качестве же «теоретической» дисциплины этика дает знание о моральном феномене – его специфике, происхождении, историческом развитии, социальной роли и пр., т. е. описывает и объясняет мораль.

Вплоть до Нового времени этика в целом была нормативной (лишь с отдельными теоретическими вкраплениями); в XVII в. и в последующий период теоретическая этика в значительной мере обособилась от этики нормативной, хотя такое размежевание не было явно рефлексировано самими мыслителями. В этических трудах Канта, например, граница между теоретическим знанием о морали и нормативными постулатами никак не обозначена, переход от теории к моралистике и обратно никак не оговорен. Пожалуй, единственным четко выраженным проявлением указанной рефлексии в XVIII в. было беглое замечание Юма о принципиальном различии суждений сущего и должного, точнее – о логической невыводимости долженствовательных суждений из дескриптивных; это замечание, совершенно не отмеченное его современниками, было концептуализировано и получило название «Гильотина Юма» только в XX в.

Нормативная и теоретическая этика как две разные субдисциплины стали более или менее последовательно различаться и сопоставляться сравнительно недавно, главным образом в англоязычной аналитической этике и метаэтике,

точнее – в рамках одного из методологических течений метаэтики, а именно – «нонкогнитивизма», отрицающего познавательный статус ценностей и норм, тогда как за пределами этого аналитического течения указанные функции обычно рассматриваются как две хотя и разные по объекту, но единые по существу формы этического познания: (1) познание теоретическое (получение знаний о феномене морали) и (2) познание нормативное (под которым иногда понимается получение «знания о нормах», но чаще – продуцирование моральных жизнеучений и норм, трактуемых как «знания»). При этом «нормативному знанию» нередко придается еще и статус «теории», из-за чего структурное членение этики становится крайне запутанным и размытым. Такая редукция ценностей и норм к «знанию» получила название «когнитивизм». Конечно, невозможно отрицать, что нормативно-ориентированные тексты пронизаны «знанием» (т. е. фактологическими и теоретическими суждениями и рассуждениями), однако эти когнитивные элементы в рамках нормативной этики играют подчиненную, служебную роль: они несут информацию об объекте оценивания, о ситуации, в которой предстоит действовать, влияя тем самым на направленность и силу морального мотива. Знание о мире не *генерирует*, а *трансформирует* человеческие ценности.

Теоретическую этику иначе можно назвать «моралеведением», если использовать термин, предложенный в свое время советским философом В.Т. Ефимовым, – правда, употребленный им в существенно ином значении и в другом контексте. Теоретическая этика как «моралеведение» соотносится с нормативной этикой примерно так же, как религиоведение – с богословием. Эта аналогия основана на том, что религиоведение и «моралеведение» – это науки, объектами которых являются соответственно феномены религии и морали, тогда как богословие и нормативная этика образуют рациональный слой самих же ценностных форм сознания – соответственно, религиозного и морального. Когда-то религиоведческие элементы были органической частью богословия, позднее произошло разделение этих «дисциплин», так что современный «религиовед» – это не обязательно «богослов» и не обязательно верующий; он прежде всего ученый-исследователь, и именно это, а не исповедание веры делает его религиоведом; «богослов» же является «верующим» уже по определению. Таким образом, нормативной этике можно поставить в соответствие богословие и религиозную проповедь, теоретической этике – религиоведение, а морали – религию.

В недавно изданном учебнике по этике Р.А. совершенно определенно (по-видимому, впервые в отечественной учебной литературе) противопоставляет нормативную этику, которая, как он пишет, «особым образом “продолжает” моральное сознание», объективному научному подходу, который «дистанцируется от ценностных проблем» при исследовании морали². Правда, этот подход, «не зависящий от моральных предпочтений исследователя», он связывает не с теоретической, а с философской этикой, хотя философская этика (что мне представляется очевидным) может быть не только объяснительной, но и ценностно-нормативной. Ведь признак философии – это только предельный уровень обобщения, это поиск или постулирование начал – как в контексте познания морали (т. е. в составе теоретической этики), так и в контексте по-

² Апресян Р.Г. Этика. С. 26.

лагания и обоснования моральных ценностей (в этике нормативной). Поэтому философская составляющая этической мысли вряд ли может быть противопоставлена нормативной этике.

Методологическое членение этики на две субдисциплины, на мой взгляд, может быть ретроспективно применено к изложению и интерпретации истории этической мысли, а также к современным трудам в этой области. Такой подход позволяет:

– провести соответствующую разграничительную линию во всем массиве этических наработок (причем не только между теми этическими учениями и концепциями, которые в чистом виде олицетворяют нормативность либо теоретичность, но и во внутренней структуре тех, где эти два элемента совмещены и переплетены), и показать при этом реальную взаимосвязь теоретических и нормативных позиций;

– выделить и систематизировать два блока проблем, специфичных соответственно для нормативной и теоретической этики;

– выделить и систематизировать (в пределах каждого блока) разные подходы и способы решения этих проблем, представленные в исторически сложившихся этических школах, учениях, теориях, концепциях.

О.В. Артемьева. Опыты систематизации этического знания могут быть разными, и своеобразие каждого из них обусловлено прежде всего теми целями, ради которых предпринимается систематизация. Энциклопедия, словарь, или «спутник», с одной стороны, учебник – с другой, предполагают разные «методы» и «схемы» систематизации. Скажем, «спутник» по этике систематичен (целостен) на уровне представления выбранной тематики; систематичность проявляется в полноте и структурированности содержания. Однако в «спутнике» не ставится задача выдержать единую концептуальную позицию в отношении морали. Разные авторы в своих статьях чаще всего придерживаются различных теорий морали. То же в целом можно сказать и о словарях и энциклопедиях. Учебник – другое дело. Но и в учебниках, ориентированных на разные аудитории, этическое содержание в идеале должно быть представлено по-разному. Р.А. позиционирует свой учебник как общеобразовательный, однако намеренно организывает его таким образом, что наличие двух уровней обсуждения проблем – заданного тематическим составом и дополнительными материалами – обеспечивает возможность использования этого учебника в курсе преподавания этики студентам и аспирантам философских факультетов; можно предположить, что он может представлять особый интерес и для преподавателей этики. Учебник Р.А. систематичен и в том смысле, что в нем аналитически представлена целостная динамичная картина морали, и в том, что целостность этой картины обеспечена авторской концепцией морали – концепцией, которая является результатом многолетних исследований. Опирающийся на такой учебник курс также будет авторским.

Однако, принимая во внимание условия российских вузов, нельзя не признать, что не всякий преподаватель имеет возможность проводить исследования, которые могли бы воплотиться в подобного рода труде и стать основой собственного авторского курса, даже если он по специальности этик и преподает этику не первый год. Кроме того, далеко не всегда преподаватель имеет возможность выбора, какую философскую дисциплину ему преподавать, этика

может достаться ему в порядке кафедральной разрядки, в то время как его научные интересы лежат в другой области. Это означает, что придется полагаться на концепции других авторов и выстраивать свой курс на их основе. В этом случае можно выбрать авторский учебник – такой, какой мы обсуждаем сейчас. Ориентируясь на аудиторию, на образовательные цели, на количество отведенных часов, преподаватель может адаптировать содержание учебника к своему курсу. Но насколько непременно для подготовки курса по этике в данных обстоятельствах полагаться на концепции и учебники коллег? Какую концепцию и какой учебник выберут?

Поэтому, в отличие от Р.А., я думаю, что во многих случаях обращение к историко-этическому наследию не будет худшим вариантом. Почему бы не построить общий курс на материале этики Аристотеля, Канта или Юма? В таких случаях курс будет и цельным, и последовательным. Скорей всего, он будет и гораздо более эвристичным для студентов, чем если бы преподаватель – не специалист в области этики – предлагал свой авторский курс или выстраивал курс на основе учебников, по которым в свое время учился. Надо сказать, что опыт такого рода – построения общего курса этики на основе историко-этического содержания – есть, и довольно успешный. Скажем, в основе курса лекций Теодора Адорно «Проблемы философии морали» лежит анализ главным образом этики Канта. Наряду с Кантом, Адорно анализирует и других авторов, а этику Канта Адорно переосмысливает сквозь призму собственной теории морали. При таком подходе могут быть использованы разные варианты. Один из вполне оправданных – подробное и, насколько это возможно, адекватное представление той или иной историко-этической концепции в общем курсе. Возможно, историко-этические концепции далеко не всегда соответствуют образовательному стандарту по этике. Если за исполнением стандартов в самом деле следят, тогда темы, выпадающие из предлагаемой этической концепции, можно при соответствующей методической разработке предлагать студентам для обсуждения с позиции той концепции, на основе которой читался курс. На мой взгляд, историко-этическое содержание значимо и само по себе в курсе этики для студентов не только философских, но и гуманитарных специальностей вообще. Историко-этический материал вполне возможно использовать и как источник иллюстраций, и как ресурс для рассмотрения различных теоретических и нормативных проблем. При осмысленном отношении это содержание задает определенный, отличный от обыденного (на который часто сбиваются даже студенты-философы) уровень обсуждения, не говоря уже о том, что его освоение расширяет общегуманитарную эрудицию и способствует формированию гуманитарного мышления у будущих специалистов в самых разных областях.

Конечно, речь не идет о представлении всего курса этики через галерею философских авторитетов, не предполагающем осознания того, что, используя одни и те же понятия, они говорят о разном, – но именно о рефлексивном использовании историко-этического наследия для раскрытия феномена морали, обсуждения разных его сторон, а также для прояснения в курсе этики различных проблем. Кстати сказать, в представленном на обсуждение учебнике мы также обнаружим рассмотрение историко-этического содержания, причем не только на уровне дополнительных материалов, назначение

которых – углубление или прояснение рассматриваемой проблемы, но и на уровне названий параграфов, в которых выделяются ключевые фигуры в истории этики.

Я думаю, что систематичность в представлении этического содержания неперенна в учебнике и курсе по этике для студентов-философов. Однако в курсе и учебнике по этике для студентов других специальностей она не является необходимой. Например, можно построить курс (или часть курса) как рассмотрение самых значимых моральных учений, взяв за основу книгу А.А. Гусейнова «Великие пророки и мыслители». Я согласна с А.В. Прокофьевым, что даже если при построении курса этики для профессионалов мы должны в первую очередь ориентироваться на специфику соответствующих профессиональных нравственных проблем и стремиться к тому, чтобы научить студентов обсуждению этих проблем, необходимо также уделить часть курса, говоря словами Прокофьева, «этике для человека» в отличие от «этики для профессионала». Однако «этика для человека» не обязательно строится как «беспредпосылочное обсуждение» этических понятий, она вполне может быть представлена и через конкретные морально-философские учения.

Общий курс по этике для студентов-нефилософов также может быть выстроен как обсуждение наиболее острых современных нравственных проблем. Именно через такое обсуждение можно выходить на рассмотрение различных общих нормативных принципов как оснований для обсуждения этих проблем и прояснять в конечном итоге содержательный смысл морали. Такой курс можно подготовить на основе книги У. Эко «Пять эссе на темы этики». Он не будет систематичным ни в смысле полноты представленного этического содержания, ни в смысле его теоретической последовательности и целостности. Однако достоинство такого подхода в том, что этическая проблематика в нем представлена не абстрактно, а через живую ткань человеческой жизни, что для студентов-нефилософов намного понятнее и важнее, не говоря о том, что и интереснее.

О.П. Зубец. Моя идея заключается в следующем: стоит говорить не о преподавании этики как некоторой отдельной дисциплины в ряду других философских так называемых наук или областей, но о *преподавании философии как этики* и соответствующем понимании и развитии этики как философии. Тот факт, что курсы этики читаются в гораздо меньшей степени, чем курсы философии, является для этого важным, но внешним и не решающим моментом. Главное, на мой взгляд, – само понимание этики не как отдельной области знания, тяготеющей к частным наукам об обществе и человеке, имеющей свой отдельный эмпирически фиксируемый объект и предмет, но как философии. Причем речь идет о понимании ее в качестве философии не в узком смысле, т. е. не только с точки зрения некоего философского способа рассмотрения, метода, и не в качестве важной, но все же локализованной проблематики, а о понимании этического начала как основы всего многообразия философских вопросов и условия ответов на них. Наиболее откровенной формулировкой этой идеи можно считать тезис М.М. Бахтина, согласно которому философия поступка является первой философией: именно через поступок и ответственность морального субъекта разворачивает она мир человека. И последнее в этом ряду – может ли этика оставаться прежней после опыта радикального зла, соучастницей которого она себя не может не осознавать.

Античная философия возникла в стремлении ответить на два призыва или вопроса: один был сформулирован как «Познай самого себя», но, как отмечали уже античные авторы, такие как Платон и Плутарх, он был не столько призывом к познанию, сколько к бытию самим собой. Второй призыв-вопрос заключался в стремлении найти начало как первоначало, то есть как ничем не причиненное абсолютное начало, ἀρχή. Сами эти стоящие перед философией задачи можно считать этическими по их основаниям. Поиск самого себя выражал осознание человеком того, что его бытие действительно не в принадлежности обществу, племени, роду или полису, но в противоположном – в самодостаточности, в выделенности, непричиненности внешним миром: ни природным, ни социальным. Античная философия зарождается как этика в силу того, что именно стремление философа найти самого себя, узнать себя, познать самого себя, позаботиться о себе составляет ее движущую силу и смысл. По словам Пьера Адо, античность думала прежде всего о формировании субъекта (παίδεια), и своего рода вершиной в теоретическом решении этой задачи стал Аристотель, который дал этический ответ на вопросы, которые и были изначально этическими, хотя нередко осмыслились как гносеологические и онтологические. Он замкнул друг на друга обе исходные философские задачи – поиска самого себя и начала – когда понял добродетельного человека как обретающего актуальное бытие в поступке, в возведении его начала к самому себе. Именно в качестве начала поступка человек бытийствует в качестве самого себя – это и можно считать одним из первых и, возможно, наилучшим понятием морального субъекта. И этический вопрос о том, как быть добродетельным, был поставлен Аристотелем, в первую очередь, как вопрос о «превосходстве с точки зрения действия», т. е. как задача быть субъектом (активным началом) поступка. О субъекте морали ничего нельзя сказать, кроме того, что он есть абсолютное, ничем не детерминированное начало поступка, он не предшествует поступку и действителен только в нем. Аристотелевская этика в силу этого может быть определена как философия поступка, т. к. и его учение о добродетели и его учение о дружбе, а также о политике основываются именно на идее самодостаточного поступка, содержащего свою цель в себе и противопоставленного творению, цель которого и смысл локализован в результате. Совершенно не случайно не только содержательное, но почти словесное совпадение некоторых утверждений Аристотеля и Бахтина. Аристотель говорит о добродетельном человеке, который во всех частных случаях видит истину так, будто он для них правило и мерка, а Бахтин пишет, что нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования).

Аристотель отождествляет действительное бытие (ἐνέργεια) человека и поступок (πρᾶξις) и таким образом его этика оказывается тем же учением о бытии и его начале, лишь развернутым к вопросу, как быть, а не не-быть, т. е. к исходному вопросу философии как таковой. Дальнейшая история мысли в большой степени была связана с потерей идеи субъекта, с попыткой уйти от бескачественного ничто субъектности к чувствующему, живому, т. е. эмпирическому

человеку, к личности как социальному существу. Но именно возвращение к философской идее морального субъекта как абсолютного начала (и как того, что делает возможным любой опыт и познание) становилось некоторой вершиной этической мысли. К этому важно добавить очевидное возвращение к философии поступка как первой философии в XX в., в «этике после Аушвица», для которой важнейшей оппозицией стало противопоставление социальной и субъектности, а понятие поступка – наименее дискредитированным соучастием в радикальном зле. Устоявшимся для этики и учебного курса по этике считается деление их на философскую, нормативную и прикладную этику. Но если обратиться к содержанию этих частей, как они по большей части представлены, то можно увидеть в них некую общую содержательную тенденцию превращения этики в своего рода частную науку, видящую свой объект сквозь призму социологии, психологии, культурологии, истории и т. д. То, что называется философской этикой, есть лишь метаэтика, определение общих понятий, способ рассмотрения, но не философия: это лишь общетеоретическая часть, которая есть в любой частной науке. Ясно, что если мораль есть форма социальной регуляции, то и исследовать ее можно в качестве некоторого социального явления. Если в ней есть некоторые чувства, мотивы, намерения, то ее можно изучать психологически. А если для нее значимы результаты – то и ситуационно-праксеологически. Интересно, что все эти содержательные аспекты в момент зарождения философии как этики были изначально отвергаемы в идее самодостаточности поступка и человека как его начала. Только философия способна задать понятия морального поступка и морали как субъектности. Уход от философии поступка в истории мысли означал постепенное отдаление этики от философии в направлении превращения ее в своего рода моралеведение, частное знание о морали. Но двадцатый век актуализировал философию как этику, что дает и основание, и материал для построения курса философии как этического в исходных вопросах и главных ответах. В таком курсе основными будут понятия бытия, поступка, мышления, морального субъекта, ответственности, а также Другого и мира как моих, задаваемых и бытийствующих в моем поступке, как тех, кто охвачен моей ответственностью. Он будет посвящен поиску ответа на вопрос, как возможен индивидуально-ответственный поступок, каково отношение между мышлением и поступком, почему моральная ответственность есть ответственность за все – за весь мир, порождаемый моим поступком и все, совершаемое человечеством.

А.П. Скрипник. Мой опыт преподавания этики достаточно обширен. Долгое время я преподавал эту дисциплину в качестве обязательного курса, но в последние двадцать лет – как курс по выбору студентов. Определенная степень свободы, сопряженная с элективным характером курса, имеет свои преимущества. Курс слушают в основном те, у кого есть интерес к соответствующей проблематике. Таким образом нейтрализуется одна из главных опасностей, подстерегающих преподавателя этики – ее восприятие как навязчивого морализирования.

Одной из первоочередных задач, стоящих перед преподаванием этики, выступает выбор оптимального соотношения между общегуманитарной и профессиональной ориентированностью курса. Поскольку в условиях нашего вуза курс выбирается студентами, аксиологическая мотивация доминирует над де-

онтологической. Соображения профессионального долга и обязанности совершенствовать свои профессиональные компетенции в сознании первокурсника пока еще не находятся в центре внимания, что, собственно, и детерминирует основной ориентир. Курс способствует, в первую очередь, развитию студента как нравственной личности, обладающей широким духовным горизонтом и способной к углубленной этической рефлексии, и только через это – совершенствованию его профессиональных качеств.

Основательное овладение ключевыми этическими понятиями дается, главным образом, не через знакомство с историей этики, а через совместный анализ «кейсов» – нравственно нагруженных жизненных ситуаций. Такая расстановка акцентов означает не совершенное игнорирование исторического материала, а его тщательный отбор в соответствии с анализируемыми проблемами.

Одним из основных достоинств учебника, разработанного Р.А., выступает установка на цельность подаваемого материала. Это стремление отражает специфическую особенность самой нравственности. Она питается разными источниками и состоит из разных модулей, но в своем развитии – и в филогенезе, и в онтогенезе – стремится обрести цельность, т. е. добиться когерентности составных частей. В этом видится и основная цель преподавания этики в высшей школе. Важно не просто показать разнообразие позиций по тому или иному вопросу, но способствовать достижению максимально возможного единства морального сознания студента, развить у него способность искать и находить связи между различными фрагментами его внутреннего мира.

Важной особенностью рассматриваемого учебника и теоретической позиции Р.А. в этике является идея тесной включенности морали в наличные общественные отношения. Эта идея существенно расходится с традиционными представлениями об автономии нравственности и вытекающей отсюда абсолютности ее установлений. На мой взгляд, такая позиция является весьма конструктивной и в теоретическом, и в дидактическом плане. Она позволяет органически соединить нормативную этику, как общее учение о содержании моральных ценностей, с прикладной этикой, в которой моральные ценности и проблемы соотношены со спецификой профессиональной деятельности. Такое соединение особенно важно в курсах, жестко ограниченных временными рамками.

Курс этики должен быть сфокусирован на глубоком овладении теми модулями морали, которые усиливаются в условиях профессиональной деятельности. Университет, в котором я преподаю, готовит специалистов ядерно-оружейного комплекса (ЯОК), которым предстоит жить в закрытых административно-территориальных образованиях (ЗАТО), характеризующихся двумя чертами: повышенная ответственность и секретность.

В первую очередь, детальному анализу подлежат проблемы персональной и коллективной ответственности. Разработка ядерного оружия имеет колоссальное общественное значение. Одновременно это деятельность, связанная с огромным и постоянным риском. Ошибки в ней могут обернуться невозможными человеческими и экологическими утратами. Для того, чтобы избежать их, недостаточно неукоснительного и точного исполнения инструкций. В нестандартных ситуациях необходим учет всех обстоятельств и умение принимать взвешенное решение. Лучший способ подготовки к таким ситуациям – проведение деловых игр, приближенных к условиям производ-

ства и моделирующих распределение обязанностей всех участников, принятие решения с последующим коллективным разбором действий каждого. Подобные модели позволяют осознать влияние психологических механизмов, снижающих персональную ответственность перенесением ее на других лиц или внешние обстоятельства.

Вторая черта нравственной позиции работников ЯОК связана с частичной неуниверсализируемостью алгоритмов их деятельности. Золотое правило, составляющее ядро морали, может быть применено к их профессиональным компетенциям и интенциям только в ограниченном масштабе. Некоторые из собственных творческих наработок они не могут сделать достоянием всех и даже желать этого. Наоборот, актуальная задача нераспространения ядерного оружия требует определенной эксклюзивности поведения, а именно, нарушения симметрии между участвующими сторонами, приоритета «своих» интересов перед «чужими». Систематическое соприкосновение с тайной существенно обостряет проблему соотношения открытости и закрытости внутреннего мира. Откровенность и правдивость, как типичные моральные добродетели, в подобных условиях должны быть надежно сбалансированы противоположными по содержанию качествами сдержанности и осмотрительности.

Это не значит, что у работников ЯОК должен формироваться уникальный этос. Профессия, конечно, накладывает определенный отпечаток на моральный облик своих носителей, но в данном случае он не настолько велик, чтобы можно было говорить об устойчивом характере или наборе характеров. Умение находить и использовать уязвимые точки потенциального противника не входит в число моральных компетенций, целенаправленно формируемых или спонтанно складывающихся у будущих специалистов. Нет у них и какой-то особой позиции по вопросу о допустимости насилия. Баланс между двумя основными составляющими морали – заботой о чужом благе и стремлением к самосовершенствованию – не имеет значимых отличий от того, который представлен в других профессиях и видах деятельности.

В заключение несколько соображений о роли учебника в преподавании этики. Личный педагогический опыт свидетельствует о том, что роль учебника, как и роль бумажных носителей информации в целом, постепенно падает. Главное предназначение учебника – дать целостное представление о предмете – по-видимому, сохранится и в дальнейшем. Но для углубленного изучения отдельных проблем необходимы другие средства. Все большее значение в учебном процессе должны приобретать постановка проблемы и самостоятельный поиск студентами материалов по данной проблеме. Помимо традиционных вопросов к семинару, студентам целесообразно предлагать творческие задания. Ряд интересных находок приведен в перечне контрольных заданий в учебнике Р.А.: анализ новостных текстов в Интернете в плане их этического содержания (гл. 1); анализ деятельности фонда «Подари жизнь» (гл. 19) и др. Хотелось бы также поддержать его идею о целесообразности разработки «спутников» – антологий по отдельным категориям и проблемам этики. Соответствующие англоязычные издания были бы весьма полезны и нашим студентам, но уровень владения английским языком в большинстве случаев не позволяет свободно пользоваться оригинальными текстами. Для начала хорошо было бы сделать несколько переводов.

Т.В. Мишаткина. В своем видении этики как учебной дисциплины для студентов «широкого профиля», руководствуясь принципами гуманистической этики и пониманием ее роли как «практической философии», мы считаем правомерным выделить в ее структуре ряд блоков, представляющих собой самостоятельные и специфические области рефлексии.

1. *История этики и морали* – описание процесса развития этических учений, а также генезис и эволюцию морали с древности до наших дней и различные социально-исторические типы морали (рыцарская мораль, буржуазная мораль и др.). Это *этика дескриптивная*.

2. *Философия морали* – учение о сущности морали, ее структуре, функциях и закономерностях, объясняющих механизм действия морали.

3. *Нормативная этика* (НЭ) – обоснование моральных принципов и норм, которые выступают как теоретическое развитие морального сознания и базируются на высших моральных ценностях.

4. *Прикладная этика* (ПЭ) – совокупность принципов, норм и правил, выполняющих функцию научения людей должному поведению в определенных сферах и конкретных ситуациях их жизнедеятельности. ПЭ включает в себя: (а) экологическую этику, (б) биоэтику, (в) этику гражданственности, (г) этику межличностного общения, (д) этику делового общения, (е) ситуативную этику, (ж) профессиональные этики.

Традиционная функция этики – быть «практической философией» – реализуется прежде всего НЭ, которая выступает своеобразной формой связи теоретической этики и практической морали. Специфичность этой связи в том, что этика не просто отражает мораль, но является философской рефлексией оснований нравственной культуры, высшим уровнем морального сознания. НЭ «помогает» морали в выработке наиболее общих понятий (долга, смысла жизни и др.), в обосновании моральных ценностей, устанавливает их субординацию, чтобы затем посредством этического образования и нравственного воспитания содействовать преобразованию нравственной жизни общества и формированию личности.

Обрисованный подход является *традиционным*: в этом случае НЭ не входит в структуру ПЭ, а является ее методологическим базисом, ее основанием. В свою очередь, ПЭ надежно отделена от НЭ и не несет на себе печати нормативности. НЭ служит «передаточным механизмом» от теоретической этики к ПЭ.

Возможен и другой, в некотором смысле, *инновационный* подход, при котором содержание НЭ может быть расширено за счет «практической этики». Тогда в НЭ могут быть включены: экологическая этика, биоэтика, этика гражданственности, этика межличностного общения. Эти этики вырабатывают правила, требования и качества, присущие не отдельным лицам в отдельных ситуациях, а такие, которые могут и должны стать нормой, органично присущей поведению и отношению людей к природе, обществу, другим людям. Что касается статуса «новой», расширенной НЭ, то вопрос остается открытым: рассматривать ее в качестве самостоятельного раздела этики (наряду с дескриптивной этикой, метаэтикой и прикладной этикой) или она становится элементом ПЭ наряду с ситуативной и профессиональной этиками.

Данное структурирование носит условный характер, поскольку отдельные «виды» этики взаимопроникают и переплетаются друг с другом. Это касается, прежде всего, как уже отмечалось, промежуточного положения самой НЭ,

выступающей своеобразной формой связи теоретической и практической этик. Но это же относится и к отдельным направлениям ПЭ. Так, этика гражданственности, будучи по своей сути нормативной, проявляет себя как ситуативная, например, в этике политической борьбы. То же можно сказать и об экологической этике, которая проявляется не только в конкретных ситуациях личного или производственно-экономического отношения человека к природе, но и затрагивает отдельные стороны профессиональной, в частности, биомедицинской этики.

Различия в структурировании НЭ и ПЭ важны не только в теоретическом плане; они сказываются при организации системы этического образования и просвещения. Разумеется, появление ПЭ не отменяет значения и роли этики традиционной в целенаправленном процессе формирования нравственной культуры личности. Актуальной тенденцией современного этического образования является не их противопоставление, а нахождение оптимального варианта их взаимосвязи.

В свете сказанного представляется, что этическое образование в современной высшей школе, предполагающей двухступенчатую систему подготовки специалиста – бакалавра и магистра, может быть организовано следующим образом.

На уровне *бакалавриата* необходимо дать студенту основы этического знания, включающие рассмотрение места этики в системе гуманитарного знания, в жизни личности и общества. Здесь этика выступает как компонент формирования духовной культуры личности, как основание для выработки ею стратегии и тактики «правильной жизни». При этом сохраняется содержательный минимум учебного курса по этике, который выступает как способ введения студента в круг этической проблематики, что дает ему представление о системе этического знания. Воспитательно-образовательный минимум этики для бакалавра предполагает, в конечном счете, такие компетенции, как культурно-исторические сведения о возникновении и развитии морали и этических учений; теоретическое знание о сущности, специфике, функциях, структуре морали; умение осознанно и взвешенно относиться к высшим моральным ценностям и принципам.

На уровне *магистратуры* этическая компонента направлена на формирование профессиональной культуры будущего специалиста, в основе которой лежит профессиональная этика, выступающая в качестве ориентира поведения специалиста в его профессиональной деятельности.

Проблемой остается место НЭ в этическом образовании. При традиционном понимании НЭ является «достоянием» бакалавриата. Вопросы возникают при «переводе» ее в состав ПЭ. Представляется, что в этом случае нормативность таких ее составляющих, как этика гражданственности и экологическая этика, является достаточным основанием, чтобы считать их необходимыми элементами морального сознания профессионала любой сферы. И тогда они должны быть включены в систему подготовки магистрантов и повышения квалификации уже действующих специалистов.

Следует добавить, что практически в каждом виде или отрасли ПЭ значительное место будут занимать так называемые «открытые проблемы» – проблемы, не получившие еще своего однозначного ответа и решения. Поэтому

ПЭ должна трактоваться, прежде всего, как ориентир, показывающий самостоятельно мыслящей и действующей личности возможные пути и варианты решения моральных проблем, встающих перед ней в конкретных – личных, социальных или профессиональных ситуациях.

Наше видение структуры этики и соотношения в ней этики нормативной и прикладной отражено в структуре нашего, в соавторстве с Я.С. Яскевич, учебного пособия «Этика» (2017)³.

В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко. В связи с предложенной к обсуждению темы – систематизация этического знания – мы бы хотели сказать несколько слов об истории систематизации этики в советско-российский период ее развития, начиная с 1960-х гг.

Вначале следует уточнить (конкретизировать) само понятие «систематизации» применительно к этике. Можно говорить о нескольких типах систематизации этики: категориальной, историко-этической, структурной, учебно-дидактической, систематизации уровней этического знания (разделов и направлений этики), наконец, систематизации этических знаний в целом, которая и является, на наш взгляд, эталоном подлинной систематизации – «суммой этики» во всем ее культурно-историческом богатстве.

Остановимся на наиболее значимых результатах систематизации этики по перечисленным нами направлениям, уделив особое внимание учебно-дидактической систематизации.

Советско-российская этика начиналась с категориальной систематизации, получившей свое выражение в «Кратком словаре по этике» (1965)⁴, и завершившейся созданием энциклопедического словаря «Этика» (2001)⁵.

Первым опытом историко-этической систематизации можно считать «Очерк истории этики» под редакцией Б.А. Чагина (1969)⁶, а ее завершением – «Историю этических учений» под редакцией А.А. Гусейнова (2003)⁷.

Следующим шагом в систематизации этики стала структурная систематизация, на основе разработанной О.Г. Дробницким концепции «структуры морального сознания» (1972)⁸ и разработанной А.И. Титаренко концепции культурно-исторических и структур нравственного сознания (1974)⁹.

Что касается учебно-дидактической систематизации этики, то здесь приоритет принадлежит грузинскому этику Г.Д. Бандзеладзе¹⁰, первое издание учебника которого «Опыт изложения системы марксистской этики» вышло в Тбилиси на русском языке в 1963 г. В сравнении с другими учебниками, появившимися в 1960-е гг. и также претендовавшими на систематичность изложения, например, А.Ф. Шишкина (1961)¹¹ или Л.М. Архангельского (1969)¹², учебник

³ Мишаткина Т.В., Яскевич Я.С. Этика: Учеб. пособие. Минск, 2017.

⁴ Краткий словарь по этике / Ред.: О.Г. Дробницкий, И.С. Кон. М., 1965.

⁵ Этика: Энцикл. слов. / Ред.: Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М., 2001.

⁶ Очерк истории этики / Ред. Б.А. Чагин. М., 1969.

⁷ История этический учений / Ред. А.А. Гусейнов. 2-е изд. М., 2015.

⁸ Дробницкий О.Г. Структура морального сознания [1972] // Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. М., 1977. С. 39–70.

⁹ Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). М., 1974.

¹⁰ Бандзеладзе Г.Д. Опыт изложения системы марксистской этики. Тбилиси, 1963.

¹¹ Шишкин А.Ф. Основы марксистской этики. М., 1961.

¹² Архангельский Л.М. Лекции по марксистско-ленинской этике. Свердловск, 1969.

Бандзеладзе действительно является «опытом системы этики». Он состоит из трех частей. Первая – «Основы марксистского понимания нравственности» – представляет собой общую этику, теорию морали. Вторая – «Теория коммунистической нравственности» – выступает как нормативная этика. Третья часть – «Моральный кодекс строителя коммунизма» – может рассматриваться как прикладная и профессиональная этика. Таким образом, данная учебно-дидактическая система этики построена на основе систематизации основных разделов этики: теоретического, нормативного и прикладного.

Именно принцип систематизации этики на основе уровней этического знания – теоретического, нормативного и прикладного (с возможным добавлением историко-этического материала) и является, на наш взгляд, наиболее продуктивным при ее изложении в учебно-дидактических целях. По этому принципу создавались такие известные учебники, как «Марксистская этика» под редакцией А.И. Титаренко (1972)¹³; «Этика» А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна (1998)¹⁴ и др. Однако – это слишком широкий и общий тезис. Он должен быть конкретизирован как минимум по двум параметрам: (1) необходимо четко определить объем излагаемого материала каждого из уровней и пропорцию в сочетании основных разделов этики, что предполагает возможную центрированность на теоретичности, нормативности или прикладной проблематике; (2) необходимо обосновать логику взаимосвязи между общей, нормативной и прикладной этикой.

Мы в преподавании этики исходим из трех методологических принципов, обеспечивающих систематичность изложения дисциплины: 1) принципа *интегральности* этического знания, выражающего неразрывную связь теоретической, нормативной и прикладной этики; 2) принципа *конкретности*, позволяющего рассматривать переход от теоретической к прикладной этике как закономерный процесс конкретизации универсальных моральных предписаний; 3) принципа *антиномичной полифоничности* этического знания, позволяющего учитывать разнообразие позиций и точек зрения, что способствовало бы оценке той или иной проблемы этики в контексте соответствующей моральной дилеммы¹⁵.

Особенно важной является логика систематического единства основных видов этического знания: теоретической, нормативной и прикладной этики. Здесь как раз и должен использоваться принцип конкретизации. Переход от философской к нормативной, а от нее к прикладной и профессиональной этике предполагает три уровня конкретизации: 1) обще-нормативный; 2) социально-нормативный и 3) профессионально-нормативный.

Основные ступени обще-нормативной конкретизации это: а) конкретизация *нравственных ценностей*, осуществляемая в рамках *философии морали*; б) конкретизация *воли*, определяющая теологический принцип следования Божественному закону и фиксирующая отклонения от него в схематике грехов – *теология морали*; в) конкретизация *характера*, выражающая изначальную связь этики с «этосом» как психологическим истоком конкретно-личностного

¹³ Марксистская этика / Под общ. ред. А.И. Титаренко. М., 1976.

¹⁴ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998.

¹⁵ Данные принципы систематизации были положены в основу учебника: Назаров В.Н. Прикладная этика. М., 2005.

типа поведения – *психология морали*; в) конкретизация поведения, фиксирующая социальную типологию поступков и соответствующие им виды общественных реакций (санкций) – *социология морали*.

Уровень *социально-нормативной конкретизации* этики включает в себя наиболее значимые виды прикладной этики: хозяйственную этику, политическую этику, юридическую этику, биоэтику, экологическую этику, этику СМИ, этику науки, педагогическую этику. Выбор данных разделов прикладной этики продиктован их социокультурной значимостью. Прикладная этика есть в этом смысле этика общественно значимых видов профессиональной деятельности. Последняя есть показатель того, насколько нормы той или иной профессиональной морали могут восприниматься и расцениваться в качестве общих норм и правил поведения. Впрочем, не всякий общественно значимый вид профессиональной деятельности образует прикладную этику.

Наконец, уровень *профессионально-нормативной конкретизации* предполагает изучение кодексов профессиональной морали (кодекса предпринимательской этики; кодекса чести судьи; кодекса врачебной этики; кодекса журналистской этики и др.) в их непосредственном соотношении с соответствующими видами социально-прикладной этики.

Е.В. Беляева. Преподавание этики в вузах Беларуси, как и в России, существенно сократилось и носит подчас беспорядочный характер. В ситуации существования образовательных модулей, курсов по выбору, спецкурсов, на некоторых специальностях этикой просто «затыкаются дыры» в учебном плане. В результате студентам по специальности «таможенное дело» преподается курс «Этика бизнеса», а студентам по специальности «культурология» и «современные иностранные языки» – «Корпоративная этика». Всеобъемлющий курс этики сохраняется только на философском факультете. В этих условиях полноценный, всеобъемлющий учебник по этике, представленный Р.А., может восприниматься как «предмет интеллектуальной роскоши». И все-таки учебник (даже для студентов нефилософских специальностей) должен быть именно таким. Современное образование приобрело тенденцию преподавать не науки, а отдельные курсы с целевым, но фрагментарным содержанием. Если же речь идет об этике как философской дисциплине, то учебник должен полноценно представлять все ее содержание, представлять панораму проблемного поля, в котором студент-читатель и его преподаватель могут проставлять собственные «вешки», отмечая главное для себя.

Общее членение этического материала на теоретическую, нормативную и прикладную этику представляется логичным. Очень важно, что «философская этика дистанцируется от ценностных проблем, стремясь проводить объективный, не зависящий от моральных предпочтений исследователя и в этом смысле научный подход»¹⁶. Он позволяет не просто избегать морализаторства, но дает импульс к пробуждению морального субъекта, способного самостоятельно осуществлять поиск и обоснование «пути правильной жизни». Научный подход предполагает учет накопленного знания, соответственно текст учебника представляет основные точки зрения по каждому вопросу и апеллирует к историко-этической традиции.

¹⁶ Апресян Р.Г. Этика. С. 26.

Однако отсутствие традиционного раздела по истории этических учений мне не кажется правильным. История этики представляется мне не ответвлением истории философии, а неотъемлемой составляющей именно этического знания, системное знакомство с которым и позволяет формировать то рефлексивное критическое мышление в области моральных представлений, которое необходимо в современном образовании. Как знание истории философии есть по большому счету знание самой философии, так и знакомство с историей этических учений приводит к знакомству с теоретической этикой в полном объеме. Кроме того, история этических учений (по крайней мере в ее классической части) напрямую содержит и нормативные импликации, не только объясняет мораль, но и учит морали.

В этом контексте некоторую трудность представляет переход к этике постклассического периода: специфически трактуя задачи этического знания, она отказалась от нормативных притязаний, которые оказались вытесненными в прикладную этику. Если история учений излагается не как самоценное повествование, а как анализ вариантов постановки нравственных проблем и способов их решения, то после этого в разделе «Теория морали» представляется общая структура теоретических проблем с отсылками к уже знакомому материалу. В предложенном учебнике идеи ключевых этических учений постоянно присутствуют, но носят инструментальный характер. Возможно, опыт автора свидетельствует о том, что такое освоение этического наследия более эффективно, т. к. ориентирует на его живое осмысление применительно к конкретным проблемам.

Самой большой трудностью в области нормативной этики мне представляется неясность ответа на самый общий вопрос: «какой этике мы учим?». Не затрудняясь наполнить содержанием и смыслом разговор о справедливости и милосердии, долге и совести, насилии и ненасилии, сложно очертить тот нравственный идеал и тип нравственной личности, которые должны возникать в ходе этического образования. Современная педагогика отказалась от задачи «формирования» личности определенного типа и сосредоточилась на «создании условий», «образовательной среды», в которой личность сама могла бы себя формировать. Между тем в студенческой среде запрос на определенный моральный пафос существует. Наряду с изложением структуры нравственных проблем и их критическим обсуждением, обнаружением множества подходов и моральных дилемм, необходимо также обучать способам разрешения этих проблем, методам принятия решений в ситуации моральной неопределенности. Полагаю, в этой роли на смену «этике добродетели» и «этике долга» может выступить «этика ответственности», которая представляет собой не только новый тип этической теории, но и предлагает новый способ обоснования нормативно-ценностного содержания морали.

Раздел по прикладной этике необходим в каждом учебном курсе, но поскольку ее тематика безбрежна, очень трудно определить, каким минимумом позиций следует ограничиться в учебнике, чтобы на его основе преподаватели и студенты могли продолжить изучение необходимых именно для данной специальности разделов прикладной этики. Современная прикладная этика развивается таким специфическим образом, что превратилась в самостоятельную область исследований, не связанную с философской этикой ни содержательно,

ни организационно. Прикладное знание разрабатывается людьми, вовлеченными в соответствующие практики, и адаптируется к моральным самоочевидностям того общества, в котором они живут. Поскольку в вузах часто читаются курсы по чисто прикладной этике, возникает вопрос о том, должен ли такой курс содержать общеэтическую проблематику или она (будучи по необходимости редуцированной) не выполняет своей функции и выглядит формальным «довеском». Однако опыт показывает, что без теоретической этики прикладные проблемы ставятся и решаются студенческой аудиторией на уровне здравого смысла. Только знакомство с образцами теоретического мышления дает опыт понятийного анализа ситуации, обсуждения предлагаемых кейсов, пользуясь принципами, нормами и другими этическими инструментами. Кроме того, преподавание исключительно прикладной этики показывает, что она не так интересна студентам, как разделы о нормах и ценностях, позволяющие поговорить «об отношениях между людьми», в этическом прояснении которых молодые люди больше всего нуждаются. В идеале этика в вузе должна преподаваться в виде двух дисциплин: общемировоззренческой «этики для человека» на 1–2 курсе и прикладной «этики для специалиста» на 3–4 курсе. Или один курс должен в той или иной пропорции совмещать оба компонента.

Т.И. Пороховская. В 1980-е гг. этика в МГУ преподавалась не только философам и гуманитариям, но и «естественникам». Лекции по этике читались на мехмате, на химическом и физическом факультетах; считалось, что выпускник МГУ должен знать и Аристотеля, и Канта. Позже этика была заменена профессиональной этикой, которая преподавалась на факультете журналистики и некоторых других направлениях. В 1990-е гг. из образовательных программ высшей школы, и МГУ не стал в этом исключением, стала вымываться их гуманитарная составляющая. Философия и другие дисциплины, способствующие формированию осмысленного, системного взгляда на мир, замещались прикладными и практически ориентирующими. Прикладные этические дисциплины стали преподавать неспециалисты. Судя по некоторым учебникам, многие из их авторов даже не подозревают, что существует такая наука – этика, и что она каким-то образом связана с соответствующей прикладной этикой. К сожалению, у неспециалистов часто нет понимания того, что прикладные этические дисциплины не заменяют общего курса этики, а являются его продолжением, конкретизацией. Общий курс этики был и должен оставаться одним из базовых курсов вузовского гуманитарного образования.

Однако для меня не очевидно, что он необходим в средней школе в том виде, в каком преподается сейчас. Полагаю, что акцент в преподавании этики в средней школе должен быть сделан на изучении феномена морали, ценностно-нормативном подходе, а не теоретическом. Примером могли бы стать работы А. Конт-Спонвиля¹⁷ или М. Сэндела¹⁸.

Школа – это единственный институт, на который можно возложить задачу целенаправленного, системного нравственно-этического воспитания подрастающего поколения. Формы нравственно-духовного воспитания в школе должны определяться его целями. Главная задача нравственного воспитания –

¹⁷ Малый трактат о великих добродетелях, или Как пользоваться философией в повседневной жизни. М., 2012.

¹⁸ Справедливость. Как поступать правильно. М., 2013.

формирование чувства собственного достоинства, самостоятельности, критичности мышления, которое может сложиться только в результате формирования прочных нравственно-ценностных установок. Одним из самых досадных и недальновидных шагов по реформированию современного образования стало сокращение объема преподавания дисциплин гуманитарного цикла, и прежде всего, литературы в школе. Конъюнктурные реформаторы под злобу дня «выкраивают» часы то под «Этику семейной жизни», то под религиозные этики, между тем как грамотно подобранные литературные тексты дают возможность предметно поговорить и о проблемах семейной жизни, и о вопросах религии и веры, и о межнациональных отношениях, и о многих других актуальных проблемах. Нравственное воспитание должно быть «вплетено» в образовательный процесс, в преподавание конкретно-научных дисциплин. Причем не только гуманитарных. Упоминание о геккелевских фальсификациях на уроке биологии ставит вопрос об интеллектуальной честности в науке и жизни и долгосрочных последствиях нечестности, а создание периодической системы Д.И. Менделеевым многие связывают не только с профессионализмом ученого, но и с его стремлением к порядку во всем, начиная с частной жизни. Драматическая история науки и взаимоотношений ее создателей содержит исключительно богатый материал для нравственно-этических размышлений, которые должны стать компонентом преподавания любой школьной дисциплины. Ведь и в жизни нравственность не существует в виде специализированного вида деятельности, а является аспектом любого другого вида деятельности, затрагивающего интересы людей.

Однако особое место в нравственном воспитании принадлежит литературе. Литературные сюжеты – это художественное описание того многообразия ситуаций жизненного, морального выбора, перед которыми может оказаться каждый человек. На основе этих сюжетов можно выстраивать обсуждение нравственных, философско-этических проблем. В литературе социально-нравственный опыт представлен в легко воспринимаемой наглядно-образной форме, в виде разнообразных моделей поведения. Как игра формирует навыки ребенка, так и литература позволяет «примерить» ситуацию на себя и тем самым способствует самопознанию и саморазвитию, развивает нравственные чувства и способствует формированию ценностных ориентаций. Это тот вторичный социальный опыт, который дополняет ограниченный индивидуальный жизненный опыт учащегося и тем самым расширяет его представления о диапазоне возможных моральных решений и их последствиях. Моральные знания в литературных текстах, как и в жизни, содержатся имплицитно, их еще следует «извлечь», оценить, чему и способствует их нравственно-философское осмысление.

Нравственно-философский анализ в курсе литературы, возможно, потребует дополнительной философско-этической и методической подготовки учителей литературы, да и некоторой перестройки процесса преподавания. В частности, ценностно-нормативный подход к анализу текста должен потеснить литературоведческий подход. Обсуждение нравственных проблем в большей мере, чем это обычно принято при изучении литературы, должно носить проблемный характер, а преподаватель, играющий роль модератора, ставящего проблемы, фиксирующего решения и поддерживающего по-

рядок дискуссии, должен быть готов аргументированно представлять свою позицию. Специально подобранные примеры могут проложить «мостик» от литературного материала к современным проблемам. Такая перестройка нравственно-этического образования и воспитания в школе потребует и перестройки преподавания этики, и в частности, возвращения полноценного общего курса этики в педагогические вузы (а также юридические, психологические и др.).

А.В. Разин. Предложенную тему нашего круглого стола можно обсуждать по двум направлениям. Во-первых, представление собственно этического знания в качестве системы больших разделов, обусловленных задачами изучения морального состояния общества и обоснования методов практического воздействия на существующие нравы. В таком случае получатся три больших области, в общем-то традиционно выделяемые в этическом знании: эмпирическая этика, теоретическая этика, нормативная этика (завершение теоретического рассмотрения морали нормативными рекомендациями, в том числе, в рамках прикладной этики). Во-вторых, систематизация морали на основе того, как она представлена в сознании личности. Здесь мы имеем дело с нормативным уровнем морали, который представляет собой системное единство общественного требования и ценностей. В моральных нормах предъявляются требования, в ценностях они обосновываются. Моральные чувства (в основе которых – чувство сострадания, которое я вывожу из особенностей организации психики человека и высших животных). Далее – категориальное оформление чувств. Основные категории: добро и зло, долг и склонность, любовь и дружба, ответственность, вина и совесть, честь и достоинство. Достоинство предполагает выход за пределы моральной нормативности. Если такие категории, как долг, совесть, честь, ответственность в принципе фиксируют некоторый минимум морали, то достоинство означает принятие личностью на себя дополнительных обязательств в связи с теми высшими целями, которые она намерена реализовать, утвердить свой «тимос», добиться признания. Счастье как интегральная категория связана с самооценкой человеком своей жизни (этапа жизни) на основе общественных критериев и в коммуникации с другими людьми.

В своей концепции преподавания этики я стремлюсь к совмещению этих уровней. Обычно мой курс состоит из шести больших разделов: 1) предмет этики и возникновение морали, 2) история этики, 3) обоснование морали, 4) нормативная этика (духовно-практическое освоение действительности в морали), 5) категории этики, 6) прикладная этика.

Изложение курса разворачивается по методу восхождения от абстрактного к конкретному. Следуя этому методу, мы должны начать с того, что такое нравственный поступок, каковы его характеристики, затем перейти к вопросу о том, почему такие поступки совершаются, какие абстрактные императивы их определяют, как это сказывается на самоопределении личности. Это уровень сущности, но не следует забывать, что определения сущности это всегда упрощенные определения. На этой основе оказывается возможным проследить логику развития морали, которая показывает, что абстрактные императивы, скажем кантовский императив, нигде не работают в чистом виде, что они получают ограничения, что в морали учитывается индивидуальность личности

и специфика обстоятельств, в которой она находится. Это собственно и подтверждается тенденциями, проявляющими себя в развитии прикладной этики, в профессиональной этике, а в теоретической этике они выражаются в развитии этики добродетелей, апеллирующей не к абстрактным императивам, а к состоянию субъекта морального действия.

Считаю, что этика в принципе может быть изложена в таком ключе, с той лишь оговоркой, что сам метод восхождения от абстрактного к конкретному не является универсальным. Этот метод готовит для этики капкан, связанный с тем, что, выделяя моральный мотив среди других социальных мотивов (а это будет мотив, не содержащий личного интереса), мы теряем основание свободного морального выбора. В этот капкан, в частности, попадает Кант. В ряде публикаций я показал, что ему не удастся совершить восхождение от абстрактного к конкретному, ибо его моральные абстракции приводят к разрушению морального субъекта как субъекта, способного совершить действие.

Соответственно мы должны использовать и другую методологию, а именно ту, которая основана на принципе дополнительности. Он допускает объединение разных сущностей под одной природой и соответственно допускает объединение морального мотива с личным интересом.

В завершение охарактеризую кратко разделы курса.

Предмет этики. Дается общая характеристика морали в связи с ее отличием от других средств регуляции поведения личности и осмыслением ее места в системе философского знания.

Возникновение морали. Осмысление этапа возникновения морали, в том числе в связи с метафизической проблематикой, связанной с рефлексией идеи смерти, достоинства, специфики развития человеческого сознания, возникновения способности к состраданию.

История этики. Изложение строится в логике ответа на вопрос о том, как посредством морали человек осознает себя, понимает свою индивидуальность. Здесь сравниваются классические античные системы, в частности рассматривается психологический подход к морали (что делать, чтобы достичь наибольшего счастья, как человек осмысливает свои страсти), в сравнении с метафизическими системами Платона и Аристотеля. На примере Плотина рассматривается логика возникновения моральных абсолютов в сознании человека, разъясняются вопросы взаимодействия сознания и подсознания. Далее рассматривается христианство, показывается, что это новый этап в понимании человеком самого себя в связи появлением сознания вины, идеями покаяния и искупления. В христианстве впервые ставится задача переделки природы человека, отказа от одной (греховной) природы и формирования другой (освобожденной от греха), но по сути новой культурно опосредованной социальной природы. Возрождение – открытие тайны субъекта. Новое время – попытки создания универсальных императивов, освобождение морали от религиозной основы. Философия Канта и Гегеля – попытки выведения морали из разума и ее исторического рассмотрения, хотя понятно, что Кант выступает за абсолютное понимание морали, а Гегель исходит из морального релятивизма, связанного со стадиями развития общества. Для Канта историческое развитие общества – это развитие к такому состоянию, где категорический императив мог бы быть применен без ограничений.

Теоретическая этика начинается с изложения проблемы обоснования морали. Рассматриваются шесть подходов к обоснованию: абсолютизм, утилитаризм, конвенционализм, натурализм, космизм, социальный детерминизм. Отдельно рассматривается экзистенциализм (но способом обоснования морали этот подход все-таки назвать нельзя).

Далее рассматриваются моральные *нормы и ценности*. Исследуется процесс практически-духовного освоения действительности в морали. Показывается, что основное открытие Маркса состояло в анализе связи различных уровней общественной жизни, т. е. Маркс фактически дал ответ на вопрос о том, как люди могут жить в обществе, которое они до конца не понимают. Это позволяет найти ключ к разрешению одного из основных теоретических противостояний в понимании источника норм морали и права: представления о естественном законе, с одной стороны, и юридический позитивизм, с другой.

Категории исследуются в ключе моральной психологии, проявления разнообразных нравственных чувств.

Современные тенденции развития морали, связанные, в частности, с преодолением ориентации на универсальные императивы, раскрываются при анализе *прикладной этики*.

Н.К. Эйнгорн. В преподавании любой учебной дисциплины можно и нужно акцентировать ее мировоззренческую суть и жизненную ценность. Но есть теория и соответствующая ей учебная дисциплина, которые дают знания о базовых ценностях социальной и индивидуальной жизни, способствующих самоидентификации субъекта в историческом пространстве и времени, в актуальном жизненном пространстве через призмы блага и добра, долга и ответственности, справедливости, чести и достоинства, стыда и совести, счастья и смысла жизни. Неизменно актуально убеждение Сократа в том, что знание добродетели меняет мышление человека и делает его добродетельным. В этом состоит *аксиологическая доминанта этики*.

Специфика любой теории состоит в упорядочивании и систематизации знания с целью продвижения к истине через создание абстрактного, целостного, идеального образа объекта исследования.

Объект изучения этики исторически менялся в ее конституировании из нравоучительной литературы Древнего Востока, античной мифологии и эпоса 1) в практическую философию добродетелей: Античность, Средневековье, Возрождение; 2) в практическую философию должного – универсального нравственного закона в Новое время (И. Кант); 3) в практическую гуманистическую науку «об искусстве жить» в Новейшее время (Э. Фромм). В историческом изменении объекта этики усматриваются три разные доминанты: аксиологическая, деонтологическая и праксеологическая. Они коррелируют с тремя этапами изменения объекта этики.

Предмет изучения этики характеризуется специфическим проблемным полем, принципами и методами изучения объекта. Можно сказать, что этика является не только особой философской теорией, но и методологией для тех наук, которые включают в свой предмет частные этические и морально-нравственные проблемы.

Определение этики. В своих лекциях для студентов философского и философских факультетов я даю следующее определение современной этики: этика – практическая философия морали и нравственности, изучающая их про-

исхождение, сущность, специфику и закономерности исторического развития. Предваряет это определение экскурс в историю этики с выделением основных этапов изменения в понимании этики: от этики добродетелей, ведущих к благу и совершенству, к этике должного, долга и обязанностей, далее – к гуманистической этике как науке об «искусстве жить». Но к формуле Э. Фромма добавляю: достойно Человека.

Понятия «мораль» и «нравственность», означающие специфические объекты этики, взяты из философии Гегеля. Хотя сам Гегель специальных этических трудов не писал, присутствующее в его работах понятийное и содержательное нетождество морали и нравственности, как разных этапов объективации абсолютного духа, оказывается весьма эвристичным для уточнения объекта и предмета современной этики. На идее нетождества этики, морали и нравственности строится концепция учебного курса этики, преподаваемой в Уральском Федеральном университете имени Б.Н. Ельцина.

Этика – практическая философия морали и нравственности. *Мораль* – специфический вид социальной регуляции, хранительница общностей. *Нравственность* – духовно-практический способ освоения человеком мира.

Длительное преподавание этики на философском и «нефилософском» факультетах университета, нескольких спецкурсов этико-психологического, этико-культурологического, этико-педагогического и этико-прикладного содержания подтвердили правомерность и необходимость терминологического и содержательного разделения этики, морали и нравственности. Это конкретизировано в спецкурсах в анализе специфики морального и нравственного миров человека, в своеобразии морали и нравственности как феноменов культуры, в особенностях морального и нравственного воспитания, в единстве и различиях морального и нравственного компонентов в современной деловой этике.

Структура этики как учебной дисциплины. 1) История этических учений. 2) Генеалогия морали и нравственности: их происхождение и этапы исторического развития. 3) Теоретико-методологический раздел: сущность, специфика, функции, структура морали и нравственности, категории этики. 4) Социальная этика – роль морали в жизни общества. 5) Индивидуальная этика – морально-нравственный мир личности. 6) Теория морально-нравственного воспитания личности. 7) Прикладная этика: профессиональная этика, деловая этика и этика успеха, этическая экспертиза и этическое консультирование, инфоэтика.

Структура этической теории и учебников по этике, системно излагающих эту теорию могут быть такими же по своей структуре. И тогда будет соблюдено единство исторического и логического, единство абстрактного и конкретного, единство абсолютного и относительного, единство ценного и должного, единство должного и желаемого. В этом своеобразии этики как практической философии в отличие от философии умозрительной.

Согласна с Р.А. в том, что мораль – это «система ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других и делать это возможно наилучшим образом»¹⁹. На первое место поставлена система ценностей морали. Но это, на мой взгляд, не акцентирует сущность морали и ее деонтологическую природу. Это – не сущностное опре-

¹⁹ Апресян Р.Г. Этика. С. 38.

деление. Руководствуясь гегелевским пониманием сущности как «качественной определенности» чего-либо, следует акцентировать то, что мораль, и в истоках, и в историческом развитии, и в современности является специфическим видом социальной регуляции, относится к роду социальных регуляторов и характеризуется специфическими целью, мотивом, способами или средствами регуляции. А система моральных ценностей – опора и условие моральной регуляции. Система специфических ценностей есть у каждого вида регуляции: экономического, политического, правового, религиозного и т. д.

Не следует преувеличивать возможности и совершенство морали. Действительное благородство морали в том, что на всех этапах развития общества и человека она выполняла специфическую именно для нее функцию сохранения общностей. Мораль – хранительница общностей. Многочисленность и многообразие общностей обуславливает реальный плюрализм и релятивизм моралей: у каждой общности своя мораль. Приоритет социального над индивидуальным – ее атрибут. Поэтому морали присущ потенциал отчуждения и негуманности. Она способна потребовать от субъекта самопожертвования, ради сохранения целого, превращая его, тем самым, из цели и ценности в средство. И интуиция субъекта, улавливающего этот потенциал, питает моральный скептицизм и моральный нигилизм.

Вот почему правда о морали как антихаосной социальной и индивидуальной регуляции как механизме упорядочивания повседневных отношений вызывает большее доверие учащихся к этике и к морали, чем ее идеализация и завышение возможностей. Поэтому и этическая теория, и этика как учебная дисциплина должны включать раздел «Феноменология морали», в котором бы анализировались противоречия и конфликты разных моралей, современные этические и моральные дилеммы реальных ситуаций морального и нравственного выбора, морально-нравственное здоровье и морально-нравственные патологии общества и человека. Это будет способствовать «духовно-терапевтической» (А.В. Прокофьев) роли этики.

В учебнике Р.А. присутствуют и *моральная философия, и моральная феноменология*. Объем учебного издания позволил это сделать. И в этом его ценность. Большинство же учебных изданий имеют ограниченный объем, и возникает проблема отбора тем. И принципом такого отбора должен быть ответ на вопрос: *чего нельзя не включить* в учебное пособие или курс лекций по этике самого малого объема? И как «соединить так называемую философскую, или “общую” этику, нормативную и прикладную этику» (Р.А.) в малых формах издания? Интересно было бы на основе обобщающего сопоставительного анализа существующих учебников и пособий по этике понять, какой подход был бы наиболее продуктивным и соответствующим разным образовательным задачам.

В.Ю. Перов²⁰. Тема, предложенная для обсуждения на нашем круглом столе, непосредственно перекликается для меня со статьей Макса Вебера «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке», вышедшей 100 лет назад в 1917 г. В этой статье Вебер обсуждает исключительно важный вопрос: «*Следует ли в университетском преподавании “признаваться” в своих*

²⁰ Выступление подготовлено на основе исследования, поддержанного грантом РГНФ № 16-03-00388а.

практических оценках, основанных на определенных этических воззрениях, культурных идеалах или иных мировоззренческих принципах»²¹. Обобщенно аргументацию Вебера можно выразить в следующих положениях.

Во-первых, проблема соотношения теоретических (т. е. логически и эмпирически верифицируемых) и нормативных наук. Как известно, корни этой проблемы лежат в «гильотине Юма», выражаются в дискуссиях о научности этики и др., а попытки ее разрешения породили многочисленные исследования, результатом которых, в частности, является деление этики на нормативную, дескриптивную, метаэтику, прикладные и профессиональные этики.

Во-вторых, Вебер отмечает, что университеты (в Германии того времени) были государственными учреждениями, а университетские преподаватели – наемными работниками, к которым в явной или неявной форме предъявляются требования учить студентов в соответствии с официальной государственной идеологией, что делает крайне проблематичным возможность выражать свою ценностную позицию по актуальным политическим, социальным и этическим вопросам.

В-третьих, «привилегированное» положение преподавателя по отношению к студенту, в связи с чем изложение своей ценностной позиции может быть воспринято как навязывание своей точки зрения в вопросах, которые не могут быть решены с точки зрения истинности.

Казалось бы, эти рассуждения логично подводят к тому, чтобы отказаться от оценок и практических суждений в преподавании, но Вебер подчеркивает, что именно такую точку зрения считает неприемлемой. Более того, оговаривая и анализируя многочисленные трудности, которые неизбежно возникают (особенно при различении фактов и ценностей, опасность превращения преподавания в пропаганду и т. д.), Вебер отстаивает необходимость практических оценок в университетском преподавании.

Следует констатировать, что по прошествии столетия поставленная проблема и предложенные аргументы не устарели. Возможно, они обрели еще большую актуальность как в отношении наук вообще, так и в отношении этики, но в данном случае стоит ограничиться обсуждением некоторых моментов, связанных с первым аргументом.

1. Представление о том, что теоретическая наука принципиально свободна от любых, в том числе этических ценностей, следует признать устаревшим и неправильным. В частности, этика науки является неотъемлемой частью современной научно-исследовательской деятельности. Но возникает вопрос: а сказывается ли это на преподавании соответствующих дисциплин?

2. Свободная от практических оценок и нормативных положений этика невозможна ни в теоретическом, ни в педагогическом смысле. Даже отбор материала, представленного в любой претендующей на «чистоту» дескриптивной или метаэтической концепции, свидетельствует не только о теоретической, но и о ценностно-нормативной этической и мировоззренческой позиции автора. Избежать этого нельзя: например, фактом является очевидный европоцентризм отечественной этики.

²¹ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 547.

3. Этика была и остается «практической философией», поэтому ценность ее положений во многом зависит от того, возможно ли с их помощью прямо или косвенно решать возникающие практические проблемы.

4. Потребность в практических оценках и нормативных указаниях еще больше актуализируется в случае с прикладными, и тем более, профессиональными этиками. В качестве краткого замечания следует указать упомянутое выше (п. 1) обстоятельство, связанное с формальным и публичным характером организации профессиональной деятельности и присущей ей профессиональной этики. Например, врач (адвокат, судья и т. д.) должен знать, каковы этические требования, которые предписывают ему то, что он вправе делать с конфиденциальной информацией, ставшей доступной в ходе исполнения должностных обязанностей. Это нельзя оставить на личный выбор и ответственность даже самого высокоморального профессионала. Этому необходимо учить в рамках профессионального образования, поскольку профессиональная этика вообще невозможна без практических оценок и нормативных предписаний.

Переходя к особенностям учебника Р.А., следует отметить, что в нем представлена совсем другая позиция, причем она выражена в тексте неоднократно. Возможно, наиболее четко и недвусмысленно эта позиция сформулирована в преамбуле гл. 11 «Моральная практика»: «Этика (в какой бы ипостаси мы ее ни взяли – моральной философии нормативной или прикладной этики) не решает конкретные жизненные задачи. Это – ответственность самого морального субъекта, которому на практике предстоит применить пронизательность, решительность и мудрость. Ни моральный философ, ни прикладной этик не смогут его в этом подменить»²². Конечно, это можно интерпретировать в духе идущей от Аристотеля традиции, согласно которой знание о том, что такое добродетель, не подменяет самого добродетельного поведения. Но позиция автора не только в этом. По подавляющему большинству рассматриваемых в учебнике проблем представлены различные точки зрения, но почти отсутствуют практические оценки и нормативные выводы. Да, автор указывает на достоинства и недостатки рассматриваемых концепций, но если следовать основанному на «гильотине Юма» разделению на теоретические и нормативные науки, теоретическая несостоятельность (неистинность) каких-либо положений не может быть основанием для признания их нормативной (практической) значимости. Поэтому остается неясным вопрос о практических следствиях, которые могут возникнуть при следовании этим положениям. Кроме того, Р.А. сознательно и элегантно отказывается от использования примеров²³. Но к чему приводит такая позиция? Учебник, а значит и учебные курсы по этике превращаются, по сути, в предмет интеллектуального любопытства с неопределенной практической значимостью.

Поэтому в качестве общего вывода, можно еще раз подтвердить идею, высказанную Вебером: «доступные чисто логическому рассмотрению и чисто эмпирические проблемы действительно следует отделять от практических, этических и мировоззренческих оценок, но <...> тем не менее (или, быть может, именно поэтому) проблемы обеих категорий должны присутствовать в университетском преподавании»²⁴. Именно такая позиция, скорее всего, позволит

²² Апресян Р.Г. Этика. С. 168.

²³ Там же. С. 13.

²⁴ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 547.

избежать достаточно распространенной ситуации, когда этика воспринимается как отвлеченная наука, имеющая отдаленное отношение к жизненным проблемам и потребностям, что не способствует пробуждения у студентов интереса к ее изучению.

Е.В. Кундеревич. Вхождение Украины в Европейское образовательное пространство актуализирует проблему разработки образовательной модели, которая бы интегрировала креативный национальный опыт и отвечала бы европейским стандартам, но также в качестве приоритета которой было бы развитие личности, способной принимать решения – самостоятельные и ответственные, адекватные глобальным вызовам современности. Таким требованиям соответствует гуманитарная модель, включающая этические знания. Этика и как наука, и как необходимый компонент философской культуры и человеческой духовности в целом, апеллирует к феноменам, которые выходят за пределы языка, мыслей, опыта повседневности. Она создает определенную духовную среду, необходимую для сосредоточенности на вопросах нравственности и смысложизненных ценностях.

Дискуссии о необходимости преподавания «Этики» в средней общеобразовательной школе велись в Украине с начала 2000-х гг. и долгое время не были конструктивными. В качестве эксперимента в школах вводились курсы: «Христианская этика», «Основы православной культуры» и т. п. В начальной школе как альтернативу религиозной этике предлагали на выбор предметы: «Этикет», «Мир вокруг тебя», «Уроки вежливости» и т. п.

В 2005–2006 учебном году этика стала обязательной программной дисциплиной в средней школе (5-й и 6-й класс). Была подготовлена программа, которая ставила целью содействие распространению этического знания в средней школе. Соответственно, появилась необходимость в учебной литературе. Вместе с коллегой В.В. Ефименко мы написали учебник для 6-го класса²⁵, соответствующий программе, утвержденной Министерством образования Украины. В пятом классе материал распределен по двум разделам: «Человек и его деятельность», «Мир начинается с меня». Учебник этики для шестого класса содержит вступление: «Для чего изучаем этику. Когда и почему возникла мораль» и четыре раздела: (1) «Ценности человека в современном мире», (2) «Человек – частичка Вселенной», (3) «Нравственное измерение общения», (4) «Ценности гражданского общества».

В первом разделе предлагаются размышления над такими вопросами, как: человеческая жизнь как наивысшая ценность в современном мире; трудно ли быть человеком; когда человека называют «щедрая душа»; в чем состоит сила человеческого духа; что такое долг; как защитить или сберечь честь и достоинство; что такое справедливость; как мы выбираем идеалы; как отличить идеал от кумира.

Второй раздел посвящен взаимосвязи человека и природы, а также чувственной и эмоциональной составляющей жизни человека: является ли человек частью природы; что означает «беречь природу»; что означает быть «здоровым человеком»; почему нужно управлять своими чувствами и поступками; что означает быть развитым человеком; как сделать свободное время содер-

²⁵ *Ефименко В., Кундеревич О.* Этика: Підручю для 6 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ, 2006.

жательным и интересным; что такое хобби; какую роль играют эмоции и чувства в жизни человека; в чем сила моральных чувств; как научиться культуре чувств; что означает любить.

Третий раздел раскрывает темы, связанные с общением, пониманием Другого, например: что такое общечеловеческие ценности; как проявлять толерантность в общении с людьми; что такое уважение; как разделить радость и печаль другого человека; что такое милосердие; кого называют альтруистом, а кого – эгоистом; место духовности и религиозности в жизни человека; в чем состоит феномен веры; что такое религиозные чувства и почему их нужно уважать.

В четвертом разделе дети знакомятся и вникают в суть ценностей гражданского общества: почему человека определяют наивысшей ценностью демократического общества; что понимают под свободой выбора, действия, воли; что означает быть самим собой; что такое права и свободы человека; как уважать и защищать права человека в демократическом обществе; как соотносятся право, свобода и долг; что такое социальная справедливость; что означает равенство всех граждан перед законом; что такое гражданская позиция человека; в чем состоит чувство достоинства гражданина.

В учебнике рассматриваются вопросы из истории этических учений, а также уделяется внимание принципиально важным положениям моральной практики.

Учебник проиллюстрирован произведениями мирового искусства. Методический аппарат предполагает разнообразные формы работы учеников. Отрывки из литературы, притчи и легенды, дополнительная информация помогает лучше понять и усвоить учебный материал. К учебнику прилагается рабочая тетрадь, в которой ученики пишут эссе, отвечают на тестовые задания, рисуют. Учебный предмет «Этика» у детей вызывает живой интерес и является важной составляющей общего гуманитарного образования.

В вузовских программах Украины курсы этики ориентированы на профессию. Таким образом этика или вообще не преподается, либо преподается как профессиональная этика. Примером соединения в программе по профессиональной этике двух подходов, теоретического и прикладного, может быть программа курса «Профессиональная этика PR-деятельности» (читается на факультете журналистики для специализации «связи с общественностью» Киевского национального университета культуры и искусств). Программа отражает основную проблематику современных и классических исследований отечественных и зарубежных ученых, учитывает мировой опыт преподавания этического знания. Цель дисциплины: ознакомить студентов с многообразием этической мысли, помочь сформировать свою позицию в отношении нравственных ценностей, профессиональных обязанностей и добродетелей; по окончании курса студент должен понимать значение этики PR-деятельности, уметь использовать приобретенные знания в решении конкретных задач нравственного выбора. При проведении семинарских и практических занятий используется метод ситуационного анализа, что позволяет активно использовать потенциал новейших образовательных технологий, сочетать теоретический и практический аспекты учебной деятельности.

Н.А. Хафизова. Позволю себе поделиться опытом преподавания этики в школе, а затем рассказать о том, как я включаю этические темы в вузовский курс культурологии.

В школе, с которой я сотрудничаю, этика преподается в 7–9 классах. Семиклассники уже немного знакомы с этикой благодаря изучению в четвертом классе «Основ светской этики», который родители почти всех учеников выбрали из цикла «Основы религиозных культур и светской этики». При разработке своего курса я, исходя из теорий морального развития Жана Пиаже и Лоуренса Кольберга, стремилась к созданию такой образовательной и коммуникативной среды, которая способствовала бы осмыслению подростками возникающих перед ними нравственных задач и возможных способов нравственной самореализации, содействовала бы развитию у них опыта понимания себя и Другого, выработке навыка творческого и продуктивного взаимодействия на основе принципов уважения, равенства, терпимости и т. д.

Вместе с тем при преподавании этики в школе на задний план отступают вопросы, центральные для философской этики. Главная задача школьного курса по этике – это прояснение школьникам ценностно-нормативного содержания морали. Впрочем, она актуальна и для студентов не-философских специальностей, с той лишь разницей, что отбор материала должен учитывать, наряду с образовательными, и возрастные различия.

Курс этики для 7–9 классов рассчитан на 34 часа, и я выстраиваю его следующим образом.

Первый блок – «философия» поступка (природа человека, природа морали, ее источники, моральный поступок, моральные чувства, добро и способы его претворения в поступках, моральные правила, роль запретов, требований, ценностей).

Второй блок – моральные ценности и добродетели (свобода, справедливость, милосердие/любовь, достоинство, честь, ответственность).

Третий блок – практика моральной жизни (общение, правдивость, доверие, толерантность, нравственное отношение к природе).

Опыт преподавания показал, что темы были подобраны оптимально для данного возраста. Обсуждение таких вопросов, как: «Почему стремиться к добрым делам важнее, чем к злым?», «Как отвечать на обиды, не роняя своего достоинства?», «Что значит быть свободным?», «Любовь к себе: между “хочу” и “должен”», «Критерии справедливости в человеческих отношениях», «Может ли ложь быть оправданной?», «Жестокое обращение с животными», «В чем состоит нравственность человека, достигим ли моральный идеал?», – вызвало эмоциональный отклик учеников и показало их живую заинтересованность в прояснении для себя моральных проблем.

Несколько комментариев к выделенным вопросам.

Подростковый возраст 13–15 лет – это возраст активного самоутверждения, порой даже «любой ценой». Думается, что осмысление справедливости и идеи человеческого достоинства было востребовано именно в силу того, что они важны для индивидуального движения подростка к моральной автономии, внутренним пределом которой является человеческое достоинство, а границей морального поведения – справедливость как универсальный способ оценки своих и чужих поступков.

Опыт первых влюбленностей, прочно ассоциирующихся у подростков с любовью, вызвал интерес к любви более в ее чувственной форме, чем духовной, что вызвало трудности с осмыслением основополагающего морального

принципа милосердия (правда, когда вышли на тему жестокого обращения с животными, школьникам удалось пережить всеобщую значимость милосердия). Между тем проблемы любви к себе, без которой, как понятно, невозможно признать факт многообразия идей, ценностей и убеждений других людей обсуждение получилось весьма активным. В теме «любви к себе» были затронуты две важнейших проблемы: а) различие эгоизма и любви к себе, б) связь любви к себе с признанием других людей.

При обсуждении первой из них учащиеся вышли на проблему критериев любви к себе: чувство собственного достоинства, тяга к самосовершенствованию, забота о себе-нынешнем сквозь призму образа себя-в-будущем, и пришли в результате к пониманию того, что сами они фактически делают выбор не столько между «хочу» и «должен», сколько – между двумя хотениями: «что я хочу для себя сейчас» и «что я хочу для себя в будущем». Этот вывод был развит при анализе вариантов решения второго из названных выше вопросов, в котором признание другого было осознано как часть заботы о себе, причем с точки зрения человечности как способности к установлению длительной гармоничной коммуникации с другими, а не индивидуальной выгоды. Более того эгоизм в результате был понят как состояние не-любви к себе, неуверенности в себе, страха других/иных (страха за себя перед другими).

Таким образом, центральным для подросткового возраста, является вопрос кантовского типа, в разных вариациях: каким я должен быть, чтобы быть человеком? что я должен делать, чтобы быть (считаться) человеком? каким должно быть в качестве человека?

В процессе преподавания этики я широко использую материал художественной литературы, самый разной, а также видеоматериалы. Однако серьезная трудность для меня – это отсутствие учебника по этике для средней школы. Как преподаватель я пользуюсь вузовским учебником «Этика» А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна, а в прошлом учебном году у меня была возможность пользоваться рукописью нового учебника Р.А. Но школьникам тоже нужен учебник по этике, и ничего подходящего книжный рынок сегодня не предлагает.

В университете, где я работаю, этика не преподается, и я ввожу этическую тематику в курс культурологии. В данном курсе есть модуль «Институты культуры», в котором присутствует блок «Мораль» (3 часа – лекция, 2 часа – семинар). В рамках него по мере возможности можно представить ценностно-нормативное содержание морали и элементы профессиональной этики инженера. В лекции кратко рассматриваются структура и функции морали и особенности инженерной этики, что в идеале накладывается на материал, предлагаемый в курсе философии – общее представление о морали, категорический императив Канта, основы христианства, представление о техносфере, создаваемой инженерами. Семинарское занятие полностью посвящено инженерной этике, которая обсуждается как часть профессиональной культуры инженера.

Таким образом, если в преподавании этики в школе я, в основном, исхожу из запросов подросткового возраста, то изучение тем из блока «Мораль» разворачивается в конечном итоге в сторону проблем профессиональной этики инженера.

А.В. Скоморохов. Этическое знание включает в себя систему основополагающих этических понятий и диалектику (логику) их развития. Поскольку через развитие мы глубже познаем понятия, то представление структуры эти-

ческого знания требует рассмотрения истории его развития. Эмпирические систематизации разрозненных концепций, отвечающие преимущественно на вопросы «что», «где», «когда» и «кем» было сказано, уводят в сторону от принципиальных вопросов философии – «в каком смысле» и «почему» – т. е. от вопросов, благодаря которым можно проникать в сущность вещей, усматривать целостность и единство окружающего мира, содержанием которого является взаимодействие конкретных объектов. Эмпирическая систематизация не обладает упреждающим, объяснительным и прогнозирующим потенциалом. Отсюда следует, что представление истории этики требует не исследования ее эмпирического протекания, а рассмотрения во всеобщих, т. е. логических, характеристиках.

Философия – не окружающий мир, а «мысль, которая мир окружает и в себе его заключает» (А.В. Ахутин). Назначение философии – в научении логически мыслить, переходя от истины к истине. Логически («архитектонически», говоря на языке Канта) мыслить значит мыслить из оснований (начал), т. е. по «предварительно сформированному плану». Именно эти идеи в непринужденной атмосфере я пытаюсь донести до студентов. И все мы ищем логику мысли: занимаемся не эмпирической хронологией, а исследованием истории движения мысли в логических характеристиках (не зависящих от фамилий, дат, действующих лиц).

Так, например, рассмотрение учения Канта и его обоснования морали заменяется анализом фундаментальных закономерностей развития логики мысли Нового времени в ее проекции на область морали. На семинарах обсуждаются не этические учения (Канта, Спинозы, Ницше), а логика разворачивания (историческая судьба) стержневой для Нового времени идеи автономии. При таком анализе учение Канта значимо постольку, поскольку оно выражает в логически чистой форме принципиальную идею (логическое начало) Нового времени. А учение Ницше – постольку, поскольку Ницше диагностирует наступление нигилизма как завершающего и главного события Новой истории Запада. Таким образом рассмотрение идеи моральной автономии в перспективе морального (и шире – европейского) нигилизма позволяет предположить коренную проблему в логике мысли Нового времени.

Студентам я предлагаю вопросник, своего рода лабиринт с разными наводками. Например: *в каком смысле и почему* Ницше заявляет «Бог умер»? *Как, почему и в каком смысле* эпоха Нового времени завершается диагнозом: «Нет смысла, нет ответа на вопрос “зачем”»? Какова *логика перехода* от автономного абсолютизма к моральному нигилизму (т. е. каковы механизмы завершения эпохи Модерн?) Какова роль в этом переходе принципа автономии? *Как возможна* мораль в (современном) мире, в котором «нет смысла»? и т. д. Эти вопросы призваны отвлечь студентов от эмпирически данных учений, навести на анализ логики понимающей мысли (метафизики) Нового времени: на то, как она сказывается в области морали, и на то, как ее сказывание, в свою очередь, подрывает господствующую логику мысли, приводя к завершению Нового времени.

В ходе поиска ответов на эти вопросы рассматривается логическое противоречие в морали, воспринимаемой сквозь призму принципа автономии: необходимая цель морального сознания – идеал универсальной целокупности – принципиально недостижима ввиду укорененности автономной морали в воле.

Автономный моральный субъект сознает то, что постоянно «стремится к тому, что не должно свершиться», что порождает неизбежный протест морального сознания против морали (моральный нигилизм).

Так открывается принципиальная невозможность обосновать мораль исходя из архитектоники новоевропейского ума, при этом проблема обоснования морали оказывается ключевой неразрешимой проблемой понимающей мысли Нового времени, определившей с логической необходимостью ее завершение и становление европейского нигилизма.

Возникает логическая альтернатива: принять метафизическую идею Нового времени (идею автономии) и, говоря словами Ницше, посмотреть ей в лицо, запретив «уползание к потусторонним мирам» – моральному идеалу – и неизбежно завершить нигилизмом, или попытаться сформулировать новую идею (новый метафизический принцип), исходя из которого было бы возможно непротиворечиво помыслить (оправдать, обосновать) мораль. Существенно, что эта альтернатива существует *объективно*. За рамками данной альтернативы остаются только психологические «лазейки»: попытаться постулировать (положить как психологически необходимое) то, что невозможно удостоверить как «объективно» реальное (исходя из логики мысли). (Так объективно раскрывается функция постулатов практического разума в этической системе Канта.)

Таким образом, в рамках рассмотрения истории этики на уровне логических истин оказывается, что противоположные на уровне эмпирики «точки зрения» представляют собой последовательное разворачивание *одной* логической идеи из *одного* онтологического основания. Образуются логические «ветви»: от этики Канта – к нигилизму; от нигилизма – к воле-к-власти и одновременно жалостливому гуманизму нашего времени (который выражается во внимании современной культуры к инаковому, нетождественному, ненормальному и, напротив, ее категорическое неприятие идеалов, норм, универсалий) как двум сторонам одной медали. Выявление генетического родства автономного абсолютизма и морального нигилизма (сущностного родства этики «после Освенцима» и этики воли-к-власти и т. д.) восстанавливает разорванную «связь времен».

Эти «ветви» – лишь малая часть большого дерева логической истории этики, которую необходимо построить. Тогда этика предстанет в виде разветвленной логической иерархической системы этического знания, которая должна открыться студентам. Именно такой подход превращает преподавание *истории этики* в преподавание *собственно этики*, побуждает студентов мыслить, думать, философствовать. Кроме того, он разрушает непроницаемые перегородки между онтологией, социальной философией, этикой, и открывает широкую историческую перспективу: дает возможность понять историю на уровне сущности (уровне логических истин) и предсказать ее ход.

Подводя итог, заметим: эмпирическая систематизация должна уступить место систематизации на уровне глубинных инвариантов (идей, сущностей, смыслов, принципов).

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Этика: Учеб. М.: Кнорус, 2017. 356 с.
- Архангельский Л.М.* Лекции по марксистско-ленинской этике. Свердловск: [б. и.], 1969. 132 с.
- Бандзеладзе Г.Д.* Опыт изложения системы марксистской этики. Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1963. 474 с.
- Вебер М.* Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // *Вебер М.* Избр. произведения / Пер. с нем. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 547–601.
- Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика. М.: Гардарики, 1998. 472 с.
- Дробницкий О.Г.* Структура морального сознания [1972] // *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. М.: Наука, 1977. С. 39–70.
- История этического учений / Ред. А.А. Гусейнов. 2-е изд. М.: Акад. проект, 2015. 911 с.
- Конт-Спонвиль А.* Малый трактат о великих добродетелях, или Как пользоваться философией в повседневной жизни. М.: Этерна, 2012. 318 с.
- Краткий словарь по этике / Ред.: О.Г. Дробницкий, И.С. Кон. М.: Политиздат, 1965. 543 с.
- Марксистская этика / Под общ. ред. А.И. Титаренко. М.: Политиздат, 1976. 335 с.
- Мишаткина Т.В., Яскевич Я.С.* Этика: Учеб. пособие. Минск: Вышэйшая школа, 2017. 334 с.
- Назаров В.Н.* Прикладная этика. М.: Гардарики, 2005. 302 с.
- Очерк истории этики / Ред.: Б.А. Чагин и др. М.: Мысль, 1969. 431 с.
- Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 338 с.
- Титаренко А.И.* Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). М.: Мысль, 1974. 278 с.
- Шишкин А.Ф.* Основы марксистской этики. М.: ИМО, 1961. 527 с.
- Этика: Энциклопедический словарь / Ред.: Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2001. 671 с.
- Сфіменко В., Кундеревиц О.* Етика: Підручню для 6 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: Наш час, 2006. 192 с.

**Systematization in Modern Ethics:
Theoretical Approaches, Methods, and Schemes
Proceedings of Round Table Discussion**

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

Olga Artemyeva – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Elena Belyaeva – PhD in Philosophy, Associate Professor, Philosophy of Culture Department. Belarusian State University. 4 Nezavisimosti avenue, Minsk, 220030, Republic of Belarus; e-mail: bksisa@rambler.ru

Nonna Eyngorn – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Department of History of philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture. The First President of Russia Boris Yeltsin Ural Federal University. 51 Lenin Av., Ekaterinburg, 620051, Russian Federation; e-mail: Nonna-077@mail.ru

Natalija Khafizova – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Law. Perm' National Research Polytechnic University. 29 Komsomolsky av., Perm', 617000, Russian Federation; e-mail: khafizova1970@mail.ru

Elena Kunderovich – PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department. Kyiv National University of Culture and Arts. 36 Konovalts Str., Kiev, 01133, Ukraine; e-mail: l.kunderovich@gmail.com

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

Elena Meleshko – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Culturology. Tula State Pedagogical University of L.N. Tolstoy. 125 Lenina Str., Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: sophiya@yandex.ru

Tatiana Mishatkina – PhD in Philosophy, Docent, Leading Research Fellow. International Sakharov Environmental Institute of Belarusian State University. 23/1 Dolgobrodskaya Str., Minsk, 220070, Belarus; e-mail: mtv_2013@tut.by

Vladimir Nazarov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Culturology. Tula State Pedagogical University of L.N. Tolstoy. 125 Lenina St, Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: sophiya@yandex.ru

Vadim Perov – PhD in Philosophy, Docent, Head of the Department of Ethics. Saint-Petersburg State University. 7/9 Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: vadimperov@gmail.com

Tatiana Porohovskaya – PhD in Philosophy, Docent. Lomonosov Moscow State University. 27 Lomonosovskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: 632712@mail.ru

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

Alexander Razin – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, full Professor, Head of the Department of Ethics. Lomonosov Moscow State University. 27 Lomonosovskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: razin54@mail.ru

Alexei Skomorohov – Postgraduate. Lomonosov Moscow State University. 27 Lomonosovskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alskom2@mail.ru

Anatoliy Skripnik – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and History. Sarov State Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI). 6 Duchov Str., Sarov, 607186, Russian Federation; e-mail: sapsarov@yandex.ru

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

A round table on systematization of Ethics knowledge in scholarship and education was held following a discussion in the Department of Ethics (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences) of a draft text-book, *Ethics*, by Ruben Apressyan, who had suggested an innovative approach to presentation of Ethics in higher education. The discussion in the Department of Ethics allowed to propose the following questions for the round table conversation: general principles of structuring Ethics curriculum, criteria of selection the most relevant for education philosophical and normative topics, implementation of historical-philosophical heritage and the results of current discussions in teaching Ethics, reasonable correlation between general and applied ethics, incorporation Ethics topics in teaching social sciences and humanities, the relevance of Ethics curriculum to today state of art In Russian higher education. Discussants (representing different Russian universities as well as Belarus and Ukraine ones) shared their experience in teaching Ethics and developing text-books in

Ethics in universities and secondary school as well. The round table discussion reflected a broad variety of theoretical approaches and methodological attitudes in the present regional Ethics discourse and show the discussed issue as applicable mainly to the tasks of teaching Ethics rather than to theoretical scholarship in moral philosophy and applied consideration.

Keywords: Ethics (general, normative, applied), morality, history of Ethics, Ethics education, systematization of knowledge, Philosophy and Ethics, case-study

References

- Apressyan, R. G. *Jetika: Uchebnik* [Ethics: Text-book]. Moscow: Knorus Publ., 2017. 356 pp. (In Russian)
- Arkhangelsky, L. M. *Lekcii po marksistsko-leninskoj jetike* [Lectures on Marxist-Leninist Ethics]. Sverdlovsk: [no Publ.], 1969. 132 pp. (In Russian)
- Bandzeladze, G. D. *Opyt izlozhenia sistemy marxistskoj etiki* [An Essay on the Presentation of the Marxist Ethics' System]. Tbilisi: Sabchita Sakartvelo Publ., 1963. 474 pp. (In Russian)
- Comte-Sponville, A. *Malyj traktat o velikih dobrodeteljah* [Petit traité des grandes vertus]. Moscow: Eterna Publ., 2012. 318 pp. (In Russian)
- Drobnitskij, O. G. "Struktura Morlanogo Soznania, 1972" [Structure of Moral Consciousness, 1972], in: O. G. Drobnitskij, *Problemy npravstvennosti* [Moral Problems], ed. T. Kuzmina. Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 39–70. (In Russian)
- Guseynov, A. A., Apressyan, R. G. *Jetika* [Ethics]. Moscow: Gardariki Publ., 1998. 472 pp. (In Russian)
- Istorija jeticheskij uchenij* [History of Ethical Teachings], ed. A. A. Guseynov. 2nd ed. Moscow: Academicashkij Project Publ., 2015. 911 pp. (In Russian)
- Jefimenko, V., Kunderevyeh, O. *Etyka: Pidruchju dlja 6 kl. zagal'noosvit. navch. zakl* [Ethics: Handle for grade 6 of general education schools]. Kiev: Nash chas Publ., 2006. 192 pp. (In Ukrainian)
- Jetika: Jenciklopedicheskij slovar'* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], eds. R. G. Apressyan, A. A. Guseynov. Moscow: Gardariki Publ., 2001. 671 pp. (In Russian)
- Kratkij slovar' po jetike* [Concise Dictionary on Ethics], eds. O. G. Drobnitskij, I. S. Kon. Moscow: Political Literature Publ., 1965. 543 pp. (In Russian)
- Marksistskaja jetika* [Marxist Ethics], ed. A. I. Titarenko. Moscow: Political Literature Publ., 1976, 335 pp. (In Russian)
- Mishatkina, T. V., Yaskevitch, Y. S. *Jetika: Uchebnik* [Ethics: Text-book]. Minsk: Vysheishaya Schola Publ., 2017. 334 pp. (In Belorussian)
- Nazarov, V. N. *Prikladnaja jetika* [Applied Ethics]. Moscow: Gardariki Publ., 2005. 302 pp. (In Russian)
- Ocherk istorii jetiki* [Essay on the History of Ethics], eds. B. A. Tchagin, e.o. Moscow: Mysl Publ., 1969. 431 pp. (In Russian)
- Sandel, M. *Spravedlivost. Kak postupat pravilno?* [Justice: What's the right thing to do?]. Moscow: Mann, Ivanov, i Ferber Publ., 2013. 338 pp. (In Russian)
- Shichkin, A. F. *Osnovy marksistskoj jetiki* [Basic Marxist Ethics]. Moscow: IMO Publ., 1961. 527 pp. (In Russian)
- Titarenko, A. I. *Struktury npravstvennogo soznaniya (Opyt jetiko-filosofskogo issledovanija)* [The Structures of Moral Consciousness (An Essay of Ethical-Philosophical Study)]. Moscow: Mysl Publ., 1974. 278 pp. (In Russian)
- Weber, M. "Smysl «svobody ot otsenki» v sotsiologicheskoi i ekonomicheskoi nauke" [The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics], trans. by Yu. N. Davydov, in: M. Weber, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 547–601. (In Russian)

Л.В. Максимов

К понятию справедливости: аналитические заметки

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

Объектом исследования и критического анализа в данной статье является понятие справедливости, широко употребляемое в философской и научной литературе, в том числе в трудах, специально посвященных разработке теоретических концепций справедливости. Показано, что значительные концептуальные расхождения и споры между теоретиками обусловлены не только различиями в разделяемых ими мировоззренческих и методологических принципах, но также исторически сложившейся многозначностью термина «справедливость» и логическими ошибками при разработке и обосновании теорий справедливости. Рассмотрены типичные ошибки такого рода, именно: неразличение слова и понятия справедливости; использование слова «справедливость» в неспецифическом, расширительном значении, совпадающем со значением слова «мораль»; смешение теоретических концепций и ценностно-нормативных позиций, подмена теории, описывающей и объясняющей феномен справедливости, моралистическими декларациями; нарушение «принципа Юма», т. е. логического запрета на выведение прескриптивных суждений из дескриптивных, что создает лишь видимость обоснования теории. Приведены аргументы против причисления к феномену морали таких по сути неморальных ценностей и мотивов, как любовь, милосердие, благожелательность, альтруизм и т. п., против трактовки их как «более высоких» (в моральном отношении) ценностей по сравнению с мотивом долга и, соответственно, с ориентированной на долг справедливостью. Включение в сферу морали указанных мотивов и поступков, признание за ними статуса «сверхдолжных» (в отличие от «просто должных» действий во имя справедливости) ведет к размыванию специфики морали, ее принципов и норм, базирующихся, как убедительно показал Кант, на идее долга.

Ключевые слова: справедливость, слово и понятие, теория, моральное и неморальное, теоретическое и нормативное, принцип Юма, любовь и долг, альтруизм и эгоизм, должное и сверхдолжное

Авторы современных философских и научных трудов, в названии которых фигурирует слово «справедливость», обычно считают нужным хотя бы пунктирно показать этимологию этого слова (в мертвых и живых языках), отнести его к какому-то определенному виду интеллектуальной продукции человеческой деятельности (т. е. обозначить, например, как понятие, идею, теорию, цен-

ностную позицию), дать краткую обобщенную дефиницию справедливости. Вместе с тем в этих публикациях, как отмечает один из авторов, преобладает стремление «выйти за рамки этимологии и словарных определений, с тем чтобы рассматривать справедливость как моральную добродетель характера и как желаемое качество политического общества, а также выяснить, каково ее место в этическом и социальном процессе принятия решений»¹.

Разумеется, именно решению такого рода задач, а не терминологическому анализу как самоцели, как раз и посвящено большинство изысканий в этой области, однако вряд ли стоит резко противопоставлять эти два плана исследований. Со времен античности и по настоящее время философская мысль произвела множество разнообразных, альтернативных концепций справедливости. Эта разногласица в значительной мере обусловлена различием исходных мировоззренческих и ценностных принципов, принятых создателями учений, но также и недостаточным вниманием к такому «формальному» аспекту исследования, как анализ ключевых терминов, понятий, способов аргументации и т. п. Пренебрежение этой стороной дела вносит элемент неопределенности не только в решение обсуждаемых проблем, но и в саму их постановку. Английский философ Дж. Э. Мур, основоположник метаэтики (дисциплины, предметом которой является логический анализ языка этики), заметил, что «в этике, как и во всех других областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того, что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, каковы те вопросы, которые они собираются решать»². Очевидно, прояснение смысла *вопросов* само по себе не гарантирует общего согласия относительно возможных *ответов* на них, однако может способствовать уточнению предмета споров и снятию некоторых постулатов и аргументов как не имеющих отношения к делу.

Скрытые контексты вопроса «Что такое справедливость?»

За простой формулировкой этого вопроса стоят разные смысловые контексты, различие или смешение которых в значительной степени определяет ход мысли исследователей и содержание разработанных ими теорий (или концепций) справедливости.

В этой статье основное внимание уделено разграничению двух часто смешиваемых контекстов: познавательного (описательно-объяснительного, дескриптивного) и нормативно-ценностного (прескриптивного). Такое смешение чаще всего выражается в отождествлении ценностной составляющей сознания с познавательной, т. е. в понимании сознания (духа, психики) как гомогенной когнитивной среды. Несмотря на то, что за последние полтора столетия проблема соотношения знаний и ценностей стала одной из ведущих тем в методологии гуманитарных наук, а в метаэтике сложилось особое направление – нонкогнитивизм, отрицающий «истинностный» (и вообще всецело познаватель-

¹ *Pomerleau W.P.* Western Theories of Justice // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (дата обращения: 25.06.2017).

² *Мур Дж.Э.* Принципы морали. М., 1984. С. 37.

ный) статус моральных суждений, когнитивистская трактовка этих суждений как вида знаний продолжает доминировать в этике. Эта методологическая установка обычно не артикулируется самими ее носителями, на протяжении веков она была *несознаваемой парадигмой* философии морали. Следование когнитивистской парадигме побуждало философов строить ценностные учения согласно квазитeorетической модели познания, а именно: постулировать объективное – трансцендентное или естественное – бытие моральных ценностей (добра, справедливости), постигаемых разумом или чувствами и откладывающихся в сознании в качестве «объективно истинных» ценностных позиций. Другие (уже побочные) следствия когнитивистского подхода – это обращение к разуму как источнику априорного «нравственного закона», а также попытки обосновать принципы и нормы морали путем логического выведения их из когнитивных посылок. Все эти движения этической мысли представлены в различных теориях справедливости, все они так или иначе сказываются на понимании авторами смысла вопроса «что такое справедливость» и тем самым – на содержании их теорий.

Поскольку когнитивизм занимает прочные позиции в философии морали, из-за чего критика этой парадигмы игнорируется или (реже) решительно отвергается большинством теоретиков, было бы уместно представить здесь аргументы, подкрепляющие некогнитивистскую концепцию. Однако рамки статьи не позволяют этого сделать, поэтому я ограничусь ссылкой на некоторые работы, где дана развернутая критика когнитивизма³. По той же причине нет возможности провести широкий аналитический обзор референтной литературы по теории справедливости на предмет выявления упомянутых выше когнитивистских структур в каждом источнике. Впрочем, такой обзор, как мне представляется, был бы малоинформативным, поскольку эти структуры стереотипны, у разных авторов они отличаются лишь в деталях (хотя, конечно, концептуальные расхождения по другим вопросам, которые в данной статье не рассматриваются, могут быть весьма значительными). Поэтому даже единичные примеры, демонстрирующие действительное присутствие когнитивистской парадигмы в каких-то конкретных работах по теории справедливости, все же дают определенное представление о месте и роли этого методологического принципа в данной области исследований.

Помимо когнитивизма, серьезно затрудняющего адекватное теоретическое осмысление феномена справедливости, имеется и другой – правда, не столь значимый в том же отношении – методологический стереотип, деформирующий теоретический образ этого феномена. Я имею в виду давно сложившееся в философии и обыденном сознании (и до сих пор разделяемое многими исследователями) расширительное понимание моральной мотивации, а именно – включение в эту группу, помимо особого рода долженствования, также любви, благожелательности, сострадания и других позитивных мотивов, располагаемых в ценностной иерархии «выше» долга. Соответственно и справедливость, ассоциируемая с долгом, ставится на той же иерархической лестнице «ниже»

³ См.: *Budolfson M.B.* Non-cognitivism and Rational Inference // *Philosophical Studies*. Springer-Verlag. 2011. Vol. 153(2). P. 243–259; *Coulter J.* Twenty-Five Theses against Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 19–32; *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003.

любви и пр. Этой трактовке морали противостоит другая, четко сформулированная Кантом и фактически соответствующая реалиям нравственного сознания (хотя и не вполне осознаваемая самими субъектами морали) позиция: именно долг, и только долг специфичен в качестве морального мотива.

Анализу обозначенных выше смысловых контекстов, учет которых необходим при исследовании феномена справедливости, посвящены следующие разделы статьи.

Соотношение нормативных и познавательных элементов в теориях справедливости

Слово «справедливость» бифункционально. Во-первых, оно *выражает* позитивную моральную *оценку* некоторого «положения дел», выполняя тем самым нормативную (*прескриптивную*) функцию. Во-вторых, оно обладает концептуальным значением, является *понятием*, реализующим *дескриптивную* функцию, т. е. мысленно *отображающим* общие и существенные признаки того «положения дел» (в данном контексте – «денотата»), которое получает указанную оценку. Неразличение этих двух функций порождает ошибочное (хотя большей частью выраженное неявно) представление, будто ценностно-нормативная интенция свойственна самому *понятию* справедливости, и что возникает эта интенция в результате *познания* феномена справедливости как некой «объективной ценности» – «ценности-в-себе», «внутренней ценности», – не зависящей от «внешней» оценки. Поэтому во многих работах ценностные рассуждения о справедливости трактуются одновременно и как познавательные, что проявляется, в частности, в объединении обоих типов рассуждений под общим названием «*Теория справедливости*» (несмотря на то что «теория» традиционно понимается как особая форма организации знания и познания). Так, в знаменитом труде Дж. Ролза под указанным названием собственно теоретические построения многократно перемежаются моральной апологетикой, например: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли... Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом... Непозволительно, чтобы лишения, вынужденно испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство»⁴.

Если слово «справедливость» берется в своей дескриптивной функции, т. е. как понятие, имеющее свой денотат, тогда выражение «теория справедливости» вполне правомерно и осмысленно; если же к этой дескриптивной функции примешивается оценочная коннотация, но слово «теория» по-прежнему употребляется для обозначения особой формы *знания* (и *только* знания), то указанное словосочетание теряет смысл. Собственно теоретическая составляющая учений о справедливости включает в себя, в частности, анализ *понятия* справедливости, т. е. исследование того, что именно *понимается* под справедливостью (а не что якобы *является* справедливым), что именно *люди оценивают* как справедливое в разных культурах и в разные исторические периоды,

⁴ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 19–20.

какие именно реалии получают эту оценку в обыденном ценностном сознании и в философских и научных трудах, какова содержательная и интенциональная специфика этой ценностной установки в сравнении с другими – моральными и неморальными – ценностными позициями, каковы ее психологические механизмы и социальные детерминанты.

Идея справедливости, безусловно, зародилась изначально в глубинах народного сознания и только позднее была рефлексирована, уточнена и различным образом интерпретирована в высокоумных построениях философов, в теориях справедливости; причем каждый новый научный или философский труд по этой теме обращался не столько к исходной, первичной данности этой идеи или ее последующим модификациям в народном сознании, сколько к ее вторичным теоретическим образам. В трудах древнегреческих и римских мыслителей (как, по-видимому, и в массовом сознании того периода) те ситуации, отношения, мотивы и поступки, которые оценивались как «справедливые», фактически совпадали со всей той обширной предметной областью, на которую впоследствии транслировались общие моральные (и правовые) оценки «доброе» и «должное», т. е. «справедливое» не выделялось в качестве особой части широкой сферы морали и права⁵. И лишь постепенно, на протяжении ряда веков, в общественном сознании (и, соответственно, в философии и гуманитарных дисциплинах) сформировалось более узкое представление о справедливости, выхватывающее из всего множества морально одобряемых реалий особую их группу, с особыми уточненными, детализированными признаками. «Справедливое» в этом случае понимается как обычная морально позитивная характеристика (могущая быть выраженной словами «доброе» или «должное»)⁶, но примененная только к определенному классу человеческих поступков и отношений. (Впрочем, чрезмерно расширительная трактовка справедливости встречается и в некоторых современных работах, из-за чего они по существу утрачивают свою тематическую определенность.)

Каковы же минимально необходимые и вместе с тем достаточные признаки, на основании которых те или иные реалии могут быть объединены под общим именем «справедливости», т. е. каково содержание этого понятия в его (упомянутом выше) «узком» варианте?

Очевидно, наиболее близким к многовековой «народной интуиции» является понятие справедливости, имеющее давнюю историю и воспроизведенное во многих трудах теоретиков и моралистов, – понятие, в котором межсубъектные отношения (в рамках малой или большой группы) мыслятся подчиненными принципу, выраженному формулой «Каждый получает должное» (или «Каждому воздается должное», «Каждому – свое» или каким-то другим близким по смыслу вариантом этой формулы). Под *получением* или *воздаянием должного* чаще всего понимается регулируемое некоторой авторитетной, полномочной инстанцией наложение на людей (сообразно их поступкам, социальному по-

⁵ В данной статье понятие справедливости в его правовом преломлении специально не рассматривается, речь идет только о специфически моральных аспектах его употребления.

⁶ Имеются некоторые различия в употреблении слов «доброе» и «должное» для моральной оценки действий, признаваемых справедливыми. Так, если благодеяние, совершенное во имя справедливости, морально *одобряется*, то причинение «зла», «ущерба» кому-то (в виде наказания, возмездия) во имя справедливости – обычно морально *оправдывается*. Оценка же через «должное» применима к обоим видам справедливых действий.

ложению и другим значимым факторам) позитивных или негативных санкций, характер и мера которых, как и способ распределения их между членами группы, соответствуют принципам и нормам нравственности, так что суммарный итог применения этих санкций получает моральное одобрение или, во всяком случае, моральное оправдание.

То, что указанная формула действительно выражает основное содержание сложившегося в общественном сознании понятия справедливости в его самом общем виде, вряд ли можно ставить под сомнение. Однако широкое признание правильности этой абстрактной лапидарной формулы не означает единства взглядов относительно ее конкретных воплощений. Дело в том, что содержание (смысл) любого понятия находится в обратном соотношении с его объемом (или значением): чем абстрактнее понятие, т. е. чем меньше признаков обозначаемой предметной области оно содержит, тем шире эта область. Поэтому под единое (и весьма отвлеченное) понятие справедливости подпадает множество разнообразных действий, отношений, ситуаций, которым свойственны, кроме общих для всех них признаков, также и некоторые дополнительные, индивидуализирующие черты. В результате теории фиксируют разные виды справедливости и вводят в научный оборот соответствующие уточняющие понятия (например, различают дистрибутивную и ретрибутивную справедливость). Кроме того, культурно-историческая вариативность критериев *морально должного* при распределении благ и тягот, как и в осуществлении других форм «воздаяния», породила ряд конкурирующих *нормативных* учений о справедливости (ошибочно включаемых самими авторами в состав *теории*).

По поводу происхождения принципов и норм справедливости (как и морали в целом) выдвигались разные версии. Методология социального детерминизма направлена на объяснение причин появления этих норм, на поиск тех сложившихся в обществе факторов, которые порождают в общественном сознании определенные ценностные позиции (меняющиеся вслед за изменением этих факторов). В теориях общественного договора (социального контракта) обычно проводится мысль о том, что его участники, основываясь на личных (причем несходных, *конкуренсных*) интересах, вырабатывают некие компромиссные правила мирного общежития, в том числе нормы нравственности и справедливости. Дефект такого объяснения истоков морального законодательства можно усмотреть в том, что полученные нормы фактически мотивированы интересами, а не моральным долгом, т. е. это законодательство вовсе не является специфически моральным. Если предположить, что выведенные нормы действительно моральные – не только по содержанию, но и по свойственной им особого рода императивности, то логика рассуждений творцов общественного договора в сокращенном виде уложилась бы в следующий алогичный «силлогизм»: «Мы *хотим* жить согласно таким-то нормам, поэтому наш *моральный долг* – поступать в соответствии с ними»⁷.

⁷ Теории, строящиеся по схеме указанного «силлогизма», обычны для философии морали не только далекого прошлого, но и нашего времени. В этой конструкции нарушен принцип, получивший название «гильотина Юма»: из суждений сущего (т. е. дескриптивных суждений, к которым в данном случае относится выражение «Мы хотим...») не могут быть выведены суждения должного. Указанный принцип до сих пор вызывает много споров: его нередко пытаются опровергнуть, доказывая, будто это положение ошибочно приписано Юму. Однако следует учесть, что выражение «гильотина Юма», появившееся уже в XX в., обозначает

В упомянутой выше «Теории справедливости» Дж. Ролза предлагается несколько другой, альтернативный вариант общественного договора: он лишает гипотетических участников этой акции знания о своем социальном положении и о собственных интересах, связанных с этим положением (эти данные скрыты за условным «занавесом неведения»); фактически же он не устраняет личные интересы вообще, а лишь «уравнивает» их, делает одинаковыми у всех выборщиков, полагая, что благодаря этому они станут «непредвзято» принимать решения. Кроме того, эти люди «свободны и рациональны» и обладают «чувством справедливости». И вот эти люди уверенно и в полном согласии друг с другом формулируют общезначимые принципы справедливости. «Это такие принципы, – пишет Дж. Ролз, – которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения. Эти принципы должны регулировать все остальные соглашения; они специфицируют виды социальной кооперации, которые могут возникнуть, и формы правления, которые могут быть установлены... Так как все имеют одинаковое положение и никто не способен изобрести принципы для улучшения своих конкретных условий, принципы справедливости становятся результатом честного соглашения или торга»⁸.

Нетрудно видеть, что логическая структура этих рассуждений мало отличается от той, по которой строятся другие теории социального контракта: выведенные принципы держатся на интересах (пусть даже интересах равных людей, не имеющих каких-либо преимуществ друг перед другом), на «разумном эгоизме», поэтому они не являются моральными и, следовательно, не могут быть квалифицированы как принципы «справедливости», понятой в моральном смысле.

Справедливость как моральная ценность

В философско-этическом контексте оценка чего-либо как «справедливого» есть вид *моральной* оценки, причем интенциональная составляющая справедливости (т. е. психологическая структура данной установки, особые чувства долга и одобрения) не имеет отличий от других моральных оценок, ее специфика проявляется лишь в направленности на особый класс объектов, охватываемых понятием справедливости (о чем уже сказано выше). Однако в этической литературе представлена и иная трактовка соотношения морали и справедливости: феномен справедливости выделяется в составе феномена морали уже не по объекту оценки, а как раз по характеру мотивации, т. е. если к справедливым поступкам побуждает моральный долг, то *прочие морально санкционированные* деяния стимулированы любовью, сочувствием и т. п. При этом мотив долга по некоторой интуитивно принятой шкале ценностей ставится «ниже» других (также признанных моральными) мотивов. «Оценки, которые

именно точку зрения о невыводимости суждений должного из суждений сущего (независимо от того, действительно ли Юм так считал); и опирается это положение на простое правило логики: в выводе не может быть такой «материи», которая отсутствует в посылках.

⁸ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 25.

выносятся на основе принципов и норм справедливости, – пишет А.В. Прокофьев, – часто отличаются от оценок, которые выносятся на основе моральных предписаний, связанных с понятиями “любовь”, “милосердие”, “доброта”, “гуманность”, “забота”, “благожелательность”. При вполне оправданном для общего описания упрощении можно сказать, что ценности и нормы морали разделяются на две большие группы, которые условно можно обозначить как “этика любви” и “этика справедливости”⁹. И далее: «Этика справедливости не только не опирается на развитую способность к сопереживанию и альтруистическому самопожертвованию, она не предъявляет к моральному субъекту требования развивать в себе такие свойства. ... Самоограничения, связанные с идеей справедливости, диктуются не полномасштабным желанием блага другому человеку, а желанием поддержать нормативную систему, которая гарантирует равное отношение ко всем находящимся в сфере ее действия индивидам (в том числе к самому обладателю этого желания). Именно поэтому принято говорить о минимальной ценностной высоте требований справедливости внутри системы нравственных императивов»¹⁰.

Не думаю, что деление *моральных* ценностей и норм на две группы, относимые соответственно к «этике любви» и «этике справедливости» (причем с подчеркиванием некоего морального превосходства первой из этих групп над второй), имеет достаточные основания. Да, исторически сложилось так, что имя «этика» (с позднейшим уточнением – «нормативная») охватывает широкий круг ценностных учений, называемых в совокупности «моральными». Однако постепенно из этого ценностно-нормативного разнообразия был теоретически вычленен *специфически моральный* блок, объединяющий только те установки, побудительной силой которых является особым образом интерпретированный долг. Поэтому этика (если имеется в виду *моральное* учение и наука о *морали*) есть всецело «этика морального долга», включающая в себя – в качестве неотъемлемой части – «этику справедливости».

Наибольший вклад в обоснование идеи о долге как единственном мотивирующем факторе морального поступка принадлежит, как известно, Канту. Несмотря на авторитет великого мыслителя, убедительность его аргументации, прежняя расширительная трактовка моральных ценностей и норм прочно держится не только в обыденном сознании, но и в профессиональных работах. Многие, по-видимому, и сейчас готовы согласиться с критикой Канта понимания морального долга в пародийном изложении его позиции в эпиграмме Ф. Шиллера: «Ближним охотно служу, но – увы – питаю к ним склонность, Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?...». Но ирония Шиллера бьет мимо цели: ведь Кант вовсе не считал склонность, доброжелательность и т. п. *аморальными* мотивами; речь шла лишь о том, что эти мотивы *внеморальны*, т. е. хотя они большей частью направляют к тем же благим поступкам, что и долг, и нередко даже превышают требования долга, однако эти же мотивы в определенных ситуациях могут побудить человека и к нарушению этих требований; кроме того, для Канта «холодный» моральный долг стоит *выше* «теплой» любви и пр., поскольку он побуждает морального субъекта не просто к

⁹ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М., 2013. С. 13–14.

¹⁰ Там же. С. 14–15.

«бескорыстным» поступкам на благо другого, но к бескорыстию *вопреки* возможному отвращению, ненависти или безразличию к тем, кому он оказывает благодеяние. Поэтому Кант и воспекает долг¹¹, оставив при этом в стороне свои теоретические (спекулятивно-метафизические) расклады относительно природы этого мотива.

Если мотив справедливости, как полагает А.В. Прокофьев, проявляется в *желании* поддержать определенную нормативную систему, отвечающую интересам самого адепта справедливости, то собственно моральная специфика этого мотива исчезает. Поэтому «справедливость» и «благожелательность» в этом контексте фактически противопоставляются друг другу не как «нравственные императивы», а как проявления двух разных «желаний»: одно (в случае справедливости) рассматривается как в некоторой степени эгоистическое, а другое (в случае благожелательности) как совершенно бескорыстное. И поскольку «желание справедливости» обременено «эгоизмом», то оно ставится ниже «любви», «сострадания» и прочих устремлений, лишенных корысти. Такая трактовка справедливости созвучна теориям общественного договора, использующим идею «разумного эгоизма» при объяснении происхождения норм, регулирующих общественные отношения. «Эгоистический» элемент справедливости усматривается в том, что этот нормативный принцип предусматривает защиту интересов самого субъекта морали (пусть даже наравне с интересами других людей) и что в этом отношении справедливость уступает любви, альтруизму как якобы «совершенно бескорыстным» мотивам, побуждающим к «сверхдолжным» поступкам.

Такая трактовка мотива справедливости как «неполноценного», морально ограниченного, на мой взгляд, неправомерна, поскольку указанный мотив может действовать *совершенно независимо как от эгоистических соображений, так и от альтруистической жертвенности (т. е. быть чисто моральным)*. Это возможно в тех ситуациях, где субъект морали выносит свой частный вердикт по поводу, например, конфликта, возникшего из-за несправедливого распределения некоторых благ между третьими лицами, не являясь при этом стороной конфликта и не ожидая ни утрат, ни приобретений для себя в случае его разрешения, а руководствуясь исключительно критериями справедливости.

Вообще говоря, чувство морального долга, стремление исполнить долг не есть вид желания (если, конечно, не отнести в разряд желаний все без исключения побуждения к действию); обыденная интроспекция легко различает эти два вида побуждений, особенно когда они конфликтуют. Что же касается разграничения их по критерию «эгоизм – бескорыстие», то именно субъективная мотивация (любовь, симпатия, благожелательность и пр.), выражающая личный «интерес», пусть даже опосредствованный через интерес другого, с большим основанием, нежели долг, может быть квалифицирована как «эгоистическая». Действие не по долгу, а по «хотению», желанию (даже желанию блага другому, даже хотению жертвовать собой) не является *моральным* по своему ценностному и психологическому субстрату (каковым является особого рода должен-

¹¹ «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали...» и т. п. (*Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 413.*)

ствование); правильнее было бы обозначить его термином «внеморальное». Однако в разных жизненных ситуациях такие действия могут *восприниматься* как имеющие либо морально позитивный, либо морально негативный смысл.

Дело в том, что мотивы любви, сострадания, благорасположения и пр. часто являются причиной моралепослушного, или «легального» (по выражению Канта), поведения, т. е. такого, которое хотя и отвечает требованиям морали, но движимо внеморальными мотивами. Но эти же чувства могут быть источником предосудительных в моральном отношении поступков, – например, когда «во имя любви» человек преступает закон или в своем альтруистическом рвении теряет свое лицо, достоинство, пренебрегает своими законными (в моральном и юридическом планах) правами и интересами, т. е. не рассматривает себя в качестве полноправного объекта морального отношения наряду с другими личностями. В свое время Ницше обрушился на христианскую «мораль» (вернее, на *этическое учение* христианства, проповедующее любовь и непротivление злу) именно с позиций общечеловеческой морали, осуждающей самоуничтожение личности, утрату ею достоинства и т. п. (Правда, в своих романтических панегириках «гордому человеку», которому все дозволено, Ницше ударился в другую крайность, отступив от общечеловеческих норм морали намного дальше, чем отвергаемые им христианские ценности.)

Та же идея о некоей «ущербности» долга, курирующего сферу справедливости, по сравнению с любовью и другими бескорыстными движениями души, подкрепляется в некоторых современных публикациях приписыванием этому второму классу «моральных» мотивов особой способности, недоступной для долга, а именно – способности производить «сверхдолжное», т. е. стимулировать поступки, превосходящие требования морального долга. «...Философская рефлексия поднимает вопрос, возможны ли такие морально добрые действия, которых мораль не требует, и даже если есть такие действия, как это получается, что они оказываются необязательными или сверхдолжными (Supererogation). ...Добродетельные черты характера, этические идеалы или содействие человеческому счастью не имеют фиксированной величины и в принципе всегда могут быть улучшены и далее усовершенствованы... Моральные же требования относительно постоянны и четко определены, они имеют четкие критерии их исполнения и нарушения. Следовательно, деонтическая сфера морали часто воспринимается как описание *минимальных* условий моральности, основных требований общественной морали, которые обеспечивают справедливость в обществе, в то время как ценностная сфера ориентирована на высшие идеалы, которые могут быть только одобрены и рекомендованы, но не требуемы строго»¹².

Фактически в рассуждениях на эту тему слово «сверхдолжное» употребляется не столько как обозначение некоторого определенного класса поступков, сколько в качестве оценочного эпитета, выражающего высшую степень *морального* одобрения. Отождествление сверхдолжного с особой мотивацией, когда индивид в своем поведении движим не «долгом», а, например, «любовью», «состраданием» и пр., как раз и выводит «сверхдолжное» *за пределы морали* (т. е. из сферы поведения, регулируемого мотивом долга). Вот здесь-то и возникает спор о том, является ли особый, специфически моральный долг

¹² Heyd D. Supererogation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation/> (дата обращения: 16.06.2017).

единственным, исключительным мотивом морального поведения (т. е. тем мотивом, который и делает поведение «моральным»), или же «любовь», «сострадание», «стремление к совершенству» и пр. – это тоже *моральные* движители поведения (причем – в каком-то непроясненном смысле – «более высокие» по сравнению с долгом). Сторонники второй точки зрения, о чем уже говорилось выше, противопоставляют «этике долга» (и «этике справедливости») «этику любви», «перфекционистскую этику», «этику заботы» и т. д.

Однако для постановки и обоснованного решения подобных вопросов нужно иметь еще какую-то дополнительную, более общую систему ценностей, которая давала бы единый критерий для сравнения «морального» и «сверхморального». Но такой ценностной системы нет. Мы можем различать «морально ценное» и «внеморально ценное» (например, «утилитарное»); и если «моральное» мы оцениваем «выше» «внеморального», то делаем это исключительно по критериям самой морали, а не апеллируем к некоей внешней, независимой от морального и внеморального, ценностной иерархии¹³. Поэтому не стоит сравнивать ценностно-нормативные установки «долга» и «любви» по их мощи и масштабности в производстве добрых дел. Человек способен пожертвовать собственной жизнью и по долгу, и во имя любви – это ли не *предел* жертвенности, одинаковый для обоих мотивов? Поэтому понятие «сверхдолжного» применительно к поступкам по любви, склонности и т. п. не отражает их специфики: ведь они не являются надстройкой *поверх* должного, а представляют собой особый, суверенный вид мотивации, а именно – мотивации внеморальной по своему психическому субстрату и механизму.

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4(1). М.: Мысль, 1965. С. 311–504.

Максимов Л.В. Высшие ценности и мораль // Философия и этика: сб. науч. тр. К 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 531–543.

Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003. 160 с.

Мур Дж.Э. Принципы морали. М.: Прогресс, 1984. 326 с.

Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. 514 с.

Budolfson M.B. Non-cognitivism and Rational Inference // Philosophical Studies. 2011. Vol. 153(2). P. 243–259.

Coulter J. Twenty-Five Theses against Cognitivism // Theory, Culture and Society. 2008. Vol. 25(2). P. 19–32.

Heyd D. Supererogation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation/> (дата обращения: 16.06.2017).

Pomerleau W.P. Western Theories of Justice // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (дата обращения: 25.06.2017).

¹³ См.: Максимов, Л.В. Высшие ценности и мораль // Философия и этика: сб. науч. тр. К 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 531–543.

On the Concept of Justice: Analytical Notes

Leonid Maximov

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

The paper is devoted to the critical analysis of the concept of justice, which is commonly used in philosophical and scientific literature, including works specially focused on the development of theoretical conceptions of justice. It is shown that significant conceptual differences and disputes between theorists are caused not only by differences in their world outlook and methodological principles, but also the historically formed ambiguity of the term *justice* and logical mistakes in the developing and justification of the theories of justice. Typical mistakes are considered, namely: nondistinction of the word and concept of justice; use of the word “justice” in the nonspecific, broad meaning coinciding with meaning of the word “morality”; confusion of the theoretical conceptions and normative positions, substitution of the theory describing and explaining a justice phenomenon by the moralistic declarations; violation of “Hume’s guillotine”, i.e. the logical interdiction on deducing the prescriptive statements from descriptive ones, which creates only the appearance of a substantiation of the theory. Arguments are made against the ascription to the phenomenon of morality of essentially non-moral values and motives such as love, compassion, benevolence, altruism, etc., against the interpretation of them as “higher” (in the moral sense) values compared with the motive of duty and, respectively, with a duty-oriented justice. The inclusion of these motives and actions to the sphere of morality, recognition of their “supererogation” status (as opposed to “simple due” actions in the name of justice) leads to a blurring of the specifics of morality, its principles and norms, based as Kant convincingly showed, on the idea of duty.

Keywords: justice, word vs. concept, theory, moral vs. off-moral, theoretical vs. normative, Hume’s guillotine, love vs. duty, altruism vs. egoism, duty vs. supererogation

References

Budolfson, M. B. “Non-cognitivism and Rational Inference”, *Philosophical Studies*. 2011. Vol. 153(2), pp. 243–259.

Coulter, J. “Twenty-Five Theses against Cognitivism”, *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2), pp. 19–32.

Heyd, D. “Supererogation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation> (accessed on 16.06.2017).

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of Practical Reason], in: Kant, I. *Sochineniya, 6 t.* [Works, 6 vols.], vol. 4(1). Moscow: Mysl’ Publ., 1965, pp. 311–504. (In Russian)

Maximov, L. V. Vysshiy tsennosti i moral’ [Higher values and morality], in: *Filosofia i etika: K 70-letiju professora Abdusalama Abdulkerimovicha Guseynova* [Philosophy and Ethics: Festschrift devoted to the 70th Anniversary of Professor Abdusalam Guseynov]. Moscow, Alpha-M Publ., 2009, pp. 531–543. (In Russian)

Maximov, L. V. *Kognitivism kak paradigma gumanitarno-filosofskoy mysly* [Cognitivism As a Paradigm of the Mental Philosophy and the Humanities]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2003. 160 pp. (In Russian)

Moore, G. E. *Printsipy etiki* [Principia Ethica]. Moscow: Progress Publ., 1984. 326 pp. (In Russian)

Pomerleau, W. P. “Western Theories of Justice”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://www.iep.utm.edu/justwest> (accessed on 25.06.2017).

Prokofyev, A. V. *Vozdavat' kazhdomu dolzhnoe... Vvedeniye v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due: An Introduction to the Theory of Justice]. M.: Alfa-M, 2013. 512 pp. (In Russian)

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirskiy universitet Publ., 1995. 514 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Сознательный выбор и решение о поступке: *προαίρεσις*

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья посвящена вопросу о том, как могут пониматься сознательный выбор и решение в этическом учении, опирающемся на понятия самодостаточного поступка и субъекта морали как его начала. Таким учением, в первую очередь, является этика Аристотеля, и в статье анализируются все ключевые для понимания *προαίρεσις* фрагменты «Никомаховой этики». Аристотель пытается теоретически зафиксировать точку перехода от человеческих действий «ради чего-то другого» к поступку, совершаемому сознательно выбирающим «ради самого поступка», для чего вводит понятие сознательного выбора (*προαίρεσις*) и ведущего к нему решения как возведения человеком начала поступка к самому себе. Сознательный выбор есть выбор самого самодостаточного поступания, а не выбор «между». Ни выбор, ни решение не являются выводами из знания и не имеют формы знания, но даны лишь в самой актуальной действительности поступка. Решение как возведение начала поступка к тому, что господствует в человеке, и выбор ради самого поступка как бы отменяют причинно-следственное устройство мира и связь цели со средствами: их общим предметом является то, что человек сам осуществляет в поступке – бытие самого себя. Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели недостаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает *προαίρεσις* как движущее начало. Решение и выбор являются перформативными, тождественными своей данности в поступке – между ними и поступком нет опосредования ни временем, ни обстоятельствами, ни поступающим: *προαίρεσις* и есть человек, а добродетельный человек есть сознательно выбирающий ради самого поступка.

Ключевые слова: этика, мораль, Аристотель, «Никомахова этика», сознательный выбор (*προαίρεσις*), решение, поступок, начало, самодостаточный, добродетельный, знание

Обращение к теме морального решения и выбора определено желанием продвинуться в философском осмыслении поступка как фундаментального и центрального понятия этики, желанием, во многом спровоцированным необходимостью прояснения ряда фрагментов «Никомаховой этики» Аристотеля. Они представляются сложными не столько в связи с трудностями понимания текста, сколько в силу сложности самого предмета мысли. Служащую своего рода источником рассматриваемых вопросов озадаченность можно было бы

предварительно описать следующими вопросами: как возможен сознательный (моральный) выбор (речь идет о смысле понятия «προαίρεσις»), если поступок понимается как самодостаточный, содержащий свою цель в самом себе? Что в этом случае означает возведение начала поступка к самому себе, если принять, что любое причинение извне или во времени делает самодостаточность невозможной? И что в таком случае есть движущее начало поступка (как Аристотель определяет προαίρεσις)?

Известно, как Аристотель определяет специфику этики по сравнению с метафизикой (и физикой): этика – не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными. Но в этом высказывании очевиден и другой смысловой оттенок: знание, что такое добродетель, не ведет к бытию добродетельным. Если для Сократа подлинное знание добродетели ведет к добродетельному поступку и в нем выражается, то для Аристотеля нет самого понятия такого знания, которое ведет к добродетельному поступку. Добродетель не фиксируема в форме знания, ее единственным основанием, источником, ее пространством является исключительно поступок и поступающий добродетельный человек в их тождестве (или ссылке друг на друга).

Добродетель есть способность поступать наилучшим образом, она «гибнет, если этих поступков не делать» (EN 1105a 15)¹. Поступки формируют ἔξις – склад, привычку (все эти переводы нельзя признать удачными: важнейшим моментом является то, что речь не идет о чем-то, что принадлежит действительному, актуальному бытию, некой структуре характера, гарантирующей, определяющей поступок): это – некая устойчивая способность, возможность найти середину для себя в конкретных обстоятельствах, в которых человек действует. И она становится действительностью (ἐνέργεια) только в поступке, в качестве поступка. Само появление этого понятия существенно потеснило идею знания в этической мысли: вне-гносеологическое понимание морали обозначается Аристотелем в самых разных сюжетах, среди которых большое место занимают рассуждения, связанные с понятием προαίρεσις, важнейшим для этического учения, основанного на понятии поступка.

Философско-этическое мышление с самого своего зарождения озабочено тем, как человеку совершить добродетельный поступок (быть доброкачественным человеком), и этот вопрос исключительно актуализирован, является бесконечно практическим в том смысле, что невозможно стать добродетельным таким образом, чтобы снять этот вопрос, сделать его неактуальным. Задача поступать (как и задача быть) не может быть уже решенной ни как гносеологическая (ибо она таковой не является), ни как онтологическая. Эта задача не решается в форме знания: никакой нравственный принцип, никакая моральная норма и тем более никакое ситуативное знание не являются началом поступка (как его понимают с античности): но что тогда есть προαίρεσις – сознательный выбор, который наряду с самодостаточностью поступка входит в аристотелевское определение добродетельного человека, как такого, «чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков» (EN 1144a 15–20) (διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν

¹ «Никомахова этика», за исключением отдельных оговоренных случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.

πρατοτέτων). В этом определении сталкиваются «обусловленность» и само-достаточность: попытка рассмотрения возможности их несовместимости связана, скорее всего, с таким пониманием сознательного выбора, которое было бы вписано в идею самодостаточности поступка и добродетельного человека, а не разрушало ее. Само понятие «*προαίρεσις*» появляется в «Никомаховой этике» именно в связи с той сквозной идеей, что добродетель (добродетельный поступок) и добродетельный человек ссылаются друг на друга. К сожалению, ее рассмотрение в начале второй книги (EN 1105a–1105b) может показаться неясным в своей логике и основном посыле в силу того, что в русском переводе Н.В. Брагинской в одном предложении изменены акценты, что оказывается решающим для понимания. При обращении к первоисточнику (и, например, английским переводам²) логика этого места проясняется. По Аристотелю, «деятельность добродетели связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла» (EN 1105a 15). Далее он ставит вопрос, который может быть задан ему самому: что значит, что добродетельным становятся, совершая добродетельные поступки? Ведь если совершают такие поступки, то, значит, уже являются добродетельными? Но даже в искусствах, τέχνη дело обстоит не совсем так: грамотно можно написать случайно или по подсказке, но этого недостаточно, чтобы считать автора грамматиком, а для последнего нужно, чтобы он и делал – т. е. писал – именно как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом. Это можно было бы уже считать ответом на поставленный вопрос: добродетельными становятся, совершая поступки определенным образом, как добродетельные. Но Аристотель пока не использует эту возможность – ведь для него очень важно различие между поступком и творением (т. е. добродетелью и искусством). Аристотелевская теория поступка опирается именно на устойчивое различие поступка и творения: с этого начинается «Никомахова этика», Аристотель многократно возвращается к этому противопоставлению, в основе которого – локализация цели. Поступок содержит цель в себе самом, искусство – в результате, в творении. Совершенство искусства – в качествах его творения, совершение же совершенного поступка само обладает качеством, его добродетельность не в его результате, успешности, полезности для чего-то иного или кого-то иного, но лишь в нем самом. Иными словами, не благость результата, а добротность самого поступка как такового (благополучение в поступке) есть этическая добродетель: качество, о котором говорит Аристотель, в творении есть причина результата, а в поступке оно никак в нем не объективируется (как объективируется оно, например, в соответствии написанного текста правилам грамматики), но есть качество исключительно самого поступания. То есть, если бы мы говорили о грамотности как об этической добродетели – то это нечто, что воспроизводится только в самом писании, в полной независимости от правильности готового написанного текста. И далее мы как раз сталкиваемся с неточностью в переводе: в нем идет перечисление качеств совершения поступка. На самом деле Аристотель делает здесь важнейший содержательный переход – поступки являются добродетельными, когда их *совершает определенный деятель* (ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ

² Например, классическому переводу Д. Рочса: *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford; N. Y., 2009.

πράττων πῶς ἔχων πράττει). И далее идет описание именно этого деятеля, субъекта поступка: он, во-первых, сознателен (перевод Брагинской) или обладает знанием (так переводит Д. Росс). Во-вторых же – и здесь Аристотель указывает на важнейшее в субъекте, в деятеле: он «про αἰρούμενος, про αἰρούμενος δι' αὐτά». Аристотель говорит не о том, что поступок «избран преднамеренно» – как это звучит у Брагинской. Нет – он говорит о том, что поступок (πράξις) совершается сознательно выбирающим деятелем. Об этом он говорит нам первым словом проαἰρούμενος, а затем повторяет его, переходя к основанию этого выбора – «сознательно выбирающий ради самого поступка» (курсив мой. – О.З.). Этот акцент становится еще более ясным, если учесть, что ему предшествует разведение поступка и творения именно по критерию «ради». (Третья особенность поступающего – он уверен, устойчив, позже же речь пойдет об устойчивости и уверенности того, кто есть закон самому себе, мера и канон истины.) Эти особенности деятеля, говорит Аристотель, совершенно не важны при овладении искусствами, они не имеют отношения к творению, там нужно знание. А «для обладания добродетелями знание (εἰδέναι) значит мало или вовсе ничего, а остальные условия – много» (EN 1105b 1). Если принять упоминавшийся перевод Росса, то здесь Аристотель убирает первую характеристику деятеля как знающего, он делает акцент на выборе и устойчивости именно потому, как он далее объясняет, что не знание, а поступание есть то, что рождает добродетель. Сознательный выбор оказывается принципиально не познавательным, но моральным актом, ведь его основанием является не знание, а то, что определено как *ради самого поступка*, того, что не содержится в результате и несет свою цель в самом себе, самодостаточно. Так понимаемый сознательный выбор не противостоит самодостаточности поступка, но как раз исключает все, что противилось бы ей, он устремлен к поступку как к бытию.

Добавим такой пример: я могу считаться опытным водителем, но то, что я действительно добродетельный, т. е. добротный водитель, является действительностью только в действительности самого хорошего вождения. Как только я совершаю ошибку, я уже не являюсь хорошим водителем: это не некое мое природно или социально фиксированное качество. Точно так же мы уже никогда не назовем добродетельным человека, совершившего нечто порочное, сколько добродетельных поступков не совершал бы он до этого. То есть речь идет не о качестве меня, а о *качестве меня в поступке*. Именно в этом смысле вне поступка нет и добродетельного человека.

По-видимому, творение, результат искусства может быть хорошим независимо от того, кто и как совершил его, но сам мастер является таковым, когда творит нечто, доброкачественность чего задана извне, может существовать без него, но творит, созидает именно как мастер, как специалист (а не случайно или по подсказке). С этической добродетелью дело обстоит иначе – ведь она не в отчуждаемом результате, а в самом поступке. Поэтому для поступка недостаточно, а точнее, невозможно обладать поддающимися описанию внешними признаками: в отличие от творения, он еще должен быть совершен добродетельным человеком, который совершает его именно в качестве добродетельного, *как добродетельный*. Поступок неотделим от субъекта, от деятеля, того, каков тот, кто его совершает, а он таков – *как он совершает поступок*, т. е. как добродетельный, как справедливый.

Тут Аристотель настойчиво проводит мысль, что поступок и поступающий неразрывны, можно сказать, – тождественны. «Как» поступка – то, что невозможно успешно имитировать, т. е. воспроизвести так, чтобы быть добродетельным (Аристотель часто описывает и разоблачает различные подобные имитации): оно заключается в избрании, например, мужественного поступка ради него самого – то есть как нравственно прекрасного (EN1115в 20).

И, завершая чтение этого места «Никомаховой этики», мы приходим к выводу, к которому ведет автор и который столь логически неясен в русском переводе: поступки добродетельны, когда они таковы, что их мог бы совершить добродетельный человек, но сам он не просто тот, кто совершает такие добродетельные поступки, но кто совершает их так, как делают это добродетельные люди (т. е. подобно тому, как грамматик пишет грамотно не случайно и не по подсказке или еще как-то, а именно в качестве грамматика). А делают они это как решающие, сознательно выбирающие ради самого поступка – и это важнейший тезис, без которого невозможно понять ни поступок, ни добродетельного человека, а точнее – их тождество, взаимоссылочность друг на друга.

Обратимся к определению деятеля как сознательно выбирающего ради самого поступка и уточним еще раз: «ради» самого поступка означает не выбор чего-то иного, внешнего поступку, хотя и ради него. Целью поступка является ἐνέργεια, деятельность как актуальная действительность, и сам поступок есть такая действительность. Сам поступок есть и осуществление цели и сама эта цель: его самодостаточность означает, что ничто извне него (ни мотивы и намерения, связанные с объективируемой, материальной целью, ни результаты в качестве этой цели) не может быть предметом избрания «ради» него. Невозможно помыслить средство для достижения самодостаточности, а тем более – выбор таких средств. Поэтому «ради» может означать лишь избрание самого поступка в его самодостаточности, решимость совершить поступок ради самого поступка, как содержащего цель в самом себе. Сознательный выбор касается средств, но в решении о поступке эти средства соотносятся не с результатом, творением как целью, а с той целью, с тем смыслом, который заключен в самом поступке. Получается, что это такой выбор средств, который не соотносится со следствием и приводит к преодолению причинно-следственного отношения: в результате смещения основания выбора поступающий разделяет с поступком его самодостаточность, решается на бытие в качестве начала, ἀρχή и таким образом отменяет причинность как таковую. А это означает, что сознательный выбор не может опираться на знание предшествующего ему мира в какой-либо форме: знание норм или обстоятельств.

В третьей книге Аристотель усложняет понятие сознательного выбора, присоединяя к нему понятие решения: дело в том, что у решения и выбора один и тот же предмет (см.: EN 1113a 1): «человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого» (EN 1112b 30). Именно περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν, то, что в поступках принадлежит самому деятелю, а не то, что является другим (αἰ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα) – это и есть предмет решения. А в другом месте Аристотель подчеркивает, как важно выбрать самого себя в себе, а не другое. То есть поступки (в смысле действий и речи) совершаются ради некоторого результата, но человек как моральное существо принимает

решение в качестве начала поступка и в отношении того, что он сам осуществляет в поступке (т. е. действию и речи уже в качестве поступка как энергии, энтелехии³) – и это не результат, а именно то, что от этого результата не зависит, не выводимо из него, не зависит ни от чего в объективированной развернутости поступка в эмпирическом мире⁴. Итак, *προαίρεσις* – это сознательный выбор того, что человек сам осуществляет в поступке, т. е. осуществляет не в качестве передаточного механизма, физической или социальной суммы сил, но сам, от себя и из себя: в античной терминологии – самого себя. Именно только в поступке он осуществляет самого себя и именно только в этом качестве он является самим собой.

При рассмотрении действий произвольных и непроизвольных Аристотель, вырываясь из потока многочисленных нюансов, фиксирует сильный соблазн возлагать ответственность за постыдные действия на внешние обстоятельства, а не на самого себя, а себя полагать ответственным за прекрасные поступки. Всякие поступки совершаются в обстоятельствах, но и с учетом обстоятельств ли, или вне них – важно, что, если источник, начало поступка заключено в поступающем – можно говорить о произвольном поступке. Произвольный поступок – такой, источник которого в деятеле, знающем частные обстоятельства, при котором поступок имеет место. Но после признания этого Аристотель в разных формах сводит знание обстоятельств до минимально значащего, признавая произвольными и поступки в ярости, по влечению, и ставя под вопрос, насколько человек может знать обстоятельства. Поступок всегда совершается в некотором неведении: Аристотель перечисляет множество того, что можно отнести к обстоятельствам, и утверждает, что, конечно, неведение может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок. Тут есть две крайности: безумец может ничего не знать, но при этом «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 111a 5). Последнее не является знанием, данным мне до, прежде поступка, но дано мне в самом поступке: пока я не поступаю, я не есть поступающий. И в этом – специфика знания о поступке. Это знание не отчуждаемо от бытия, не отделено от него, и в этом смысле это знание не о факте, не о событии: ведь сам поступок не дан как эмпирический факт – никак никакому наблюдателю извне невозможно увидеть сознательный выбор ради самого поступка, ради того, что деятель осуществляет в нем ради самого себя. Кроме того, есть такие поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить – т. е. никакие обстоятельства (EN 1110a 5) и никакое знание.

От произвольности Аристотель снова переходит к сознательному выбору (*προαίρεσις*), уже прямо отличая его от мнения (знания): знание бывает истинным и ложным, а не порочным и добродетельным, «мнения мы составляем о том, что такое благо и зло, кому это полезно и в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения» (EN 1112a 1). Аристотель очевидным образом разводит мнение и сознательный выбор и по содержа-

³ О понимании поступка как энергии, энтелехии см.: *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина. СПб., 2000; *Зубец О.П. Что презирает и что превосходит добродетельный человек* // *Этическая мысль*. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.

⁴ Эта мысль Аристотеля близка идее Бахтина о развернутости поступка в две стороны: в мир жизни и в мир культуры.

нию и по времени: можно хорошо знать (в том числе и обстоятельства и что есть благо и зло), но при этом быть порочным. Эту же мысль он высказывает и относительно знания (а не мнения) – «благодаря <...> знанию <...> мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b 20) (также как и не становимся здоровыми, зная, что такое здоровье). Конечно, этот выбор «сопряжен» с суждением и мышлением, но он не является ни содержанием мнения или знания, ни интеллектуальным выводом из него. Далее Аристотель переходит к решению, отсекает все, по поводу чего мы не принимаем решения и приходит к выводу, что его предметом является то, что зависит от нас и осуществляется в поступках. (Там, где знание точно и самодостаточно – нет места решению.) Но то, что человек сам осуществляет в поступках (а именно это есть единый предмет и выбора и решения) и о чем он принимает решение, осуществляется уже в акте решения, когда он возводит источник поступка к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому (ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν), а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор (τὸ ἡγουμένον: τοῦτο γὰρ τὸ προαρούμενον)» (EN 1113a 5). Решение возводит начало поступка к тому господствующему, начальствующему, которое совершает выбор. Аристотель тут приводит в пример гомеровских царей, извещавших народ о выборе, который они сделали (EN 1113a 5). **Выбор осуществляет ведущая, разумная часть души, он сознателен, но не является выбором между чем-то: «предмет выбора уже заранее определен» (EN 1113a 1) решением, а раз он, согласно Аристотелю, один и тот же для выбора и решения, а решение выражается, осуществляется в возведении начала к самому себе, то таков и их общий предмет. Решение не может быть интеллектуальным актом – оно не может предшествовать поступку, быть его рациональным фоном: оно само осуществляется в поступке, т. к. именно в поступке человек и становится началом. То есть само решение, как касающееся того, что поступающий осуществляет в поступке, осуществляется при возведении начала к себе, собственно в бытии началом, т. е. оно есть сам поступок: поэтому решение есть решимость ворваться собой в бытие, по выражению Арндт, это есть решимость быть. Это избрание наилучшего для себя в поступке – т. е. acting, которое более достойно, чем being acted⁵. Иными словами, сам человек осуществляет в поступке именно собственную субъектность (бытие началом, превосходство активности). И она не может быть дана в виде знания о собственном выборе, но лишь в актуальности поступка.**

То, что решение о добродетельном поступке не существует в качестве познающего или анализирующего акта, знания внешних обстоятельств, просчета, что оно не является рассуждением, Аристотель вновь говорит, подчеркивая важность внезапности для мужества: оно основано на устоях, а не подготовленности, в том числе – интеллектуальной. «При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, а при внезапных – согласно устоям» (EN 1117a 20). **То, что решение не предстает и в качестве зна-**

⁵ Джон Рист считает эту мысль очень существенной для понимания того, в чем Аристотель противостоит Платону. См.: Rist J.M. Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // Rist J.M. Platonism and its Christian Heritage. L., 1985. P. 103–117.

ния о своем намерении, а также в какой-либо психологической форме, но дано лишь в самом поступке, становится видно и из того, что Аристотель говорит о смельчаке и мужественном: «смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны» (EN 1116a 5). Да и мужество в ярости Аристотель считает самым естественным и истинным при наличии сознательного выбора – очевидно, что речь не идет о выборе, решении как рассуждении, но скорее именно о решимости быть началом.

Моральное решение, таким образом, не является гносеологическим актом (рассуждением, познанием, знанием): это не решение теоретической или практической задачи, не решение проблемы, но решимость поступать. Поэтому такое решение дано самому поступающему в его поступке: неосуществленного в силу обстоятельств морального решения не существует, в таком качестве оно может принадлежать знанию или психологии, но не морали. Оно принципиально отлично от намерения⁶, которое претендует на существование вне зависимости от осуществленности и может не перейти в нее в силу обстоятельств. Иными словами, если поступка нет как актуальной действительности, значит нет и выбора, решимости и выбирающего и решающего. Как в понятие врача входит выздоровление больного, а в понятие царя – осуществление его решения, так и возведение начала к самому себе означает бытие начальствующим, властвующим, гегемоном, т. е. осуществленность решения и выбора.

Близкий ход мысли закономерно обнаруживается во многих рассмотренных, опирающихся на понятие субъектности поступка. Так, В. Декомб пишет: «Вывод практического рассуждения – это не просто предположение о том, что нужно бы было сделать, предположение, которое можно было бы еще проверить, изучить, оспорить, до того как мы перейдем к его реализации. Если агент не переходит к действию, это означает, что он еще не закончил, не сделал вывода из *своего* размышления»⁷. Можно сказать, что не только моральная задача никогда не может получить ответ в рассуждении, но лишь в поступке, но и сама мысль достигает завершенности, определенности только становясь поступком, т. е. тем, с чем себя идентифицирует, в чем бытийствует мыслящий субъект⁸. Декомб воспроизводит следующее рассуждение Эрнста Тугендхата. Если бы воля могла опираться на объективные аргументы, решение никогда не было бы моим, а значит, не было бы и того поступающего, без которого нет и поступка. Есть точка разрыва в аргументации, «когда рассуждение прерывается и оставляет меня наедине с самим собой»⁹ – разрыв с причинно-следственным миром, аристотелевское возведение источника поступка к самому себе и значит остаться наедине с самим собой. Тугендхат показывает (буквально показывает

⁶ См.: *Anscombe G.E.M. Intention*. 2nd ed. Cambridge (Mass.); L., 2000. P. 90–91.

⁷ *Декомб В.* Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Головановской. М., 2011. С. 259.

⁸ К тождественности морального решения и поступка философия обращается и через проблему мышления и поступка: это и поставленная А. Бергсоном задача поступать в качестве мыслящего и мыслить в качестве поступающего, и рассуждения Х. Арендт о разведенности мышления и поступания и их связи в субъектности, это и идея Бибахина, что мысль, не остывшая в поступок, не является подлинной.

⁹ *Декомб В.* Указ. соч. С. 261.

на примере)¹⁰, что познание обстоятельств, рассуждение о целях, средствах их достижения, успешности результатов – во всем этом не нужен Я как субъект, как поступающий. И не просто не нужен в силу характера этой активности, но в ней меня, т. е. Я как субъекта, нет, ибо не может быть вне и прежде поступка.

Только в разрыве, а лучше сказать – обрыве аргументации возникает субъект, он бытийствует лишь в самом поступке, и его решение и выбор даны лишь в этом поступке, тождественны ему. В этом смысле невозможно никакое противостояние решения и обстоятельств, т. е. никакие обстоятельства не определяют мое решение, у меня нет морального алиби и разделения ответственности.

Аристотель многократно возвращается к своей идее поступка как такого сознательного выбора, который не продолжает логику мира-вне-поступка, но обрывает ее. Так, он говорит, что не возможность что-либо сделать или сказать ведет к поступку, а сознательный выбор (*προαίρεσις*) – а выбор этот есть выбор самого себя в качестве начала (его склада и его как такового): подлинная возможность переходящая в действительность поступка есть *κατὰ τὴν ἔξιν*, а не возможность ситуации, мира (см. о хвостуне – EN 1127b 10). Различение Аристотелем решения и выбора есть лишь попытка теоретически зафиксировать и описать возникновение субъекта или ту точку, в которой отменяется многообразие целей и причинно-следственных связей мира-вне-поступка, и задающим мир становится поступок и поступающий в их тождестве, точку удвоения мира на «ради чего-то другого» и «ради самого поступка». Но эта попытка почти безнадежна, и различение решения и выбора снимается общим понятием тождественности поступка и поступающего.

Аристотель возвращается к мысли о *προαίρεσις* в шестой книге «Никомаховой этики» в связи с рассмотрением дианоэтических добродетелей, и центральным эпизодом этой попытки прояснения является обращение к отношению между сознательным выбором, суждением и стремлением (EN 1139a 30–1139b 5). Аристотель делает здесь две вещи: с одной стороны, указывает на то, что сознательный выбор невозможен «ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев» (EN 1139a 30), чем, конечно, продолжает спор с Сократом, подчеркивая роль стремления. С другой же стороны, выявляет отношение рассудительности и мысли к нравственному поступку, которое он далее определяет как «причастность», сильно ослабляя их роль по сравнению с сократовской идеей. Но второй и наиболее загадочный момент аристотелевского высказывания – это различие, разведение рассудительности, суждения и стремления с одной стороны, и сознательного выбора – с другой: «Начало, [источник], поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью» (EN 1139a 30). Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели не достаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает *προαίρεσις*

¹⁰ «Диалог этот происходит между мной, субъектом, ищущим хорошее решение, и советчиком, наделенным опытом и здравым смыслом и указывающим мне причины, в соответствии с которыми лучше поступить так, а не иначе <...> Это диалог между кем-то, кто должен принять решение (в конкретной ситуации своей жизни) и его другом <...> Друг начинает с представления вариантов: ты можешь сделать так, и тогда будут такие плюсы, а можешь сделать вот так и т. д. Но в конце концов скажет: “Это твоя жизнь, и только ты можешь решить, что для тебя лучше и кем ты хочешь быть”» (цит. по: *Декомб В.* Указ. соч. С. 260–261).

как движущее начало. Добродетель не есть верное суждение, но лишь причастна ему (EN 1144b 30): **действительно, нельзя быть добродетельным без рассудительности, а рассудительным без добродетельности**, но если речь идет о поступке, о добродетельном поступке, то недостаточно описание причастного: основой идеи поступка является понятие его абсолютной самодостаточности и возведения начала к поступающему. И именно к этому снова движется Аристотель, теперь уже в связи с рассудительностью и мыслью: не к ним ведет он поступок, но от них идет к поступку. Он указывает на то, что «сама мысль ничего не приводит в движение», но только мысль, предполагающая цель. Но эта цель порождена творческой мыслью, то есть сама есть творение, а значит, она не безотносительна. Тогда как совершение поступка, поступание само по себе есть цель, и цель безотносительная: благополучение в поступке и есть та цель, которую утверждает *προαίρεσις* в качестве «стремящегося ума» или «осмысленного стремления». И «именно такое начало есть человек» (EN 1139b 5): *προαίρεσις* есть своего рода разрыв, внутренний переход от обретающего свое содержание в не безотносительной (т. е. относительной мира) цели и средствах ее достижения единства суждения и стремления к установлению начальности человека в поступке. В бытии началом поступка он оказывается единственным и окончательным, предельным бытием.

Аристотель, как кажется, даже в конце шестой книги скорее видит не ответы, а сложность рассматриваемого. Он понимает, что «благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b 20): ведь добродетель есть склад души. Если же предположить, продолжает он, что рассудительный существует не ради знаний, но ради возникновения такого склада, то он бесполезен и для уже добродетельного и для не обладающего добродетелью, – «ибо не будет различия, сами ли [они] обладают [добродетелью] или слушаются тех, кто ею обладает» (EN 1143b 25-30). **Рассудительный другой может быть источником суждения точно так же, как и сам поступающий: переход от суждения к поступку возможен только в разрыве-полагании себя началом поступка.** В отношении суждения Аристотель признает тождество собственного суждения или согласия с суждением других и этим признанием он радикально разводит рассудительность и *προαίρεσις* как субъектную, не допускающую подмены другим, решимость поступить. Далее Аристотель не один раз выражает неудовлетворенность и пытается начать рассуждение заново. И вновь он приходит к приоритету душевного склада, устойчивой возможности-способности, опираясь на то, что человек может совершить должные и добропорядочные извне (наблюдаемые извне) поступки (хотя точнее было бы говорить о действиях, т. к. сам поступок не дан извне), но не быть при этом добродетельным (совершая действие, подчиняясь законам, или против воли, по неведению или другой причине): главное, что он совершает их «не ради самих правосудных поступков» (EN 1144a 15), а человек, обладающий складом, может в каждом отдельном случае поступать добродетельно, т. е. быть таким человеком, чьи поступки обусловлены *προαίρεσις* и совершаются ради самих этих поступков (EN 1144a 15–20). Правильность *προαίρεσις*, по прямому утверждению Аристотеля, задается добродетелью, т. е. тем, что его совершает добродетельный человек. Но сам

проαίρεσις есть бытие этого добродетельного в поступке. Так философ вновь воспроизводит неустранимый круг в описании отношения добродетельного человека и поступка.

За сознательным выбором ничего не следует во времени, он есть не причина поступка, но сам поступок в качестве бытия человека как начала. И моральное решение является не решением, за которым следует процесс его реализации, осуществления: подобно тому, как существуют перформативное суждение, т. е. такое, которое осуществлено уже самим собой (и наилучшим примером его может служить высказывание «Я свободен»¹¹), так и моральное решение, в отличие от решения об осуществлении некоторого действия или череды действий, является перформативным, т. е. оно само есть свое осуществление, а потому оно самодостаточно. Именно таковым представляется моральное решение как возведение начала поступка к самому себе, таково есть признание поступка своим или – что то же самое – своей ответственности за него, своего авторства. Моральное решение есть решение быть, решение «Я есть» или «Да буду Я». Это даже не вторжение собой в бытие (если вспомнить слова Ханны Арендт), но возникновение бытия из ничто субъектности.

Аристотелевское решение близко подписи под поступком (важнейшее образ-понятие М.М. Бахтина), которая есть признание его своим в полноте его бытия и содержания, но она вовсе не означает, что последнее «сочинено» мной, т. е. что я являюсь автором его содержания: это содержание может приходиться ко мне ниоткуда, свыше или снизу (от телесности, например). Так приходит мне в голову мысль – и она является моей не в силу того, что я есть причина ее содержания, но лишь в силу того, что я ее мыслю и мыслю как свою, признаю своей. Таково и чувство – я не управляю им, не порожаю его в его качественной определенности, но оно мое, я ответственен за него (в первую очередь, когда пытаюсь от него освободиться, когда не санкционирую его). Таковы же действие и слово: содержательно они никогда не определены и всегда порождены множеством причин самой разной природы, но, тем не менее, я считаю их своими, ставлю свою подпись под ними. Иными словами, я своей подписью утверждаю себя как начало, но не как причину, тем более – не как причину в ряду иных причин. Собственно, причина и не может быть единственной, она всегда есть момент бесконечных связей эмпирического мира, она тает в уходящих в бесконечность следствиях и в бесконечных причинах ее самой. Начало есть нечто совершенно иное: оно не предшествует следствиям, не угасает в них; оно не порождает множества и не порождено множеством; оно вообще ничем не порождено, но является абсолютным единственным началом. Это не сумма действующих сил и не сила, дающая толчок движению: это само бытие поступка и поступающего в их слитости, неразличимости, единственном единстве.

Когда человек решает спасти друга – он вынужден решать множество практических задач: как спасти, что сделать, что сказать, куда бежать, кому преградить дорогу и т. п. Все эти задачи подобны математическим, шахматным, экономическим, любым практическим задачам и их решение определяется содержанием мира, его связями, траекториями его движений, его законами,

¹¹ Об этом см.: http://iphras.ru/11_05_2017_dobrokhотов.htm (дата обращения: 08.03.2017).

и знание всего этого содержания опосредует и определяет решение. Но моральное решение есть само порождение такого мира, в котором я поступаю и за который я несу ответственность во всей его полноте, каково бы ни было его содержание, есть своего рода «большой взрыв», рождающий вселенную, есть бытие абсолютного начала. В нем нет знания мира без меня, но лишь знание себя как начала. Мир причин и следствий есть мир безначальный.

Моральное решение, столь отличное от решения познавательных-практических задач, тем не менее, оказывается и их решением, т. е. ответом и на мыслительные задачи. Лучшим объясняющим примером этого является сюжет о справедливости и несправедливости лжи, описанный в статье «Боги не лгут»¹². Размышление Сократа о допустимости лжи развивается в форме некоторой классификации, разделения лжи справедливой и несправедливой, то есть в логике жизненных ситуаций и отношений. Но на обвинение слушателя в том, что он, как всегда, не дает определенного ответа, Сократ отвечает, совершенно меняя саму природу решения: он говорит, что сам никогда не лжет. Таким образом, моральное решение оборачивается единственно возможным содержательно определенным ответом на теоретический вопрос, оно обрывает бесконечность и прирожденную безрезультативность мышления, оступается, проваливается в поступок, по выражению Бибикина. И пока оно не оступится в него, оно не будет завершено. Единственно возможным выводом мышления оказывается поступок, устанавливающий начало на место причин и следствий и абсолютную однозначность, определенность ответственности субъекта на место бесконечной неопределенности и незавершенности содержания мысли.

Очевидно, что между рассуждениями о справедливой и несправедливой войне, с одной стороны, и решением послать на войну сына, с другой, лежит пропасть. Между рассуждениями о допустимости и недопустимости смертной казни и личным осуществлением ее или даже присутствием при ней лежит пропасть. Между этическим рассуждением, сориентированным на наукообразность, на всестороннее рассмотрение некоторой данной реальности, ее описание с точки зрения объективного или полуобъективного наблюдателя, и решением о собственном бытии в поступке лежит пропасть. Между нарративом о действии, слове, мысли и чувстве и бытии самого себя в поступке лежит пропасть.

Моральное решение и означает то, что между мной как деятелем и моим действием нет никакого опосредования, которое могло бы изменить траекторию: нет ничего, что могло бы втиснуться в отношение меня как начала и моего поступка. Именно в этом отличие морального решения от решения как намерения или как интеллектуального акта. Например, решение жениться совсем не обязательно ведет к свадьбе: ведь могут возникнуть непреодолимые обстоятельства, могут передумать невеста или жених. Моральное решение же существует в самом акте женитьбы и никак иначе: только в самом поступке. И в этом оно абсолютно: неизменно и вневременно. Оно не может быть дано через нарратив стороннего наблюдателя, будучи утверждением субъектности: ведь поступок есть «мойность», невозможно помыслить действие другого человека как «его» и только «его» поступок, а этого другого человека как абсолютное начало поступка. Но можно помыслить действие моего другого как мой поступок. Мойность поступка означает, что нет другого предмета для философско-

¹² Зубец О.П. Боги не лгут // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 55–69.

этического рассмотрения кроме моего собственного поступка, моего бытия. А это значит, что это рассмотрение не может выходить за рамки моего морального решения, моего бытия в форме морального решения, моего поступка. Для любого иного рассуждения недоступны ни поступок ни субъект как его начало.

Сознательный (моральный) выбор не есть выбор в том смысле, что человек выбирает между разными вариантами, между добром и злом, лучшим и худшим¹³: это не выбор, а изначальное избрание одного (себя как начала самодостаточного поступка) и избранность. Он не нечто, предшествующее вееру возможностей, но осуществленная возможность, являющаяся устойчивой. Не являясь, таким образом, выбором между чем-то и не являясь решением в смысле решения некоторой интеллектуальной задачи (например, выбора адекватных и эффективных средств), проαἰρέσις есть избранность и решимость. Но это есть и сам человек как моральное существо. Человек делает выбор, но и выбор делает человека: проαἰρέσις и есть сам человек¹⁴.

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. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Декомб В.* Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.
- Зубец О.П.* Боги не лгут // *Этическая мысль.* 2015. Т. 15. № 2. С. 55–69.
- Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этическая мысль.* 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.
- Anscombe G.E.M.* Intention. 2nd ed. Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 2000. 94 p.
- Aristotle.* The Nicomachean Ethics / Trans. by W.D. Ross. New edition, revised with an introduction and notes by L. Brown. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2009. 277 p.
- Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // *Rist J.M.* Platonism and its Christian Heritage. L.: Variorum Reprints, 1985. P. 103–117.

Choice and Deliberation: On the проαἰρέσις

Olga Zubets

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

The article considers the question of understanding the choice and deliberation within the ethical teaching based on the concepts of self-sufficient act and the subject of morality as its origin. Aristotle's ethics is exactly such a theory, and the article analyses the fragments

¹³ «Для Эпиктета человек с хорошим проαἰρέσις не принимает решение, что он не должен воровать, после некоторого рассуждения, он просто не ворует» (*Rist J.M.* Op. cit. P. 106).

¹⁴ Так, по словам Дж. Риста, понимает проαἰρέσις Эпиктет: «так же верно было бы сказать, что для Эпиктета выбор делает человека или что, конечно, проαἰρέσις и есть подлинный человек» (*Rist J.M.* Op. cit. P. 105).

from “Nicomachean Ethics” crucial for the understanding of προαίρεσις. Aristotle makes an attempt to describe theoretically the point of transition from the human activity “for the sake of something else” to the acts of the doer making choice “for the sake of the acts themselves”. Within this philosophical task he introduces a concept of προαίρεσις (choice) and deliberation as leading the origin of the act to oneself. This choice does not mean choosing between something, but it is only the choice of self-sufficient acting. Neither the choice, nor the deliberation is the conclusion or deduction from any knowledge, as well as they do not have any form of knowledge, but are given in the actuality of an act. Deliberation as leading the origin of an act to the ruling part of a person and the choice for the sake of the act itself, so to speak, abolish the world based on the cause-effect relationship and means-ends connection: the combined thing of deliberation and choice is what man is doing in the act himself which is being of yourself. Neither the reasoning on the rightness of the act, nor the desire of an end are sufficient for the act; Aristotle puts προαίρεσις as an efficient, moving origin between them and the act.

Deliberation and the choice are performative that is they are equal to their givenness in the act. They are not mediated by either time, or circumstances, or the actor. Even more: προαίρεσις is the man himself and a virtuous man is the one choosing for the sake of the act itself.

Keywords: ethics, Aristotle, “Nicomachean Ethics”, choice (προαίρεσις), deliberation, act, origin, self-sufficient, virtuous, knowledge

References

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Second edition. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2000. 94 pp.

Arendt, H. *Vita Activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita Activa Oder vom Tätigen Leben], trans. by V. V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, trans. by W. D. Ross. New edition, revised with an introduction and notes by L. Brown. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 277 pp.

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Descombes, V. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Editions Gallimard, 2004. 521 pp.

Rist, J. M. “Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii”, in: J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*. London: Variorum Reprints, 1985, pp. 103–117.

Zubets, O. “Bogi nie lгут” [Gods Do Not Lie], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2015, Vol. 15, no. 2, pp. 55–69. (In Russian)

Zubets, O. “Chto preziraet I chto prevoskhodit dobrodetel'nyi chelovek” [What the Virtuous Person Despises and Is Superior to], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2016, Vol. 16, no. 1, pp. 34–50. (In Russian)

А.В. Серёгин

Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7)

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье затрагивается вопрос о том, какова, по мнению Аристотеля, роль «внешних» благ в достижении счастья. Существует два базовых подхода к этой проблеме, которые я обозначаю терминами «инструментализм» и «инклюзивизм». Инструментализм предполагает, что счастье заключается в добродетельной деятельности души, а «внешние» блага значимы для него лишь в той степени, в какой они так или иначе способствуют этой деятельности. С инклюзивистской же точки зрения как минимум некоторые из этих благ являются самостоятельными частями счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании. Я обсуждаю эту альтернативу применительно к EN 1099a24–b7, где некоторые исследователи находят свидетельства в пользу (частичного) инклюзивизма, и пытаюсь показать, что последовательно инструменталистская интерпретация этого места предпочтительнее. При этом я уделяю особое внимание попыткам интерпретировать это место в соотношении с EN 1099b26–28. На мой взгляд, анализ этих двух мест, а также ряда других релевантных пассажей из аристотелевских текстов, позволяет различить три базовых варианта аристотелевского инструментализма: «внешние» блага могут быть значимы для счастья не только потому, что (I) они буквально используются как инструменты в процессе добродетельной деятельности, но и потому, что (II) само их наличие делает возможной или облегчает эту деятельность, хотя они и не используются в качестве ее инструментов, тогда как (III) некоторые из них представляют собой необходимые предпосылки нашего физического существования, так что в конечном счете добродетельная деятельность невозможна и без них.

Ключевые слова: Аристотель, добродетель, инклюзивизм, инструментализм, неморальное благо и зло, стоицизм, счастье

Как известно, один из важных пунктов этического учения Аристотеля состоит в том, что он делит все благо и зло, относящееся к области человеческой деятельности, на три базовых разновидности: душевное, телесное и внешнее¹.

¹ EN 1098b12–14; 1153b17–18; Pol. 1323a24–27; Rh. 1360b24–29; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong. Сокращенные обозначения аристотелевских текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в словаре: Liddel H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. Остальные используемые сокращения следующие: SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Ed. J. von Arnim. Vol. I–IV. Leipzig: Teubner, 1964; Clem. Str. – Clemens Alexandrinus, Stromateis; Gr. Naz. Ep. – Gregorius Nazianzenus, Epistolae; Tat. Orat. – Tatianus,

При этом под душевным благом и злом понимаются прежде всего интеллектуальные и нравственные добродетели и пороки², а под телесным и внешним – различные виды неморального блага и зла, т. е., например, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т. п. В последнем случае аристотелевское словоупотребление не всегда последовательно: иногда он может называть «внешним» любое благо и зло, отличное от душевного, т. е. в том числе и то, которое, с точки зрения вышеупомянутой трихотомической классификации, следовало бы скорее обозначить как «телесное»³. Далее в этой работе я буду говорить о «внешнем» благе и зле именно в этом широком смысле.

Сам тот факт, что Аристотель вообще признавал существование «внешних» благ, представляет собой традиционное основание для того, чтобы противопоставить его этическую позицию стоическому моральному ригоризму, к которому в древности склонялись также многие платонические и христианские авторы. Стоики, как известно, вообще отказывали «внешним» благам в самом статусе благ. В контексте античного философского эвдемонизма это было равнозначно отрицанию их значимости для счастья⁴, которое, с этой точки зрения, обеспечивалось наличием одной лишь добродетели⁵. Допуская, что «внешние» блага существуют и оказывают определенное влияние на счастье, Аристотель тем самым формулировал сравнительно умеренную позицию, которая, как может показаться, в большей степени соответствует здравому смыслу и ценностным установкам большинства людей⁶, но, с точки зрения сторонников более «строгих» моральных стандартов, выглядела скорее чрезмерной уступкой человеческой слабости и испорченности⁷.

Это впечатление, однако, вполне может основываться на недопонимании аристотелевской позиции. Ибо изначально не вполне ясно, какой именно концептуальный смысл Аристотель вкладывал в свое утверждение о том, что «внешние» блага влияют на человеческое счастье. С чисто теоретической точки зрения здесь можно представить себе две крайности. С одной стороны, можно допустить, что эти блага являются самостоятельными *частями* и *компонентами* счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании. Такую позицию я буду называть *инклюзивизмом*. Например, если признать, что богатство способствует счастью человека уже

Oratio ad Graecas; Tusc. – Tusculanae Disputationes. Греческие тексты Аристотеля цитируются по изданиям, представленным в электронной базе данных TLG (Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature).

² По-видимому, Аристотель относит к «душевному» благу также удовольствие (EE 1218b32–35; EN 1099a7–8; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong, хотя в MM (sp.) 2, 6, 21 Armstrong телесные удовольствия, возможно, трактуются как разновидность «телесного» блага). В этой статье я не рассматриваю проблемы, связанные с аристотелевской трактовкой удовольствия и страдания и их влияния на счастье и несчастье.

³ Подробнее об этом см.: Cooper J.M. Aristotle on the Goods of Fortune // Cooper J.M. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, 1999. P. 294–295.

⁴ SVF I, 192; III, 118–119; 122; 128–129; 139–140.

⁵ SVF I, 185; 187–189; III, 49–67.

⁶ Ср.: Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; N. Y.; Oxford, 1999. P. 46.

⁷ Ср., например, реакцию некоторых раннехристианских авторов на эту аристотелевскую позицию (Tat. Orat. 2, 1–2; Clem. Str. 2, 7, 34, 1; Gr. Naz. Ep. 32, 5–6 Gallay) или реакцию Цицерона на ее версию у Феофраста (Tusc. 5, 24–25; 85).

в силу того, что позволяет ему не испытывать всевозможных страданий, а также открывает доступ ко множеству разнообразных удовольствий, то это и будет примером инклюзивистской трактовки такого «внешнего» блага, как богатство (если угодно, в ее гедонистическом варианте). С другой стороны, можно допустить, что само счастье сводится к благу *морального* порядка, т. е., прежде всего, к деятельности в соответствии с теми или иными добродетелями души, а «внешние» блага значимы для него только в той степени, в какой они так или иначе способствуют существованию и умножению морального блага. Эту позицию я буду называть *инструментализмом*. Например, чисто инструменталистская трактовка богатства может состоять в том, что оно признается благом, важным для счастья обладающего им агента, исключительно потому, что инструментально способствует его добродетельной деятельности, в которой только и заключается само это счастье. Соответственно, утверждать, что этическая позиция Аристотеля существенно ближе ценностным представлениям большинства людей, чем ригоризм стоического типа, на мой взгляд, имело бы смысл, только если он придерживался именно инклюзивистской трактовки «внешних» благ (особенно в ее гедонистическом варианте, упомянутом выше). Но если обнаружится, что он был последовательным инструменталистом, то, в сущности, мы имеем дело всего лишь с несколько иной разновидностью все того же морального ригоризма. Ибо если «внешние» блага важны для счастья лишь в качестве инструментальных благ, способствующих моральному благу, то Аристотель вовсе не считает, что *собственное неморальное* содержание этих благ имеет для счастья какое бы то ни было значение. И тогда он гораздо ближе к стоикам, чем кажется на первый взгляд, ведь и для него, и для них *само* счастье сводится исключительно к моральным благам, а вся разница только в том, что для стоиков эти блага *вообще никак* не зависят от «внешних» благ, а по Аристотелю все же в некоторой степени опосредованно зависят. Однако *сами* «внешние» блага *как таковые* не входят в состав счастья ни в том, ни в другом случае.

Нет никаких сомнений в том, что в своих текстах Аристотель часто приписывает тем или иным «внешним» благам инструментальную ценность в указанном выше смысле⁸. Это, однако, не решает проблему по существу, потому что, теоретически, инструментализм вовсе не обязательно должен быть абсолютно последовательным. В принципе Аристотель вполне мог бы тем или иным образом сочетать инструменталистский подход с инклюзивистским. Другими словами, он мог бы думать, что, а) с одной стороны, все «внешние» блага действительно инструментально способствуют моральному благу, которое в любом случае входит в состав счастья, но, с другой стороны, они еще и являются компонентами счастья сами по себе. Или он мог бы думать, что б) одни «внешние» блага способствуют счастью исключительно инструментально, тогда как другие все же сами входят в его состав. Или что в) одни «внешние» блага являются только инструментальными, другие – только инклюзивистскими, а третьи – одновременно и инструментальными, и инклюзивистскими⁹. Вопрос

⁸ Помимо текстов, которые я рассматриваю ниже, см. например, EN 1153b7–19; 1178a34–b7; EE 1249b16–25; Pol. 1323b6–12; 1323b21–29; 1323b40–1324a2.

⁹ Логически возможные варианты комбинаций инструментализма с инклюзивизмом этим не исчерпываются, но приведенных примеров для моих целей вполне достаточно.

таким образом состоит не в том, был ли Аристотель сторонником чистого инструментализма или чистого инклюзивизма. Скорее речь идет о возможном выборе между чистым инструментализмом и той или иной комбинацией инструментализма с инклюзивизмом.

Сделать этот выбор в конечном счете можно было бы лишь на основе систематического анализа всех релевантных данных аристотелевского корпуса. Разумеется, я не могу предложить такой анализ в рамках этой сравнительной небольшой статьи. Лично я склоняюсь к мнению, что Аристотель действительно был последовательным инструменталистом, но я не буду пытаться обосновать здесь этот общий тезис. Вместо этого я сосредоточусь на интерпретации одного места из «Никомаховой этики» (EN 1099a24–b7), которое традиционно играет очень важную роль в дискуссиях, посвященных этой проблеме. Polemika вокруг этого места отражает как раз те базовые интерпретативные возможности, о которых я упомянул выше: одни исследователи считают, что в этом пассаже Аристотель сочетает инструментализм с инклюзивизмом (по-видимому, в соответствии с вариантом б)), а другие настаивают на последовательно инструменталистском истолковании этого текста. В этой статье я хочу показать, почему, на мой взгляд, инструменталистское истолкование является предпочтительным. При этом я уделяю особое внимание попыткам Ричарда Краута и Теренса Ирвина интерпретировать это место в соотношении с EN 1099b26–28. Как мне представляется, критика этих попыток позволяет мне встроить рассматриваемый пассаж в более широкий контекст аристотелевских этических сочинений и выявить концептуальную многозначность аристотелевского инструментализма, в рамках которого, на мой взгляд, можно выделить целых трех базовых варианта.

Текст EN 1099a24–b7 таков:

Т1 «[a] Счастье (εὐδαιμονία), таким образом, – это то, что лучше, прекраснее и приятнее всего, причем эти вещи не разделены, как в делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь,

Что сердцу мило добыть, то нам приятней всего.

Ибо все это присуще наилучшим деятельности (ταῖς ἀρίστοις ἐνεργείαις), мы же утверждаем, что счастье (εὐδαιμονίαν) и есть эти [деятельности] или одна, самая лучшая из них (ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην). [b] Однако, как мы сказали, оно, по-видимому, вдобавок нуждается и во внешних благах (καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη), ибо невозможно или нелегко совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими] (ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα). **Ведь многое совершается с помощью друзей, богатства и влияния в государстве (διὰ φίλων καὶ πλοῦτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως), словно с помощью орудий (δι' ὀργάνων), [c] а у тех, кто лишен некоторых [из внешних благ], например, благородного происхождения, хорошего потомства, красоты (εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους), блаженство испорчено¹⁰. Ибо не слишком пригоден быть счастливым (εὐδαιμονικὸς) безобразный с виду или дурного происхождения, или одинокий и бездетный; и, наверно, еще меньше [можно быть счастливым], если у кого совсем уж дурные дети или друзья или если они хорошие, но умерли. Так что, как мы сказали, [счастье], видимо, нуждается еще и в подобном благополучии (προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας) (EN 1099a24–b7)»¹¹.**

¹⁰ Буквально: «лишенные некоторых [из внешних благ]... порят (= пятнают, оскверняют) [свое] блаженство» (ἐνίων δὲ τητόμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον).

¹¹ Переводы здесь и далее мои. – А.С.

Когда в [а] Аристотель говорит, что счастье есть «наилучшие деятельности» или «одна, самая из них лучшая», он апеллирует к собственному определению счастья, согласно которому оно есть деятельность (разумной) души в соответствии с (полной) добродетелью ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha \ \kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$)¹². Я не буду сейчас углубляться в проблемы, связанные с выбором между всеми «наилучшими деятельностями» или «одной, самой лучшей из них»: считает ли Аристотель, что счастье состоит в деятельности в соответствии со *всеми* интеллектуальными и нравственными добродетелями вообще, или он сводит его *исключительно* к деятельности в соответствии с интеллектуальной добродетелью мудрости¹³, его определение в любом случае отождествляет счастье с той или иной формой добродетельной деятельности. На этом основании я буду далее (с достаточной степенью условности) называть это определение «моралистическим». Приверженность Аристотеля такому определению есть один из главных аргументов против инклюзивистской интерпретации «внешних» благ. Если бы Аристотель считал, что эти блага входят в состав *самого* счастья, он явно должен был бы определять последнее как некоторую *совокупность* всех благ вообще – как «душевных», так и «внешних»¹⁴. Напротив, между инструменталистской трактовкой «внешних» благ и моралистическим определением счастья существует достаточно очевидная логическая взаимосвязь: как раз если счастье *целиком* сводится к добродетельной деятельности, вклад «внешних» благ в счастье может состоять *только* в инструментальном содействии этой деятельности. В [b] Аристотель подразумевает именно инструментальную логику, когда утверждает, что счастье «вдобавок нуждается и во внешних благах», потому что без них «невозможно или нелегко совершать прекрасные поступки», и сравнивает «друзей, богатство и влияние в государстве» с «орудиями» ($\theta\upsilon\rho\alpha\upsilon\alpha$), при помощи которых такие поступки и совершаются.

До этого момента Т1 явно укладывается в последовательно инструменталистскую интерпретацию. Но в [c] Аристотель упоминает еще одну группу «внешних» благ, а именно «благородное происхождение, хорошее потомство, красоту»¹⁵. По-видимому, он дифференцирует их от благ, упомянутых в [b]: сравнение с «орудиями» к ним уже не относится, а их значимость для счастья сводится к тому, что те, кто их лишен, неким не вполне ясным из самого текста образом «пятнают» или «портят» свое «блажен-

¹² Ср.: EN 1098a16–20; 1098b3–1099a7; 1099b26; 1100b9–11; 1100b33–35; 1101a14–15; 1102a5–6; 1153b9–11; 1169b28–32; 1177a9–17; 1177b19–1178a10; 1178b7–8; 1179a8–9; EE 1219a34–39; Pol. 1295a36–37; 1323b21–23; 1323b40–1324a2; 1325a21–23; 1325a32–34; 1325b14–15; 1328a37–38; 1332a7–10; MM (sp.) 1, 4, 3–4; 1, 4, 9–10; 2, 7, 2 Armstrong; Protr. Fr. 52.

¹³ Первая из этих трактовок в традиции аристотелевских исследований часто обозначается как «инклюзивистская» (в связи с чем стоит подчеркнуть, что я в данной работе использую термин «инклюзивизм» в несколько ином смысле, т. е. исключительно в применении к «внешним» благам), а вторая, основанная преимущественно на EN X, 7–8 – как «эксклюзивистская», «доминантная» или «интеллектуалистская». В связи с упомянутой альтернативой ср. EN 1098a16–20; 1153b9–11; 1177a9–17.

¹⁴ Как кажется, Аристотель довольно близок к этому в Rh. 1360b14–30. Но см. против этого: Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, 1989. P. 290–291.

¹⁵ Поскольку красота, с точки зрения трихотомической классификации благ, представляет собой «телесное» благо (ср.: Rh. 1360b21–22; 1362b14–15; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong), Т1 можно рассматривать как один из тех текстов, где Аристотель говорит о «внешних» благах в широком смысле, включающем в себя и «телесные» блага тоже.

ство» (ῥυλαίνουσι τὸ μακάριον). В любом случае большинство благ из [c] действительно сложно рассматривать в качестве «орудий» добродетельной деятельности в том же смысле, что и блага из [b]. Например, если богатство, по мнению Аристотеля, может быть «орудием» прежде всего потому, что его можно вполне буквально использовать как средство в самом процессе добродетельной деятельности (допустим, отдавая деньги на общественные нужды и реализуя тем самым добродетель щедрости и т. п.)¹⁶, то не совсем ясно, в каком смысле что-нибудь аналогичное можно было бы сказать о красоте или благородном происхождении¹⁷. Соответственно, некоторые интерпретаторы предположили, что, с точки зрения Аристотеля, «внешние» блага из [c] имеют значение для счастья как таковые и сами по себе, а не потому, что как бы то ни было способствуют моральному благу¹⁸. Если согласиться с этим, то получится, что T1 в целом свидетельствует в пользу того, что Аристотель сочетал инструменталистскую трактовку одних «внешних» благ ([b]) с инклюзивистской трактовкой других ([c]).

Однако, на мой взгляд, такое прочтение весьма проблематично:

1) оно плохо согласуется с предшествующим контекстом: после апелляции к моралистическому определению счастья в [a] и вытекающего из него утверждения инструментализма в [b] никак не разъясняемый переход к инклюзивистской трактовке некоторых благ в [c] выглядит весьма непоследовательным (с учетом того, что моралистическое определение счастья, как мы видели, вообще трудно согласовать с инклюзивизмом)¹⁹;

2) оно совершенно невразумительно с концептуальной точки зрения: Аристотель здесь в любом случае никак не разъясняет, в каком именно смысле благородное происхождение, красота и наличие детей якобы способствуют счастью сами по себе²⁰;

3) любой конкретный ответ на этот последний вопрос вполне вероятно был бы приложен также и к сугубо инструментальным благам, упоминавшимся в [b], и это создает некоторую проблему. Если, например, предположить, что красота есть компонент счастья на гедонистических основаниях, т. е. просто потому, что она может сделать жизнь во многих отношениях более приятной (особенно сравнительно с уродством), то непонятно, почему того же нельзя

¹⁶ См. ссылки ниже в примеч. 23–24.

¹⁷ И даже если бы можно было вообразить себе отдельные ситуации такого рода, они вряд ли были бы настолько типичны, чтобы служить убедительным обоснованием ценности благородного происхождения или красоты в целом.

¹⁸ *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Tome II, commentaire, première partie, livres I-IV. Louvain; Paris; Béatrice Nauwelaerts. 1970. P. 70–71; Irwin T. Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. P. 5–6; Annas J. Op. cit. P. 42–46.*

¹⁹ Это по сути признают некоторые сторонники инклюзивистской интерпретации. Ср. комментарий к T1[c] в: *Aristote. Op. cit. P. 70–71*: «Вот вторая, гораздо более неудобная для Аристотеля (beaucoup plus embarrassante pour Aristote) категория внешних благ, которую он, по правде говоря, так и не сумел встроить в свой синтез (qu'à vrai dire il a échoué à faire entrer dans sa synthèse): они требуются для счастья, хотя не требуются для добродетельной деятельности...» (курсив мой. – А.С.).

²⁰ Опять же, из сторонников инклюзивистской интерпретации Аннас признает это, характеризуя аристотелевские рассуждения в T1[c] как «расплывчатые» (vague) или даже «намеренно расплывчатые» (studiedly vague) (*Annas J. Op. cit. P. 43*).

сказать о богатстве и т. п.²¹. Но в таком случае, с одной стороны, существенно размывается предполагаемое такой интерпретацией различие инструментальных благ в [b] и инклюзивистских благ в [c], а с другой, еще более подрывается осмысленность моралистического определения счастья в [a]. Уже простое допущение неких сугубо инклюзивистских благ в [c] плохо согласуется с утверждением, что сама сущность счастья состоит в добродетельной деятельности ([a]). Но если признать, что *даже те* «внешние» блага, которые и в самом деле способствуют этой деятельности инструментально ([b]), могли бы с таким же успехом трактоваться и в качестве инклюзивистских, это утверждение станет совсем малопонятным. Ведь в таком случае по сути *все* «внешние» блага можно трактовать как инклюзивистские (даже если некоторые из них при этом могут использоваться *еще и* как средства для добродетельной деятельности), а это, разумеется, только увеличило бы тот общий вклад в счастье, который «внешние» блага могут вносить сами по себе абсолютно безотносительно к добродетельной деятельности. С этой точки зрения, Аристотель рассуждал бы гораздо последовательнее, если бы приписал всем «внешним» благам в T1 исключительно инструментальную ценность.

Такая последовательно инструменталистская интерпретация T1 вполне мыслима, если допустить, что инструментализм не сводится исключительно к (I) представлению о *буквальном использовании* «внешних» благ в качестве средств для добродетельной деятельности, но (II) охватывает и те случаи, когда эти блага, хотя и не применяются как «орудия» в самом процессе деятельности, все же в том или ином смысле составляют *ее непосредственное условие*, наличие которого либо просто делает ее возможной, либо хотя бы существенно облегчает и интенсифицирует ее. Ибо и в таком случае сама суть инструментализма, как он был определен выше, сохраняется: «внешние» блага по-прежнему оказываются важны для счастья не в своем собственном неморальном содержании, но лишь потому, что способствуют моральному благу. С этой точки зрения блага из [c], которые, как мы видели, плохо укладываются в буквальную версию инструментализма (I), вполне можно описать как инструментальные в более широком смысле, т. е. как некие факторы, наличие которых в целом существенно облегчает добродетельную деятельность, а отсутствие – затрудняет (II). Аристотель мог

²¹ Энас, похоже, приписывает Аристотелю как раз гедонистический инклюзивизм (судя по тому, как она трактует возможную инклюзивистскую ценность здоровья; ср.: *Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness*. P. 46). Ирвин же допускает, что блага из T1[c] самоценны в каком-то неопределенном, но вовсе не гедонистическом смысле (*Irwin T. Op. cit.* P. 6). На мой взгляд, и в этом случае можно было бы спросить, почему такую самоценность нельзя приписать также и благам из T1[b]. Тем не менее я не вижу исторических оснований для того, чтобы допустить у Аристотеля представление о некой неопределенной благости. Мне кажется, гипотезы о возможном смысле инклюзивизма было бы уместнее строить, исходя из современных Аристотелю общих концепций блага. И тут основным конкурентом гедонизма был, разумеется, перфекционизм. В частности, сам Аристотель трактовал не только красоту, здоровье и силу как «совершенства» или «добродетели» тела, но и богатство как «совершенство» или «добродетель» имущества (ср. ἀρετή в Rh. 1360b21–22; 1362b14–19; Pol. 1259b19–21; de An. 408a2–3; EE 1248b28–29; Phys. 246b3–8, а также Pol. 1323b13–21; EE 1220a19). Стало быть, если бы он признавал «внешние» блага самоценными частями счастья на перфекционистских основаниях, это опять-таки могло бы касаться благ как из [b], так и из [c]. Другое дело, что фактически он все же не был сторонником перфекционистского инклюзивизма (что, на мой взгляд, ясно из EN 1102a5–18 и EE 1219b20–22; ср. MM (sp.) 1, 4, 9 Armstrong).

иметь в виду следующее: когда некий агент пытается осуществлять некоторую добродетельную деятельность в рамках определенной социальной среды и, тем самым, нуждается в конструктивном взаимодействии с нею, вполне вероятно, что уродливая внешность, отсутствие близких и низкий социальный статус делают реализацию его моральной добродетели в этом взаимодействии довольно затруднительной, а сферу этой реализации – весьма ограниченной²².

Эта интерпретация избегает всех вышеупомянутых проблем, возникающих при допущении инклюзивизма в [c]:

1а) она прекрасно согласуется с контекстом, т. е. с моралистическим разделением счастья в [a] и утверждением инструментализма в [b];

2а) она вкладывает в [c] вполне определенный концептуальный смысл, т. е. внятно разъясняет, что именно Аристотель мог иметь в виду, признавая отсутствие некоторых «внешних» благ «портящим блаженство». Разумеется, в данном случае сам Аристотель не сформулировал этот концептуальный смысл эксплицитно. Тем не менее речь не идет о чистой спекуляции, т. к. в целом само представление об инструментализме в более широком смысле (II) все же встречается в аристотелевских текстах. Например, богатство (πλοῦτος), которое Аристотель обычно трактует как по определению инструментальное, а не целевое благо²³, он, конечно, рассматривает как (I) средство, при помощи которого моральный агент осуществляет в своей деятельности добродетели щедрости (ἐλευθεριότης) или «великолепия» (μεγαλοπρέπεια). Но в то же время он считает, что богатство или, шире говоря, обладание имуществом (κτῆσις) есть фактор, позволяющий практиковать и такую добродетель, как умеренность (σωφροσύνη)²⁴. В этом последнем случае естественнее было бы сказать, что агент не столько буквально использует богатство как «орудие» добродетельной деятельности, сколько (II) **благодаря его наличию получает возможность обходиться с ним умеренно и добровольно воздерживаться от мотовства и распущенности. Схожим образом наличие друзей, по мнению Аристотеля, способствует добродетельной деятельности как в силу того, что (I) они могут помочь агенту в ее осуществлении и в этом случае действительно выступают в роли своего рода «орудий», так и за счет того, что (II) они являются основными объектами альтруистической активности и в этом смысле создают объективную возможность для самого проявления альтруистических добродетелей²⁵. Соответственно, нет ничего невероятного в том, что и блага из [c] Аристотель мог бы считать инструментальными в схожем, более широком смысле (II);**

²² Ср.: Cooper J.M. Op. cit. P. 297–300; Kraut R. Op. cit. P. 254–255; Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 2001. P. 328. Дополнительные соображения в пользу инструменталистского толкования [c] см. в: Brown E. Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006) / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden; Boston, 2007. P. 221–256.

²³ EN 1096a6–7; 1097a25–28; 1120a4–8; Pol. 1256b26–37, хотя EN 1147b23–31 представляет собой возможное исключение.

²⁴ О богатстве или частной собственности как факторе, способствующем щедрости см. EN 1120a6–15 и Pol. 1263b5–14, «великолепию» – EN 1122b26–29, а щедрости и умеренности – Pol. 1265a28–38 (и, возможно, EN 1178a23–34 (ср. Т6 и примеч. 39).

²⁵ В связи с II) ср. EN 1155a5–9; 1169b8–15; 1171a21–24; MM (sp.) 2, 15, 9 Armstrong. Оба варианта достаточно отчетливо подразумеваются в EN 1170a4–10 (ср. примеч. 26) и 1177a30–31 (ср. Т5 ниже). Ср.: Crisp R. Aristotle's Inclusionism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford, 1994. P. 129.

3а) естественно, эта интерпретация избегает тех трудностей инклюзивистского толкования [c], которые я упоминал выше в 3). Даже если за пределами **T1** блага из [b], как мы только что видели на примере богатства и друзей, могут пониматься Аристотелем не только как инструменты (I), но и как непосредственные условия возможности (II) добродетельной деятельности, в этом нет никакой проблемы. Речь просто идет о том, что в **T1** Аристотель решил использовать *одни* «внешние» блага (богатство, друзей, политическое влияние) в качестве примеров первой версии инструментализма ([b]), а *другие* (красоту, благородное происхождение и наличие детей) – чтобы проиллюстрировать вторую ([c]). Но это совершенно не значит, что блага-«орудия» из [b] в принципе не могут быть еще и условиями возможности добродетельной деятельности. Или, наоборот, что последние по определению не могут выступать также и в роли «орудий». Может быть, это действительно трудно себе представить в случае с красотой и благородным происхождением. Однако, поставим вопрос, в каком смысле Аристотель в **T1** рассматривает в качестве блага наличие детей. Согласно предлагаемой интерпретации, как и все блага из [c], они должны пониматься прежде всего как непосредственные условия возможности добродетельной деятельности (II). Что это могло бы значить, нетрудно понять, если вспомнить, что это значит в случае с друзьями: точно так же, как и последние, дети могут быть объектами альтруистической активности и в этом смысле уже само их наличие делает возможными определенные виды добродетельной деятельности. Собственно, к такой аналогии подталкивает сам текст [c], где Аристотель ставит детей и друзей в один ряд («еще меньше [можно быть счастливым], если у кого совсем уж дурные дети или друзья (παῖδες... ἢ φίλοι) или если они хорошие, но умерли»). Фактически Аристотель упоминает друзей и в [b], где речь идет об «орудиях» добродетельной деятельности, и в [c], где (согласно моему предположению) речь идет об условиях ее интенсификации. Но именно этот параллелизм между друзьями и детьми наводит на мысль, что и последних в принципе можно было бы рассматривать еще и как (I) «орудия» добродетельной деятельности на том основании, что, как и друзья, они вполне могут помогать агенту при ее осуществлении²⁶. В любом случае мы остаемся в рамках вполне последовательного инструменталистского понимания всех «внешних» благ, хорошо совместимого с моралистическим определением счастья.

Если же присмотреться к **T1** повнимательнее, то в самом этом тексте можно усмотреть *эксплицитное* свидетельство в пользу чисто инструменталистской интерпретации. Вспомним, что в [b] Аристотель формулирует основной

²⁶ Стоит обратить внимание, что, согласно [c], счастливым трудно быть тому, кто «одинок и бездетен» (μονότης καὶ ἄτεκνος), т. е. проблема, видимо, состоит не столько в отсутствии именно детей, сколько в полном одиночестве как таковом. С этой точки зрения, Аристотель вполне может иметь здесь в виду то же самое, что более отчетливо сказано в EN 1170a4–8: «Считают, что счастливый (εὐδαιμόνων) должен жить приятно (ἡδέως). Однако у одиночки (μονότη) жизнь тяжела. Ибо нелегко (οὐ γὰρ ῥάδιον) постоянно действовать (ἐνεργεῖν) самому по себе, но (I) с другими (μεθ' ἑτέρων) и (II) в отношении других (πρὸς ἄλλους) легче. Ведь так деятельность (ἐνέργεια) будет более постоянной, являясь сама по себе приятной (ἡδέια), что и должно иметь место в случае с блаженным (μακάριον)». Этот последний текст как раз показывает, что если одинокому человеку (μονότης) трудно быть счастливым, то именно потому, что другие люди нужны ему в качестве (I) «орудий» или (II) объектов (= непосредственных условий возможности) его добродетельной деятельности.

принцип инструментализма следующим образом: «[счастье] вдобавок нуждается и во внешних благах, ибо (α) невозможно ($\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$) или (β) нелегко ($\omicron\upsilon\ \rho\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu$) совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими]». Вполне вероятно, что это различие между (α) и (β) вводит общий тезис, который Аристотель затем и иллюстрирует, различая две группы «внешних» благ в [b] и [c]: если у агента нет благ-«орудий» из [b], то он в принципе *не сможет* осуществлять соответствующую добродетельную деятельность²⁷; но если у него нет благ из [c], которые всего лишь облегчают эту деятельность, то он, вероятно, сможет ее осуществлять, однако, это будет ему *нелегко*²⁸. Если принять такое толкование, т. е., что самое существенное, отнести (β) к благам из [c], то мы получаем *текстуальное* подтверждение того, что Аристотель считает последние значимыми для счастья именно на том основании, что без них «нелегко совершать прекрасные поступки», и, стало быть, действительно трактует их инструменталистски.

Один из сторонников инструменталистской интерпретации T1, Ричард Краут, также акцентировал различие между (α) и (β), но придал ему несколько иной смысл, соотнеся его с EN 1099b26–28:

T2 «[a] Ведь [о счастье] было сказано, что оно есть некоторая деятельность души с соответствии с добродетелью ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\ \tau\iota\varsigma$). [b] А из остальных благ ($\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\omicron\iota\pi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$) **одни должны иметься по необходимости** ($\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$), [c] другие же по природе являются содействующими и полезными как орудия ($\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\rho\eta\sigma\iota\mu\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\phi\kappa\epsilon\nu\ \omicron\rho\upsilon\gamma\alpha\nu\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$)».

Усматриваемые Краутом параллели между T1 и T2 можно проиллюстрировать следующей таблицей:

Интерпретация Краута: 1=3, 2=4 ²⁹	
T1([b])	T2([b]-([c]))
1. [счастье], по-видимому, вдобавок нуждается и во внешних благах, ибо (α) <i>невозможно</i>	3. А из остальных благ (α) <i>одни должны иметься по необходимости,</i>
2. или (β) <i>нелегко</i> совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими].	4. (β) другие же по природе являются <i>содействующими и полезными как орудия.</i>

Я не стану утверждать, что интерпретация Краута принципиально неправильна или невозможна³⁰, но в существующем виде она вызывает ряд вопросов. Если предложенные параллели верны, то, на мой взгляд, остается не вполне понятным, как нам следует представлять себе соотношение между благами, без которых «невозможно» или «нелегко» совершать прекрасные поступки,

²⁷ Как, например, бедняк не может проявлять добродетель «великолепия», согласно EN 1122b26–29, или как отмена частной собственности в платоновском государстве делает невозможной добродетель щедрости, согласно Pol. 1263b5–14.

²⁸ Ср.: Brown E. Op. cit. P. 236, n. 30 и 237, n. 32.

²⁹ Kraut R. Op. cit. P. 253–254.

³⁰ См. также примеч. 42.

т. е. (α) и (β) в T1[b], и, с другой стороны, двумя типами инструментальных благ в последующем тексте T1[b]-[c] (которые Краут в целом понимает примерно так же, как я). Нетрудно видеть, что блага-«орудия» (ὄργανα) из T1[b] неплохо коррелируют с «полезными как орудия» (χρήσιμα ὀργανικῶς) благами в T2[c]. Но поскольку именно последние Краут понимает как те же блага, без которых добродетельную деятельность осуществлять всего лишь «нелегко» (β в T1[b]), из его интерпретации должно вытекать, что Аристотель *не* считает «орудия» добродетельной деятельности абсолютно необходимыми для ее осуществления, тогда как, согласно моему толкованию, именно их он и квалифицировал как блага, без которых ее «невозможно» (α в T1[b]) осуществлять. В таком случае у нас остается без ответа следующий вопрос: *какие именно блага Аристотель имеет в виду, когда говорит, что без них «невозможно» (α в T1[b]) осуществлять добродетельную деятельность или что они «должны иметься по необходимости» (α в T2[b]) (что, по мнению Краута, одно и то же)?*

Эксплицитный ответ на этот вопрос предлагают сторонники инклюзивистской интерпретации T1. Например, Ирвин устанавливает следующие параллели между T1 и T2:

Интерпретация Ирвина: (a) – инструментализм; (b) – инклюзивизм ³¹	
T1([b]-[c])	T2([b]-[c])
(a) Ведь многое совершается с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий (T1[b]),	A из остальных благ (b) одни должны иметься по необходимости (T2[b]),
(b) а у тех, кто лишен некоторых [из внешних благ], например, благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, блаженство испорчено (T1[c]).	(a) другие же являются содействующими и полезными как орудия (T2[c]).

Согласно этой интерпретации, блага, которые «должны иметься по необходимости» (T2[b]), соответствуют благам из T1[c], отсутствие которых «портит блаженство», и точно так же, как и последние, должны пониматься в инклюзивистском духе, т. е. как самоценные компоненты счастья. Однако, в случае с T2 против этого свидетельствует уже сам контекст: если Аристотель имеет в виду, что упоминаемые в [b] блага необходимы *для счастья*, то это просто и означает, что они каким-то образом необходимы для добродетельной деятельности души, потому что *именно так* он и определил *само* счастье непосредственно перед этим в [a]³².

На мой взгляд, интерпретация Ирвина неверна еще и потому, что упоминание в T2[b] тех из благ, которые «должны иметься по необходимости» (τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον), следует понимать иначе.

³¹ Irwin T. Op. cit. P. 5.

³² Ср. Kraut R. Op. cit. P. 253, n. 45. Перенести же сами параллели, предложенные Ирвином, в инструменталистскую интерпретацию Краута вряд ли возможно. Это означало бы, что именно красота, родовитость и хорошее потомство (T1[c]) почему-то представляют собой абсолютно «необходимые» для добродетельной деятельности блага (T2[b]), без которых ее вообще «невозможно» осуществлять (α в T1[b]), тогда как без «орудий» (T1[b]) ее осуществлять всего лишь «нелегко» (β в T1[b]). Но это было бы довольно странно.

Моя гипотеза состоит в том, что эта формулировка имеет тот же смысл, что и довольно часто используемое Аристотелем выражение ἀναγκαῖα (πρὸς τὸ ζῆν/ πρὸς ζωὴν), т. е. «необходимое (для жизни)». Этим последним термином он зачастую обозначает элементарные неморальные блага, необходимые для физического выживания человека (например, еду, питье, здоровье и т. п.)³³. Если поставить вопрос, какой вклад такого рода «необходимые» блага вносят в счастье, то ответ Аристотеля, по-видимому, сводится к тому, что, если у агента их не будет, он вообще не сможет жить, *а стало быть, и осуществлять добродетельную деятельность*. Таким образом, можно сказать, что речь идет о еще одном варианте инструментализма (III), **согласно которому некоторые «внешние» блага важны для счастья, потому что представляют собой самые общие предпосылки физического выживания человека и тем самым опосредованные условия возможности добродетельной деятельности**. Когда же в T2[c] Аристотель противопоставляет им «содействующие и полезные как орудия» блага (τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα... ὀργανικῶς), то, как мне кажется, он может иметь в виду как «орудия» добродетельной деятельности в буквальном смысле (I), так и непосредственные условия ее возможности или интенсификации (II). Другими словами, я предполагаю, что в данном случае он концептуально сближает блага, соответствующие двум первым версиям инструментализма, поскольку и «орудия» (I), и непосредственные условия (II) способствуют именно *самой* деятельности *как таковой*, тогда как ее опосредованные условия (III) сами по себе обеспечивают *лишь* физическое существование, без которого, однако, в конечном счете немислима и добродетельная деятельность. Если использовать фразеологию самого Аристотеля³⁴, можно сказать, что блага, подпадающие под III), нужны прежде всего для «жизни» (τὸ ζῆν) и *уже в силу этого* – для «благой жизни» (τὸ εὖ ζῆν), тогда как блага, подпадающие под I-II), с самого начала нужны *непосредственно для самой «благой жизни»*³⁵.

В пользу такой интерпретации, на мой взгляд, свидетельствует ряд текстов, где Аристотель достаточно последовательно противопоставляет «необходимому (для жизни)» те блага, которые он называет либо «полезными», либо предназначенными прежде всего «для деятельности». Наиболее настойчивое различие «необходимого» и «полезного» можно найти в Pol. 1333a30–b3:

T3 «[a] Вся жизнь делится на занятость и досуг и на войну и мир, а из предметов деятельности (τῶν πρακτῶν) одни – *необходимые* и *полезные* (τὰ μὲν ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα), а другие – нравственно прекрасные (τὰ δὲ καλὰ). [b] Необходимо, чтобы выбор применительно к ним был таким же, как и в случае с частями души и их действиями: война [должна выбираться] ради мира, занятость – ради досуга, а *необходимое* и *полезное* – ради нравственно прекрасного (τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν)... [c] Ибо должно быть способным заниматься делами и воевать, но еще бо-

³³ Ср.: EE 1244a16; 1245b5–6; Pol. 1254b25; 1258a29–30; 1267a2–16; Rh. 1389b26–28; EN 1147b23–31; MM (sp.) 2, 6, 21 и T6[b], T7[a] ниже.

³⁴ Ср.: Pol. 1252b29–30; 1257b41–1258a3; 1280a31–34; Rh. 1365b9; Protr. Fr. 53; PA 656a6; MM (sp.) 2, 11, 41–42 Armstrong, а также след. примеч.

³⁵ В пользу того, что «необходимое» есть базовое условие возможности «благой жизни» см.: Pol. 1253b24–25: «без необходимого невозможна и жизнь, и благая жизнь» (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν). Ср.: Top. 118a6–13.

лее – жить в мире и иметь досуг, и [должно] делать *необходимое* и *полезное* (ἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα), но нравственно прекрасное (τὰ δὲ καλὰ) должно [делать] еще более».

Аристотель не раскрывает здесь само содержание понятий «необходимое» (ἀναγκαῖα) и «полезное» (χρήσιμα)³⁶, но он явно систематически дифференцирует их как друг от друга, так и от «нравственно прекрасного» (καλὰ). Особенно важно его утверждение, что и «необходимое», и «полезное» следует выбирать *ради* «нравственно прекрасного» (**[b]**). Это означает, что *не только* «полезному», *но и* «необходимому» здесь приписывается *некоторая* инструментальная ценность, т. е. такая ценность, которой оно обладает не само по себе, а потому что каким-то образом способствует *моральному* благу. В тексте самой «Политики» это различие «необходимого» и «полезного» можно сопоставить с выражением, которое Аристотель использует при обсуждении экономической проблематики в Pol. 1256b28–30:

T4 «...накопление вещей, *необходимых* для жизни (χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων) и *полезных* для государственного или семейного сообщества (χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας)».

Аристотель говорит о «необходимых для жизни» вещах (πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαῖα) еще и в EN 1177a27–b1:

T5 «**[a]** И так называемая *самодостаточность* (αὐτάρκεια), пожалуй, более всего будет иметь место в случае с созерцательной [деятельностью] (τὴν θεωρητικὴν). Ибо в [III] *необходимом для жизни* (τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων) нуждаются и мудрец (σοφός), и справедливый (δίκαιος), и остальные, **[b]** но из числа тех, кто в достаточной степени обеспечен подобными вещами, справедливый нуждается в тех, [II] по отношению к кому (πρὸς οὓς) и **[I]** *вместе с кем (μεθ' ὧν) он будет поступать справедливо, схожим образом* – и умеренный (σώφρων), и мужественный (ἀνδρείος), и каждый из остальных, **[c]** мудрец же может созерцать, будучи сам по себе, и чем он мудрее – тем более [он на это способен]. Возможно, лучше, когда у него есть соратники [в созерцании], но все же он наиболее самодостаточен (αὐταρκέστατος)».

Эти высказывания относятся к той части «Никомаховой этики» (X, 7–8), где Аристотель формулирует «эксклюзивистскую» версию своего определения счастья³⁷, понимая под ним созерцательную активность в соответствии с такой интеллектуальной добродетелью, как мудрость (1177a12–1178a8; 1178b8–32), и рассматривая практическую деятельность в соответствии с нравственными добродетелями скорее как счастье «второго сорта» (1178a9–1178b7). Соответственно, общий смысл данного отрывка сводится к тому, что и совершенное счастье мудреца, и «второстепенное» счастье агентов, практикующих нравственные добродетели, нуждается во «внешних» благах, но первое – в меньшей степени, чем второе. Это объясняется здесь тем, что практическим деятелям необходимы другие агенты, *по отношению к которым и вместе с которыми* они могут осуществлять добродетельную деятельность (**[b]**), тогда как для со-

³⁶ Хотя исходя из контекста можно предположить, что речь, вероятно, идет скорее о деятельности, обеспечивающих соответствующие блага, чем о самих благах.

³⁷ См. примеч. 13.

зерцательной деятельности мудреца другие в общем-то не нужны ([c]). На мой взгляд, другие агенты, *по отношению к которым* человек может осуществлять добродетельную деятельность, могут рассматриваться как непосредственные условия ее возможности (II), а *те, с которыми* он ее осуществляет, – скорее как ее «орудия» (I)³⁸. Соответственно, [b] свидетельствует, что, как минимум, некоторые «внешние» блага, предполагаемые первыми двумя версиями инструментализма (I-II), т. е. прежде всего – другие агенты (ср. друзей и детей в T1), не особенно нужны для созерцательной деятельности мудреца и связанного с ней счастья. Однако при этом в [a] Аристотель заявляет, что мудрец точно так же, как и практический деятель, нуждается в «необходимом для жизни». На мой взгляд, он хочет сказать, что базовые предпосылки физического существования любого агента (еда, питье и т. п.) *опосредованно* являются также и условиями возможности любой его деятельности, в том числе – и созерцательной, и *именно* в этом смысле рассматриваются здесь как необходимые уже и для нее (III).

Эта интерпретация находит свое подтверждение в EN 1178a23–34:

T6 «[a] По-видимому, и во внешнем обеспечении (τῆς ἐκτὸς χορηγίας) [мудрость] нуждается в незначительной степени или в меньшей, чем нравственная [добродетель]. [b] Пусть даже потребность [III] в *необходимом* (τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων) у обеих будет равной, даже если государственный деятель больше заботится о теле и всех подобных вещах (περὶ τὸ σῶμα... καὶ ὅσα τοιαῦτα); разница тут, пожалуй, будет небольшой; [c] но вот в отношении к деятельности (πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας) она будет велика. Ибо [I] щедрому (τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ) понадобятся деньги (χρημάτων), чтобы совершать щедрые поступки (τὰ ἐλευθέρια), да, конечно, и справедливому (τῷ δίκαιῳ) для уплаты долгов (εἰς τὰς ἀνταποδόσεις)... и мужественному (τῷ ἀνδρείῳ) [понадобится] сила (δυνάμειος), **если уж он осуществляет нечто из соответствующих этой добродетели [дел], [II] а умеренному (τῷ σώφρονι) – достаток (ἐξουσία).** Ведь как [иначе, т. е. без всех этих благ] проявится либо он, либо кто-то из остальных [добродетельных людей]? (πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις;)».

Воспроизведя в [a] тезис, согласно которому мудрость нуждается в обеспечении «внешними» благами в меньшей степени, чем нравственные добродетели (ср. T5), в [c] Аристотель снова объясняет это различие тем, что деятельность в соответствии с последними нуждается как в орудиях (I), каковыми являются, к примеру, деньги для щедрого или справедливого агента или физическая сила для мужественного, так и в непосредственных условиях возможности (II), как в случае с достатком (ἐξουσία), предоставляющим агенту возможность практиковать добродетель умеренности³⁹. Здесь уже видно, что

³⁸ Ср.: EN 1170a4–8 в примеч. 26.

³⁹ Обычно ἐξουσία переводят здесь как «возможность» или «свобода действия» (что в целом также вписывается в мою интерпретацию). Но Аристотель в этом тексте достаточно последовательно соотносит с добродетелями *конкретные* блага, нужные *именно* для каждой из них (с щедростью и справедливостью – деньги, с мужеством – силу), и, с этой точки зрения, непонятно, почему некая абстрактная «возможность» соотнесена именно с умеренностью (так как, теоретически говоря, она нужна практически для любой деятельности). Если же речь идет о «достатке» или «изобилии», то Аристотель по сути имеет здесь в виду то же, что в Pol. 1265a28–38, где как раз «имущество» (κτῆσις; οὐσία) рассматривается как предпосылка проявления умеренности. В пользу того, что Аристотель в принципе мог использовать ἐξουσία в этом значении, ср. Rh. 1369a12–14.

созерцательная активность мудреца не нуждается в *самых разных* «внешних» благах, соответствующих первым двум версиям инструментализма (I-II), а не только в такой их разновидности, как другие агенты (что имелось в виду в **T5[b]**). Но в **[b]** Аристотель снова признает, что в «необходимом», которое здесь связывается прежде всего с заботой «о теле и всех подобных вещах», мудрец нуждается примерно так же, как практический деятель. Достаточно очевидно, что «необходимое» в данном случае нужно понимать по аналогии с «необходимым для жизни» в **T5[a]**, т. е. как базовые предпосылки физического существования, трактуемые как опосредованные условия возможности любой добродетельной деятельности (III).

Еще одно место, которое, как мне кажется, подкрепляет предлагаемую интерпретацию – это EN 1178b33–1179a13:

T7 «**[a]** Поскольку он является человеком, [мудрецу] понадобится и внешнее благополучие (τῆς ἐκτὸς εὐημερίας), ведь [его] природа не самодостаточна (αὐτάρκης) для созерцания (πρὸς τὸ θεωρεῖν), но и тело должно быть здоровым, и пища, и остальной уход [должны] наличествовать (δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεράτειαν ὑπάρχειν). Конечно же, не следует думать, что тот, кому предстоит быть счастливым (τὸν εὐδαιμονήσοντα), будет нуждаться во многих и великих [внешних благах], если уж без внешних благ (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) невозможно быть блаженным (μακάριον). Ибо не от чрезмерности зависит самодостаточность (τὸ αὐτάρκης), **[b]** равно как и деятельность (ἡ πράξις), но возможно, и не властвуя над землей и морем, совершать прекрасные поступки (πράττειν τὰ καλὰ). Ведь и благодаря умеренным [средствам] кто-нибудь, пожалуй, может поступать в согласии с добродетелью (πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν)... и наличия такого количества [внешних благ] достаточно. Ибо счастливой (εὐδαιμόνων) будет жизнь того, кто действует в соответствии с добродетелью (τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος). И Солон также прекрасно высказался о счастливых (εὐδαιμόνων) людях, сказав, что это те, кто умеренно обеспечены внешними [благами] (τοῖς ἐκτὸς κευρορηγμένοις), но совершившие прекраснейшие, на его взгляд, поступки и прожившие рассудительно (πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾔετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως), ведь тем, кто приобрел умеренное [количество внешних благ] возможно совершать то, что должно».

По-видимому, Аристотель различает здесь две основных функции «внешних» благ⁴⁰: одни из них (например, здоровье, пища и т. п.) нужны для «самодостаточности» (τὸ αὐτάρκης) (**[a]**), а другие делают возможными нравственно прекрасную деятельность (ἡ πράξις; πράττειν τὰ καλὰ) (**[b]**). Даже если в данном случае Аристотель не использует сам термин «необходимое», первый тип благ, по-видимому, соответствует «необходимым (для жизни)» благам из **T5[a]** и **T6[b]**. Логически это вытекает уже из того, что и здесь речь идет именно о тех благах, в которых нуждается даже мудрец (в отличие от практического деятеля), а, согласно **T5-6**, это именно «необходимые» блага. Кроме того, в **T5[a]** «необходимое для жизни» эксплицитно преподносилось как минимальное необходимое условие «самодостаточности» (αὐτάρκεια), которой должен обладать предающийся «созерцанию» мудрец. При этом

⁴⁰ И в T7 под «внешними» благами явно имеются в виду все блага, противопоставляемые душевным, включая телесные (ср.: примеч. 3 и 15), т. к. упоминаемое здесь здоровье, строго говоря, является телесным благом (ср. EE 1218a31–32; Rh. 1660b21; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong).

T7[a] показывает, что если у мудреца «и тело должно быть здоровым, и пища, и остальной уход [должны] наличествовать», то в конечном счете эти («необходимые») блага, обеспечивающие «самодостаточность», важны не как таковые, а именно «для созерцания» (πρὸς τὸ θεωρεῖν), т. е. потому что опосредованно они суть условия возможности деятельности души в соответствии с такой добродетелью, как мудрость. Тем самым Аристотель приписывает «необходимому» инструментальную ценность (ср. **T2[a-b]**, **T3[b]**). Если остальные блага, упоминаемые в **T7[b]**, нужны уже для «прекрасных поступков»⁴¹, то, с одной стороны, это, конечно, указывает на то, что речь в данном случае идет уже о *внешней* деятельности (или, говоря точнее, о деятельности души, которая в отличие от созерцания реализуется прежде всего во *внешнем* поведении), а, с другой, – может предполагать, что сам тип подразумеваемых в этом случае «внешних» благ немного другой: это уже не просто самые общие условия нормального физического существования агента (III), но скорее непосредственные орудия или условия возможности *самой* добродетельной деятельности (I-II).

Результаты предложенного анализа можно подытожить так:

1) упоминаемые в **T2[b]** блага, которые «должны иметься по необходимости» (τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον), достаточно естественно понимать в свете представления о «необходимых (для жизни)» вещах, которое фигурирует в целом ряде других аристотелевских пассажей (**T3**: τὰ ἀναγκαῖα (3); **T4**: χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαῖων; **T5[a]**: τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαῖων; **T6[b]**: τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαῖων; ср. **T7[a]**). Аристотель понимает под такими «необходимыми» благами базовые условия возможности нормального физического существования (ср. **T6[b]**, **T7[a]** и примеч. 33), без которых в конечном счете невозможно и счастье или добродетельная деятельность. Это соответствует тому, что я назвал третьей версией инструментализма у Аристотеля (III). Аристотель приписывает «необходимым» благам именно инструментальную ценность в **T2[a-b]**, **T3[b]** и **T7[a]**;

2) когда в **T2** Аристотель противопоставляет такого рода «необходимые» блага «содействующим и полезным как орудия» (**T2[c]**: τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα... ὀργανικῶς), то под последними, по-видимому, имеется в виду то же самое, что в **T3** он называет просто «полезными» (χρήσιμα (3)), а в **T4** «полезными для государственного или семейного сообщества... вещами» (**T4**: χρημάτων... χρησίμων εἰς κοινῶνίαν πόλεως ἢ οἰκίας), т. е. те «внешние» блага, которые нужны *непосредственно* для самой внешней деятельности в соответствии с нравственными добродетелями (ср. **T5[b]**; **T6[c]**; **T7[b]**). Как показала предложенная выше интерпретация **T1**, такими благами могут быть как «орудия», буквально используемые в процессе деятельности (**T1[b]**), что в моей классификации соответствует первой версии инструментализма у Аристотеля (I), так и *непосредственные условия ее возможности* или интенсификации (**T1[c]**), подпадающие под то, что я назвал его второй версией (II). Различение между этими двумя разновидностями инструментальных благ, на мой взгляд, заметно также в **T5[b]** и **T6[c]**. Общий инструментальный характер их ценности в любом случае вполне ясен из **T1[b]**, **T2[c]**, **T5[b]**, **T6[c]**, **T7[b]**;

⁴¹ Ср. T6, где Аристотель, как кажется, тоже отличает «необходимое» ([b]) от всех тех благ, которые имеют значение «в отношении к деятельности» ([c]: πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας).

3) если эта интерпретация верна, то упоминаемые в **T2[b]** блага, которые «должны иметься по необходимости», не следует (вслед за Ирвином) трактовать в инклюзивистском смысле. Не следует также проводить параллель между этим местом и **T1[c]**, где речь идет о благах, отсутствие которых «портит блаженство», с тем чтобы подкрепить инклюзивистское толкование и этого последнего пассажи. С точки зрения предложенного мной анализа, все рассмотренные аристотелевские тексты вполне укладываются в рамки инструменталистского подхода и, стало быть, вполне совместимы с типичным для Аристотеля моралистическим определением счастья. Некоторое отличие **T1** от остальных рассмотренных текстов состоит лишь в том, что здесь Аристотель не упоминает «необходимые» блага, подпадающие под третью версию инструментализма⁴²;

4) общий итог сделанных замечаний состоит в том, что они демонстрируют возможность последовательно инструменталистской интерпретации даже тех аристотелевских высказываний, которым порой пытаются придать инклюзивистский смысл (ср. **T1[c]** и **T2[b]**), а также позволяют вычленивать три концептуально различных версии инструментализма, о которых можно говорить применительно к аристотелевским текстам.

Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle's Interpretation of “External” Goods (on EN 1099a24–b7)

Andrei Seregin

Ph.D. in Letters, Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This paper deals with the question of which role “external” goods play in achieving happiness according to Aristotle. There are two basic approaches to this problem, which I refer to as “inclusivism” and “instrumentalism”. Instrumentalism implies that happiness consists in virtuous activity of human soul, while “external” goods are only significant for it insofar as they contribute to this activity in one way or another. On the other hand, from the inclusivist point of view, at least some “external” goods are parts of happiness in their own right and so it is their non-moral content that is of importance for it. I discuss this alternative with regard to EN 1099a24–b7, where some scholars find evidence in favour of (partial) inclusivism, and try to show that consistently instrumentalist interpretation of this passage is preferable. In doing so, I pay special attention to the attempts of interpreting it in the light of EN 1099b26–28. In my opinion, the analysis of these two passages and some other relevant places in Aristotle’s texts allows to distinguish three basic versions of instrumentalism in Aristotle: “external” goods can influence happiness not only because (I) they are literally used as instruments in the very process of virtuous activity, but also because (II) their simple presence enables or

⁴² Впрочем, если с учетом моей интерпретации благ, которые «должны иметься по необходимости» (**T2[b]**), последовать за Краутом в отождествлении их с благами, без которых «невозможно» (*ἀδύνατον*) осуществлять добродетельную деятельность (**T1[b]**), то получится, что «необходимые» блага (III) упоминаются и в **T1**. Однако, на мой взгляд, в этом случае весь текст **T1** станет менее последовательным: блага, без которых «невозможно» (*ἀδύνατον*) или «нелегко» (*οὐ ῥᾴδιον*) осуществлять добродетельную деятельность (**T1[b]**), уже нельзя будет соотносить, соответственно, с «орудиями» (I) и непосредственными условиями интенсификации этой деятельности (II) в **T1[b]-[c]**.

facilitates this activity, even when they are not used as its instruments, whereas (III) some of them are necessary preconditions of our physical existence, so that in the last analysis virtuous activity is impossible without these latter goods either.

Keywords: Aristotle, happiness, inclusivism, instrumentalism, non-moral good and evil, Stoicism, virtue

Список литературы / References

Annas, J. "Aristotle on Virtue and Happiness", *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 35–55.

Brown, E. "Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXII (2006), ed. by J. J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 221–256.

Cooper, J. M. "Aristotle on the Goods of Fortune", in: Cooper, J. M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 292–311.

Crisp, R. "Aristotle's Inclusivism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII, ed. by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 111–136.

Gauthier, R. A., Jolif, J. Y. (ed.) *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II, commentaire, première partie, livres I-IV*. Louvain; Paris: Publications universitaires; Béatrice Nauwelaerts. 1970. 434 pp.

Irwin, T. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 1–33.

Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989. 379 pp.

Nussbaum, M. C. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 544 pp.

В.Н. Назаров

Этическая структура и моральная символика Ада в «Божественной Комедии» Данте

Назаров Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии. Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Российская Федерация, 300026, г. Тула, пр-т Ленина, д. 125; e-mail: sophiya@yandex.ru

В статье анализируется трехуровневая этическая структура дантовского Ада (*incontinenza – matta bestialitate – malizia*) в соотношении с аристотелевской «триадой порочных нравов» (*kakia, akrasia, thēriotēs*). Параллельно исследуется взаимосвязь христианской схематики грехов с девятью кругами Ада. Обсуждаются возможные причины отклонения Данте от классической христианской схемы семи смертных грехов. Ставится вопрос о различении и совпадении содержания понятий «порок» и «грех» применительно к грешникам дантовского Ада. Подчеркивается, что Данте использует в основном четыре вида близких по значению терминов, характеризующих вину грешников Ада: 1) *peccato* (грех); 2) *colpa* (вина, проступок, грех); 3) *vizio* (порок, недостаток); 4) *cattivo* (дурной, порочный). Все это позволяет более четко определить меру справедливости при соотнесении греха (порока) и наказания.

Содержание статьи раскрывается через комментирование спорных моральных коллизий и этических проблем поэмы Данте, связанных, прежде всего, с соотношением античных и христианских реминисценций в его творчестве, а также через интерпретацию моральных символов и аллегорий Ада. Автор статьи выделяет (по числу кругов) девять этико-философских, символических значений идеи Ада, в том числе: Ад как символ нравственной свободы; Ад как символ абсолютного одиночества; Ад как символ «дурной бесконечности» страданий; Ад как символ самосуда души; Ад как символ вечного и «неполного» умирания и т. д. В заключении статьи рассматривается гуманистический смысл дантовского Ада, выраженный в понятиях «воля к Аду» и «право на Ад».

Ключевые слова: этика, ад, грешники, пороки, невоздержность, зверство, злоба, насилие, обман, предательство

Ад Данте¹ – уникальное творение человеческого духа. Основанный на межкультурной традиции загробных видений и хождений, выстраданный на опыте личной жизни, наполненный этико-философскими аллюзиями и аллегориями, он представляет собой образец неразрывного единства художественно-поэти-

¹ В данной статье мы будем придерживаться двух вариантов написания слова «ад»: 1) как уникального творения духа Данте (Ад); и 2) как культурной универсалии, обозначающей место наказания грешников в загробном мире, символизирующей вечные муки и страдания (ад).

ческого и религиозно-философского творчества. Преображенный творческой фантазией художника и философа, Ад Данте представляет собой аллегория справедливого Суда и систематической этики пороков.

Оценивая проект дантовского Ада, А.Н. Веселовский (родоначальник «исторической поэтики») отмечал, что Данте, опираясь на аристотелевское распределение страстей, на «церковную лестницу» грехов и добродетелей кардинально преобразил «схему загробных хождений» в «стройную логически продуманную систему». Психологическое чутье подсказало Данте соответствие преступления и справедливого наказания, а поэтический такт и интуиция – участь судеб грешников, далеко оставивших за собой «обветшалые образы легендарных видений». Данте населил свой Ад не одними лишь традиционными образами легенд, но и лицами живой современности. Над ними он творит суд, какой творил над собою с высоты своих личных и общественных идеалов².

Adikia

Замысел дантовского Ада во многом вдохновлен древнегреческой идеей «adikia» (несправедливость, неправда), получившей свое классическое выражение в тезисе Аристотеля: «несправедливость – не часть порока, а порочность в целом»³. А высказывание Платона о неотвратимости наказаний в Аиде за несправедливые поступки в земной жизни можно было бы вообще поставить эпиграфом ко всему дантовскому Аду: «Сказания, передаваемые об Аиде, – а именно, что там придется подвергнуться наказанию тому, кто здесь поступал несправедливо, – переворачивают душу: что если это правда?»⁴.

Идея «adikia» и вырастающее на ее почве чувство высшей справедливости (что лежало в основе дантовского проекта «справедливого Ада») настолько глубоко владели мыслями и чувствами Данте, что стали его внутренней верой, его религией. Об этом очень точно сказал Этьен Жильсон: «Если, как нас уверяют, существует некая “объединенная точка зрения” на “Божественную Комедию”, то она не тождественна ни какой-то определенной философии, ни политическому делу, ни даже теологии. Скорее всего, мы найдем ее в присутствии Данте глубоко личном чувстве справедливости»⁵.

² См.: Веселовский А.Н. Данте // Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон: Биографии: в 12 т. Т. 4. М., 1993. С. 535–540.

³ Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 111.

⁴ Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 82.

⁵ Жильсон Э. Данте и философия. М., 2010. С. 335.

Триада порочности

Трехуровневая этическая структура дантовского Ада (*incontenenza–matta bestialitate – malizia*)⁶ основывается на аристотелевской «триаде порочных нравов» (складов души). Аристотель пишет: «Существует три вида такого, чего избегают в нравах: порок, невоздержность, зверство (*kakia, akrasia, thēriotēs*)»⁷.

Вергилий, объясняя Данте принцип распределения грешников по кругам Ада, прямо ссылается на Аристотеля:

Ужели ты не помнишь изреченья
Из Этики, что пагубней всего Три ненавистных небесам влеченья:
Несдержность, злоба, буйное скотство? (Ад, XI, 79–82)⁸.

Три вида «порочных нравов» преобразуются у Данте в «три ненавистных небесам влеченья» (*le tre dispozion che 'l ciel non vole*). В соответствие с этой троичной схемой Данте классифицирует пороки и распределяет грешников по кругам Ада. При этом, следуя христианской традиции, он выделяет два уровня Ада: Верхний (*inferno superiori*) и Нижний (*inferno inferiori*). Верхний Ад (со второго по пятый круги) включает в себя пороки грешников, которые подводятся под общее понятие «несдержность» (*incontenenza*). Это – в соответствии с возрастающей тяжестью порочности – сладострастие, чревоугодие, скупость-расточительство, гнев. В Нижнем Аду (с шестого по девятый круги) караются грешники, отмеченные пороками «буйного скотства» (*matta bestialitate*), ведущего к насилию (*forza*) (седьмой круг), и злобы (*malizia*), вызывающей обман (*frode*), недоверившихся (восьмой круг) и доверившихся (девятый круг).

Аксиологическое значение аристотелевской «триады порочных нравов» заключается в том, что она содержит в себе определенное различие степени и вида порочности: *полу-порочность* (невоздержность) – *подобие-порочность* (зверство) – *собственно порочность* (злоба), что способствует более точному пониманию критериев распределения грешников по кругам Ада.

Оценивая дантовскую схему кругов Ада, необходимо учитывать, что в средневековой этике понятия греха и порока различались, что накладывает свой отпечаток на квалификацию вины грешника. Так, Пьер Абеляр считал, что «порок души – не то же самое, что грех; порок – это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению»⁹. Фома Аквинский также исходил из различения греха и порока, полагая, что порок – это «дурной навик», а грех – это «дурной акт». При этом «порочный акт, то есть грех, хуже порочного навыка, то есть порока» (STh. II–I, q. 71, a. 4)¹⁰.

⁶ В переводе М.Л. Лозинского – «несдержность, злоба, буйное скотство».

⁷ *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 191. Следует иметь в виду, что «порок» и «зло» («злоба») обозначались в древнегреческом языке одним и тем же термином – *kakia*.

⁸ *Данте Алигьери*. Божественная Комедия / Пер. М.Л. Лозинского. М., 1967. Цитируется далее в тексте с указанием номера песни и стиха.

⁹ *Абеляр П.* Этика, или Познай самого себя // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты / Пер. С.С. Неретиной. М., 1995. С. 248, 249.

¹⁰ Цитируется в тексте как “STh.” по изд.: Thomas Aquinas. *Summa Theologica*: in 6 vols. Romae: Forzani et S., 1894.

Однако в контексте исследования этической проблематики и символики дантовского Ада эти различия не представляются нам принципиальными. Страдающие образы грешников, их вина и испытываемые ими мучения затмевают этические дистинкции их порочности или греховности. Можно сказать, что в Аду Данте карают одновременно и за «дурной навывк» и за «дурной акт» (и за порок, и за грех). Это подтверждает анализ контекста понятий, которыми пользуется в своей поэме Данте.

В «Божественной Комедии» мы встречаем четыре вида близких по значению терминов, характеризующих вину грешников: 1) peccato (грех); 2) colpa (вина, проступок, грех); 3) vizio (порок, недостаток); 4) cattivo (порок). Характерно, что Данте употребляет их в произвольно смысловом контексте. Так он пишет о «пороке сладострастия» – “vizio di lussuria” (Ад, V, 55) и примерно в том же контексте о «вине, грехе чревоугодия» – “colpa dela gola” (Ад, VI, 53) и «контрастных грехах» (скупость – расточительство) – “colpa contraria” (Ад, VII, 45). В отношении неисчислимой толпы ничтожных душ он использует словосочетание “cattiva setta” – порочное, дурное сборище (Ад, III, 62). Но чаще всего Данте употребляет термин “peccato” (собственно грех), учитывая его глубокие христианские (и латинские) корни.

Круги, выпадающие из аристотелевской триады

Однако не все в этической структуре дантовского Ада определяется триадической схемой Аристотеля.

Прежде всего, девять кругов греховности невозможно вывести из аристотелевской «триады дурных нравов». Почему Данте в классификации пороков исходит из цифры 9? Здесь возможны несколько вариантов ответа. Известно, что девятка – это «число Беатриче», как это следует из XXIX главы «Новой Жизни». Кроме того, 9 – это число ангельских иерархий, следовательно, число Небес. И оно же *число адских кругов*, т. к. между Небесами и Адом существует определенное обратное отношение симметрии.

Некоторые комментаторы считают также, что девять кругов Дантова «Ада» могли возникнуть в соответствии с тем, что в уголовном кодексе Ордена тамплиеров перечислялись девять преступлений, совершение которых каралось изгнанием из Ордена. Знаменательно, что Данте создавал свой Ад как раз во время судебного процесса тамплиеров (1307–1314), к которым он относился сочувственно.

Далее, два круга из этой девятки – первый и шестой – выпадают из аристотелевской триады «дурных нравов» и являют собой реминисценцию христианских представлений о греховности.

Первый круг – Лимб – в котором пребывают добродетельные язычники и некрещенные младенцы (Ад, IV, 25–147), Данте создает на основе католической догматики. В Дантовой иерархии грешников Лимб призван облегчить участь «доблестных» (прославленных мудростью и праведностью) язычников, живших до учения Христа и потому лишенных надежды на спасение. Эти «доблестные нехристиане» – философы, поэты, ученые античности, герои языческого мира – пребывают «меж добром и злом» и не подвержены мукам Ада. Данте определяет их состояние как «duol senza martiri» (дословно: горе, скорбь без мучений) – «безбольная скорбь».

Шестой круг также связан с христианскими представлениями о греховности. Это – один из самых загадочных кругов. Он помещен на границе между Верхним и Нижним Адом, внутри стен города Дита, над обрывом, ведущим в седьмой круг. В нем терпят муки ересиархи и еретики (Ад, IX, 106–133; X; XI, 1–9). Отступники от веры, скептики и отрицатели бессмертия души, они выделены особо из сонма грешников, заполняющих верхние и нижние круги Ада.

В целом Верхний Ад, в котором караются грехи невоздержности, включает в себе четыре из семи смертных грехов католической традиции (сладострастие, чревоугодие, сребролюбие, гнев). Полную схему этих грехов Данте реализует в структуре Чистилища как «временного Ада»¹¹.

С другой стороны – те же четыре порока входят в список невоздержных нравов, приводимых Аристотелем. К ним Аристотель также прибавляет распущенность (необузданность), изнеженность, избалованность, грубость. При этом следует учитывать, что главные или коренные пороки (*peccata capitalia*) из этого списка, такие как сладострастие, чревоугодие, скупость, гнев, имеют в древнегреческом языке ряд сходных значений, закрепленных в лексемах. Например, чревоугодие (*opsografia*) – обжорство (*gastrimargia*). Сладострастие (*malakia*) – блуд, разврат (*moikheia*) – похоть (*lagneia*) – влечение, вождление (*epithymia*). Скупость (*aneleytheria*) – жадность, алчность (*aischrokerdia*) – стяжательство (*chrematistia*) – крохоборство (*mikroprepeia*) – скарденность (*kim-bikia*). Гнев (*orge*) – гневливость (*orgilotes*) – яростный гнев (*thymos*). Кроме того, Аристотель в «Никомаховой этике» выделяет три вида «гневливых характеров»: «горячих во гневе» (*akrakholoi*), «желчных во гневе» (*pikroi*) и «злых во гневе» (*khalepoi*)¹².

Следует предположить, что структура Верхнего Ада определяется не только логическими соображениями Данте, но и его личным чувством несправедливости. Это хорошо видно на примере оценки гнева, который Аристотель считал наименее порицаемым пороком, а Данте, напротив, исходя из чувства несправедливости, не позволяющей угаснуть его гневной страсти по отношению к своим врагам, относил к числу наиболее тяжких из грехов невоздержности.

Круги верхнего Ада и семеричная схема грехов

Особую значимость приобретает вопрос о том, почему в развернутой экспозиции кругов Ада Данте отступает от традиционной семеричной схемы грехов? Почему он обозначает в Верхнем Аду только круги «грехов плоти» – сладострастие, чревоугодие, сребролюбие и гнев, а «духовные грехи» – гордыню, зависть и уныние – переносит в Чистилище? Не означает ли это, что «грехи духа» не являются для Данте столь тяжкими, как все остальные, и он считает, что они не заслуживают *вечного наказания*. Или же напротив, он рассматривает эти грехи как особо тяжкие, не вмещающиеся в круги Верхнего Ада, но подспудно влияющие на пороки Нижнего Ада?

¹¹ Определение «чистилища» как «временного Ада» принадлежит Ж. Ле Гоффу (Рождение Чистилища. Екатеринбург; М., 2009. С. 316).

¹² См.: Аристотель. Никомахова этика. С. 137.

Пытаясь ответить на этот вопрос, комментаторы прибегают к разным вариантам решения. Некоторые полагают, что грех уныния наказывается предельно сурово, если предположить, что унылые входят в бесчисленную когорту «ничтожных душ», толпящихся в преддверии Ада, но так и не заслуживших «право на Ад». И действительно, если исходить из того, что «ничтожные души» характеризуются, прежде всего, нерешительностью, ленью и малодушием, то уныние вполне соответствует данной категории грешных душ, «недостойных Ада». В этом случае уныние становится одним из самых тяжких и наказуемых пороков. В этом смысле дантовский термин «l'anime triste» может быть переведен на русский язык не только как «печальные», но и как «унылые» души.

Согласно другой точке зрения, Данте поместил унылых, гордецов и завистников в пятый круг, в Стигийское болото, смешав их с гневными, полагая, что гнев, как главный порок невоздержности, вбирает в себя и гордость, и зависть, и печаль.

Некоторые комментаторы считают также, что зависть и гордость не наказываются в Дантовом Аду как таковые, поскольку их следует отнести скорее к *порочным намерениям*, а не содеянному злу. Грехи нижних кругов почти всегда бывают порождены гордыней или завистью, но возмездие подлежат не эти порочные мотивы и чувства, а то насилие и тот обман, которые произрастают на их почве. Это касается и абсолютного (сатанинского) греха, который зиждется на смеси гордыни и зависти к Творцу.

То же самое можно отнести и к грешникам шестого круга, ересь которых основывается на пороке гордости, согласно авторитетному суждению Фомы Аквинского, что «ересь – это не столько грех неверия, сколько грех гордыни» (STh. II–II, q. 11, a. 1).

Как бы там ни было, очевидно одно: вопрос о том, почему Данте отступает от семеричной схемы грехов в Аду, остается до сих пор одной из загадок его «Комедии».

Нижний Ад

Особые трудности интерпретации представляет структура Нижнего Ада (7–9 круги). В этих кругах карается злоба (*malizia*), орудующая либо силой (насилием), либо обманом (мошенничеством).

Злоба как коренной порок

В неправде, вредоносной для других,
Цель всякой злобы, небу неугодной;
Обман и сила – вот орудья злых.

Обман, порок, лишь человеку сродный,
Гнусней Творцу; он заполняет дно
И пыткой казнится безысходной (Ад, XI, 22–27)

Эти слова являются ключевыми для понимания этической архитектоники Ада. Здесь утверждается, что главным, родовым пороком Нижнего Ада является *злоба* (*malizia*), цель которой – оскорбление, обида (*ingiuria*)¹³, что влечет за собой вред, ущерб, разрушение. В латинском и итальянском языках этот термин имеет широкий спектр значений, что делает практически невозможным выбор соответствующего слова-эквивалента на русском языке. Так, в латинском языке *malitia* означает злость, низость, негодность, коварство, лукавство¹⁴. В философском контексте (например, в этических работах Фомы Аквинского, через которого Данте воспринимает античную этическую традицию) этот термин приобретает дополнительную смысловую нагрузку, обозначая «несовершенство воли», формирующее у человека «порочный (дурной) навык». В этой связи А. Бронзов, сопоставивший этику Аристотеля и Фомы Аквинского, переводит термин «*malitia*» не одним словом, а словосочетаниями, такими как «злая испорченность» и «порочная настроенность воли»¹⁵.

В свою очередь в итальянском языке *malizia* – это не только коварство и лукавство, но и хитрость, обман, а также (во множественном числе) – козни, каверзы, что делает это понятие в наибольшей степени соответствующим дантовской идее двойственного обмана: недоверившихся и доверившихся.

Вместе с тем Данте употребляет понятие обмана (мошенничества) и в его прямом значении как *frode*, подчеркивая, что вместе с силой (насилием) – *forza* – он является главной причиной несправедливого деяния, главным орудием злобных и порочных душ. Причем обман, свойственный лишь человеку (животные и боги не обманывают), является более тяжким грехом, чем насилие и поэтому казнится более жестокой пыткой в нижних кругах – восьмом и девятом.

Насилие (*forza*) и его виды

Насилие наказывается в первом круге Нижнего Ада (седьмом в общей структуре), разделенном на три концентрических пояса, лежащих на одном уровне. Сама идея тройственности насилия (“*A Dio, a sé, al prossimo si rone far forza*” – «Творцу, себе и ближнему») связана с христианской традицией, идущей от Исидора Севильского (“*De Summo Bono*”), что «человека можно полагать грешащим против себя, против Бога и против своего ближнего». Фома Аквинский посвящает этой проблеме целый раздел, озаглавливая его так: «Правильно ли разделять грехи на грехи, направленные против Бога, против себя и против ближнего?» (STh. II–I, q. 72, a. 4).

Рассмотрим более детально соотношение аристотелевской триады порочности (невоздержность – зверство – и собственно порок-злоба) с дантовской триадой: *incontenenza*–*matta bestialitate* – *malizia*.

Что касается невоздержности, то здесь мы видим, весьма условное совпадение порочных качеств. Еще проблематичней обстоит дело с соответствием “*thēriotēs*” (зверство) и “*matta bestialitate*” (буйное скотство).

¹³ М.Л. Лозинский весьма условно переводит этот термин как «вредоносная неправда»: «В неправде, вредоносной для других...» (XI, 22).

¹⁴ См.: Петрученко О. Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 378.

¹⁵ См.: Бронзов А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. С. 369, 389.

Согласно Аристотелю, “*thēriotēs*” есть крайняя степень порочности, или порочность без меры: «Когда мы видим полного негодяя, мы говорим, что это не человек, а зверь, допуская тем самым, что есть такой порок – зверство»¹⁶.

В этом смысле собственно порок по сравнению со зверством имеет как бы свою «человеческую» меру, т. е. не превышает определенного общественно установленного предела безнравственного. В зверстве же проявляется некий «избыток» (чрезмерность) порочности. При этом «всякая чрезмерность и в безрассудстве, и в распущенности, и в злобности либо звероподобная, либо болезненная. А именно, если человек по природе таков, что всего боится, даже если мышь зашуршит, он труслив звероподобной трусостью»¹⁷. Сравнивая порочность и зверство, Аристотель приходит к выводу, что «зверство менее дурно, чем порочность, но более страшно, ибо лучшая часть души у зверей не развращена, как у порочного человека, а отсутствует». Вот почему «порочный человек натворит, наверное, в тысячу раз больше зла, чем зверь»¹⁸.

В поэме Данте мы не находим четкого соответствия аристотелевского понятия зверства с теми или иными кругами Ада. Ясно только одно, что “*matta bestialitate*” образует особый круг или круги за пределами *верхнего* Ада.

Среди дантоведов это вызвало определенную дискуссию. Так Д. Феретти делает смелое предположение, что зверство связано с шестым кругом – с ересью¹⁹. Рискованность такого соотнесения, как замечает другой исследователь творчества Данте – Ф. Маццони, состоит в том, что сам Аристотель ничего не знает о христианском феномене ереси и еретиках²⁰. Хотя определенную логическую связь между «безумством» ереси и безумством зверства проследить можно. В этом смысле ересь можно трактовать как «чрезмерное» отклонение от интеллектуальной и моральной нормы своего времени.

Сам Ф. Маццони выдвигает не менее парадоксальную гипотезу. Он считает, что зверство относится к девятому кругу, в котором караются предатели, «те, кто отвергли закон человеческого сообщества, безумно отклонились от общественной сущности человека», т. е. фактически потеряли человеческий облик²¹. В этой связи в «Риторике» Аристотеля мы нашли одно интересное суждение, в определенной степени подтверждающее предположение Маццони. Оценивая различные мерилы несправедливого поступка, Аристотель пишет о том, что вина человека существенно усугубляется, если он «поступает дурно со своим благодетелем»²². Тем не менее Аристотель отнюдь не квалифицирует предательство благодетелей (крайнюю форму несправедливого поступка) как зверство. Ведь для него, как мы видели, «зверство менее дурно, чем порочность», хотя и «более страшно». Так что гипотеза Ф. Маццони с этой точки зрения не выдерживает критики.

¹⁶ *Аристотель*. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 342.

¹⁷ *Аристотель*. Никомахова этика. С. 201.

¹⁸ Там же. С. 204.

¹⁹ См.: *Ferretti G.* La “*mattabestialità*” // *Ferretti G.* Saggi danteschi. Firenze, 1950. P. 71–112 (цит. по: *Forni P.M.* *Lectura Dantis: “Inferno XI”* // *Lectura Dantis*. 1989. № 4. P. 20–29).

²⁰ См.: *Mazzoni Fr.* Review of: *Nardi B.* Il canto XI dell’ “*Inferno*”. Roma: Signorelli, 1951. 31 p. // *Studi danteschi*. 1953. Vol. 31. Fasc. 1. P. 209–214 (цит. по: *Forni P.M.* *Op. cit.*).

²¹ *Ibidem*.

²² *Аристотель*. Риторика // *Античные риторика* / Ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 63.

Наиболее правомерным является, на наш взгляд, соотнесение аристотелевского «*thēriotēs*» с седьмым кругом дантовского Ада, в котором караются насильники. Взаимосвязь между зверством и насилием вполне очевидна. Насилие, как правило, также противоестественно, как и зверство. И также совершается в состоянии полного безрассудства, безумия. Особенно характерно это в случае с насилием над естеством (содомитство), а также самим собой и собственным достоянием (самоубийство, мотовство). Тем не менее многие акты насилия и типы насильников, помещаемые Данте в седьмой круг, вряд ли могут быть диагностированы как “*matta bestialitate*”. В противном случае большинство грабителей, воров, убийц (т. е. насильников над ближним и его достоянием) были бы признаны невменяемыми. Все это и порождает сомнение по поводу четкой соотнесенности аристотелевского понятия с тем или иным кругом дантовского Ада.

Тем не менее мы бы хотели привести аргументы, которые в существенной степени подтверждают мысль о том, что Данте все-таки отождествлял зверство с седьмым кругом насилия.

Прежде всего, обратим внимание на то, что стражем седьмого круга у Данте является Минотавр как *символ скотской порочности*. Напомним, что Минотавр – чудовище, зачатое Пасифаей – женой критского царя Миноса – от быка, которого она прельщала, располагаясь внутри деревянной коровы, сделанной для нее Дедалом. Еще одним подтверждением являются кентавры – надсмотрщики над грешниками седьмого круга. Как и Минотавр, кентавры символизируют собой две природы в одном теле: звериную (скотскую) и человеческую, что вполне соответствует смыслу звериной порочности.

Обман (*frode*) и его виды

Соотнесение аристотелевского термина “*kakia*” и дантовского “*malizia*”, в основе которых по Данте лежит обман (*frode*) доверившихся и недоверившихся, также порождает целый ряд вопросов.

Подразделение обмана на два вида взято Данте, вероятно, из римского права. Само понятие «обмана доверившихся», «злоупотребления доверием» складывается в правовом поле при оценке такого преступления, как мошенничество, обман (*dolus*). В римском праве существовала статья, квалифицирующая т. н. «пороки согласия», когда выраженная в договоре воля одной из сторон не вызывала сомнений по своей ясности, вследствие чего отпадала надобность в выяснении и толковании того, что именно сторона хотела выразить. И, тем не менее, сторона утверждала, что то или иное заявление, хотя и сделано ею, но под влиянием обмана, угрозы или насилия, ошибки. При этом тяжесть обмана квалифицировалась в зависимости от степени доверия лица к заявителю воли: чем больше доверия одной из сторон, тем больше вина обманувшей стороны.

Не вызывает сомнения, что Данте воспринял это положение римского права через трактат Цицерона «Об обязанностях». Приводим одно из ключевых высказываний Цицерона, которое в значительной степени характеризует жизненную драму Данте и которым он, безусловно, руководствовался при построении Ада: «У нас нет подлинного и ясного представления об истинном

праве и о настоящей справедливости, и мы пользуемся только их тенью и очертаниями... Как велико значение слов: “Да не буду я обманут и да не понесу я убытка из-за тебя и из-за своего доверия к тебе!”²³. И далее: «...Наибольшей силой обладают все те решения арбитражного суда, в которых прибавляется: “на основании доверия”»²⁴. Вот почему слово «доверие» находит широчайшее распространение и встречается в записях об опеке, об обществах, о контрактных обязательствах, о поручении, о покупке, о продаже, о найме, о порядке – обо всем том, на чем держится жизнь человеческого общества»²⁵.

Таким образом, понятие «обман доверия» стало для Данте краеугольным камнем двух нижних кругов Ада: восьмого и девятого, а также их подразделения на «обман недоверившихся» (восьмой круг) и «обман доверившихся» (девятый круг).

Пороки обмана (*peccatidi frode*): обман недоверившихся

Обман, который всем сердцам знаком,
Приносит вред и тем, кто доверяет,
И тем, кто не доверился ни в чем.

Последний способ связь любви ломает,
Но только лишь естественную связь;
И казнь второго круга тех терзает,

Кто лицемерит, льстит, берет таясь,
Волшбу, подлог, торг должностью церковной,
Мздоимцев, своден и другую грязь (Ад, XI, 52–60).

Данте перечисляет здесь основные пороки восьмого круга, проистекающие из нарушения «естественной связи любви», что выражается в обмане тех, кто не связан узами доверия: родства, дружбы, гостеприимства, благотельства, покровительства и т. п. Эти пороки маркируются на основе преступлений, широко распространенных во Флоренции XIII–XIV вв.: сводничество, воровство, казнокрадство, фальшивомонетничество, симония и др. Восьмой круг дантовского Ада представляет собой срез флорентийской судебной системы своего времени²⁶.

Обитатели восьмого круга, пребывающие в «Злых Щелях» (*Malebolge*), подразделяются у Данте на десять категорий: 1) сводники и оболстители; 2) льстецы; 3) святокупцы; 4) прорицатели; 5) взяточники (мздоимцы); 6) лицемеры; 7) воры; 8) лукавые советчики; 9) зачинщики раздоров; 10) поддельщики металлов, людей, денег и слов.

²³ Цицерон Март Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейн. М., 1993. С. 141.

²⁴ Там же. С. 141–142.

²⁵ Там же. С. 142.

²⁶ См.: Антонетти П. Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте. М., 2004.

Обман доверившихся

В последний, девятый круг Данте помещает тех, кто с помощью обмана разрушил не только «естественный союз любви», но и родственный союз любви и духовный союз доверия. Всех, кто совершил этот великий и тяжкий грех, выходящий за рамки смертных грехов и основных пороков (*peccata capitalia*), Данте относит к категории «изменников» или «предателей» (*trade, traditori*). Он подразделяет их на четыре типа: 1) предатели родных (*traditori dei parenti*); 2) предатели родины (*traditori della patria*); 3) предатели гостей (*traditori degli ospiti*) и 4) предатели благодетелей (*traditori dei benefattori*).

На самом дне девятого круга вмерзший в льдину Дит (Люцифер) терзает в трех своих пастях трех величайших предателей всех времен и народов: предателя величия Божеского Иуду и предателей величия человеческого Марка Брута и Гая Кассия. Оценивая эту кульминационную сцену Ада, Э. Жильсон пишет: «В этом мире, где худшим из зол является несправедливость, худшая несправедливость – это предательство, а худшее из предательств – это предательство величия. В самой глубине дантовского Ада скрывается нечестивейший – Люцифер, предатель своего Творца; а трое проклятых из проклятых, кому Люцифер гарантирует вечную кару, – тоже предатели из предателей: Иуда Искариот – предатель Бога; Брут и Кассий – предатели Цезаря. Можно ли заблуждаться относительно смысла этой страшной символики? Разумеется, предать величие Бога – большее преступление, чем предать величие императора, но в сущности речь идет об одном и том же, о преступлении из преступлений: о предательстве величества»²⁷.

Аллегорический смысл идеи Ада

В Письме к Кангранде делла Скала Данте пишет о своей поэме: «Смысл этого произведения непрост; более того, оно может быть названо многосмысленным, то есть имеющим несколько смыслов, ибо одно дело – смысл, который несет буква, другое – смысл, который несут вещи, обозначенные буквой. Первый называется буквальным, второй – аллегорическим или моральным <...>».

Если понять это правильно, становится ясным, что предмет, смысл которого может меняться, должен быть двояким. И потому надлежит рассмотреть отдельно буквальное значение данного произведения, а потом, тоже отдельно, – его значение аллегорическое. Итак, сюжет всего произведения, если исходить единственно из буквального значения, – состояние душ после смерти как таковое, ибо на основе его и вокруг него развивается действие всего произведения. Если же рассматривать произведение с точки зрения аллегорического смысла – предметом его является человек, то – как в зависимости от себя самого и своих поступков – он удостоивается справедливой награды или подвергается заслуженной каре»²⁸.

Далее мы попытаемся выразить основные *этико-философские значения (моральные аллегории)* идеи Ада.

²⁷ Жильсон Э. Данте и философия. С. 334.

²⁸ Данте Алигьери. Письма // Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 392.

Девять этико-философских значений идеи Ада

В своей работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Н.А. Бердяев выдвинул фундаментальное положение о том, что ад есть не только конечная проблема этики, но основная ее проблема, без решения которой этика остается поверхностной²⁹.

Отталкиваясь от этой идеи, мы попытались выделить (по числу кругов Ада) девять символических значений идеи ада, выражающих смысл возмездия и воздаяния и позволяющих определить степень «глубинной греховности» героев дантовского Ада.

1. Ад как символ нравственной свободы. Ад есть торжество нравственной свободы человеческого духа. Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был пленен добром и принудительно внедрен в рай.

Таким образом, ад должен быть оправдан не справедливостью, а свободой. Ад допустим в том смысле, что человек может *захотеть ада*, предпочесть его раю, может чувствовать себя достойнее в аду, чем в раю, что и происходит со многими обитателями дантовского Ада, такими, например, как Капаней или Фарината дельи Уберти.

2. Ад как символ рока, фатума. Ад есть иррациональная, темная, «мео-ническая» свобода, превратившаяся в рок. Свобода «злых» есть роковая свобода, есть рок. Свобода, которую обычно противопоставляют року, сама может переродиться в рок. Темная свобода, отвергающая благодать, может не захотетьрая, может предпочесть ад. Те, кто восстают против идеи ада, сплошь и рядом сами же его предпочитают. Таким образом, свободное предпочтение ада раю оказывается роком, тяготеющим над тварью.

3. Ад как символ дурной бесконечности страданий. Опыт, из которого почерпнута идея вечного ада, дан в переживании человеком в субъективной сфере мучений, не имеющих конца во времени. Но эта бесконечность не есть вечность; она определяется замыканием субъекта в своем одиноком мучении, невозможностью выйти из него в объективное бытие. Эта бесконечность мучений объективно может продолжаться мгновение, но ему дают наименование *вечных адских мук*. Переживание вечных адских мук есть невозможность вырваться из замкнутости субъекта в своем мучительном переживании.

4. Ад как символ абсолютного одиночества. Фантазмагория ада есть потеря цельности личности, расщепление единства ее сознания; в ней продолжает существовать и грезить раздробленное сознание личности, переживающей абсолютное одиночество.

5. Ад как символ полной отчужденности души от всего и ее порабощенности всем и всему. Ад – это состояние души, бессильной выйти из себя, предельный эгоцентризм, злое и темное одиночество, означающее окончательную неспособность какого-либо общения с другими. Ад создает и организует отделение души от Бога и от других людей. В аду душа от всех и от всего отделена, уединена и вместе с тем всем и всему порабощена.

²⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 228.

6. Ад как символ полного отпадения от Бога. Ад есть не карательное воздействие Бога на человеческую душу, а, напротив, полное отсутствие божественного воздействия, выражающееся в неспособности души раскрыться какому бы то ни было Божьему волеизъявлению, приводящей к полному отпадению от Бога.

7. Ад как символ самосуда души. Ужас ада не в том, что суд Божий суров и неумолим. Ужас – в предоставленности своей судьбы самому человеку. Страшно не то, что Бог делает с человеком. Страшно то, что сам человек способен сделать с собой в безбожном бытии. Страшен суд души над собой, над собственным бессилием утвердить вечную жизнь. Ад, в сущности, означает не то, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственной «меонической, темной свободы» (Н.А. Бердяев), уготовляющей адскую жизнь. Ужас ада наступает тогда, когда человек подчиняет свою конечную судьбу своему собственному, а не Божьему суду. Самый беспощадный суд есть собственный суд. В «адском мучении» сплелись и муки совести, и несчастное сознание, и потеря идентичности и шизофреническая разорванность «Я».

8. Ад как символ переживания безнадежности и безвыходности. «Оставь надежду, всяк сюда входящий» – эта надпись на воротах дантовского Ада как нельзя лучше передает смысл абсолютной безысходности человека, затянутого в воронкообразную пропасть Ада. Ад как погружение души в ее собственную тьму, есть имманентный результат греховного существования, а вовсе не трансцендентное наказание за грех. Ад есть имманентная замкнутость и безвыходность, потеря надежды на трансцендентный прорыв, на освобождение от себя.

9. Ад как символ «вечного умирания» и «неполной» смерти. Смерть страшна, как самое тяжелое и мучительное явление жизни. Прохождение через опыт смерти представляется прохождением через адские муки. Ад и есть вечное умирание, агония смерти, которая представляется бесконечной в предсмертной тоске порочной души.

Заключение: смысл и предназначение Ада

Главное, чему учит Ад Данте – это то, что при всех страданиях, унижениях, мучениях, издевательствах и пытках человек чувствует себя в Аду вполне комфортно и ведет себя, не теряя человеческого лица, не утрачивая свою идентичность. При всей непостижимой порочности, с которой он себя так легко идентифицирует, у него остается неприкосновенный запас человечности перед инфернальными силами тьмы. Поэтому даже в Аду человек оказывается на своем месте. И здесь он может проявлять человеческое достоинство и презрение к Аду, манифестировать свою свободу и неприятие закона возмездия, как это делает Фарината дельи Уберти. И в Аду, родной вотчине бесов, он может обманывать их и издеваться над ними, как наваррец Чиамполо. И в преисподней он может богохульствовать и посылать Творцу проклятья, как Капаней и Ванни Фуччи.

Отчасти это объясняется тем отчаянием, которое заставляет человека в безнадежном положении бросать вызов Творцу.

Нагие души, слабы и легки,
Вняв приговор, не знающий изъятья,
Стуча зубами, бледны от тоски,

Выкрикивали госпуду проклятья,
Хулили род людской, и день, и час,
И край, и семя своего зачатья (Ад, III, 100–105).

Кроме того, грешные души испытывают своеобразную «волю к Аду» – безраздельное желание как можно быстрее предстать перед Божьим Судом, что пересиливает и страх Божий, и греховный стыд, и боязнь страданий и вечных мук. Вергилий говорит Данте:

Все те, кто умер, бога прогневив,
Спешат сюда, все страны и державы;

И минуть реку всякий тороплив,
Так утесненный правосудьем бога,
Что самый страх преображен в призыв (Ад, III, 122–126).

Но главное все же не в этом. Для грешного человека Ад есть более привычное, удобное и родное место обитания. Парадоксально, но человек чувствует собой неувереннее и неуютнее в Чистилище и в Раю, возможно потому, что ощущает над собой извечное притяжение первородного греха и ответственность за общие, соборные грехи. Тому, кто зачат и рожден в грехе, удобнее пребывать в Аду, не пытаясь соответствовать неким безгрешным и бесплотным райским духам. Не удивительно, что у Данте люди бьются за Ад, рвутся попасть в Ад и не могут до конца понять: *как заслужить право на Ад?*

Список литературы

Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты / Пер. С.С. Неретина. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 247–310.

Антонетти П. Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте. М.: Молодая гвардия, 2004. 287 с.

Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374.

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

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

Аристотель. Риторика // *Античные риторика* / Ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 15–164.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 382 с.

Бронзов А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб.: Тип. Ф. Елеонского, 1884. 591 с.

Веселовский А.Н. Данте // *Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон: Биографии:* в 12 т. Т. 4. М.: БРЭ, 1993. С. 535–540.

Данте Алигьери. Божественная Комедия / Пер. М.Л. Лозинского. М.: Наука, 1967. 654 с.

Данте Алигьери. Письма // *Данте Алигьери.* Малые произведения / Изд. подгот. И.Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1968. С. 363–394.

Жильсон Э. Данте и философия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 383 с.

Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. 544 с.

Петрученко О. Латинско-русский словарь. Репринт 9-го изд. 1914 г. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1994. 810 с.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейн. М.: Наука, 1993. 245 с.

Busnelli G. L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell' "Inferno" di Dante. Bologna: N. Zanichelli, 1907. 212 p.

Dante Alighieri. Comedia / Edizione critica per cura di F. Sanguineti. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2001. 582 p.

Ferretti G. La "mattabestialità" // *Ferretti G.* Saggi danteschi. Firenze: F. LeMonnier, 1950. P. 71–112.

Forni P.M. Lectura Dantis: "Inferno XI" // *Lectura Dantis.* 1989. № 4. P. 20–29.

Mazzoni Fr. Review of: *Nardi B.* Il canto XI dell' "Inferno". Roma: Signorelli, 1951. 31 p. // *Studianteschi.* 1953. Vol. 31. Fasc. 1. P. 209–214.

Thomas Aquinas. Summa Theologica: in 6 vols. Romae: Forzani et S., 1894.

The Ethical Structure and Moral Symbols of Inferno in Dante's Divine Comedy

Vladimir Nazarov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor. Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy. 125 Lenina Str., Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: sophiya@yandex.ru

The three-level ethical structure of Dante's Inferno (*incontenza–matta bestialitate – malizia*) is analyzed in this article in relation to Aristotle's "triad of vicious morals" (*kakia, akrasia, thēriotēs*). The interrelation of the Christian scheme of sins with the circles of Inferno is investigated. It is emphasized that Dante uses four kinds of similar terms that characterize the guilt of Inferno sinners: 1) peccato (sin); 2) colpa (wine, offense); 3) vizio (vice); 4) cattivo (bad). This makes it possible to establish more clearly the correspondence of sin and punishment.

The contents of article is revealed through commenting of disputable moral collisions and ethical problems of Dante's poem and through the interpretation of moral symbols of the Inferno. The author singles out nine ethic and philosophical, symbolical values of the idea of Inferno including: Inferno as a symbol of moral freedom; Inferno as a symbol of absolute loneliness; Inferno as a symbol of "bad infinity" of sufferings; Inferno as a symbol of eternal and "incomplete" dying, etc. In the conclusion humanistic sense and mission of the Inferno expressed in the concepts of "the will to Inferno" and "the right to Inferno" are discussed.

Keywords: ethics, Inferno, sinners, vices, intemperance, brutality, malice, violence, deception, betrayal

References

- Abelyar, P. "Etika, ili Poznai samogo sebya" [Ethica, seuteipsum], trans. by S. Neretina, in: P. Abelyar. *Teo-logicheskie traktaty* [Theological Works]. Moscow: Progress, Gnozis Publ., 1995, pp. 247–310. (In Russian)
- Antonetti, P. *Povsednevnyaya zhizn' Florentsii vo vremena Dante* [La vie quotidienne Florence au temps de Dante], trans. by V. Balakin. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2004. 287 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Bol'shaya etika" [Magna Moralia], trans. by T. Miller, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russian)
- Aristotle. *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], trans. by T. V. Vasil'eva, T. A. Miller, M. A. Solopova. Moscow: "Kanon+" Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Ethica Nicomachea], trans. by N. V. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Aristotele. "Ritorika" [Arsrhetorica], trans. by N. Platonova, in: *Antichnye ritoriki* [Ancient rhetoric], ed. A. A. Taho-Godi. Moscow: MGU Publ., 1978, pp. 15–164. (In Russian)
- Berdjaev, N. A. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
- Bronzov, A. *Aristotelei Foma Akvinat v otnoshenii k ihucheniju o npravstvennosti* [Aristotle and Thomas Aquinas in relation to their Doctrine of morality]. St. Petersburg: F.Eleonskogo Publ., 1884. 591 pp. (In Russian)
- Busnelli, G. *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell' "Inferno" di Dante*. Bologna: N. Zanichelli, 1907. 212 pp.
- Cicero Marcus Tullius. *O starosti. O družbe. Ob objazannostjah* [De Senectute. De Amicitia. De officiis], trans. by V. O. Gorenshtein. Moscow: Nauka, Publ., 1993. 245 pp. (In Russian)
- Dante Alighieri. *Bozhestvennaja Komedija* [Divina Commedia], trans. by M. L. Lozinskij. Moscow: Nauka Publ., 1967. 654 pp. (In Russian)
- Dante Alighieri. *Comedia*, edizione critica per cura di F. Sanguineti. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2001. 582 pp.
- Dante Alighieri. "Pis'ma" [Epistulae], trans. I. Golenishchev-Kutuzov, in: Dante Alighieri. *Malye proizvedenija* [Opera Minora]. Moscow: Nauka Publ., 1968, pp. 363–394. (In Russian)
- Ferretti, G. "La «mattabestialità»", in: G. Ferretti. *Saggidanteschi*. Firenze: F. LeMonnier, 1950. P. 71–112.
- Forni, P. M. "Lectura Dantis: «Inferno XI»", *Lectura Dantis*, 1989, no. 4, pp. 20–29.
- Gilson, É. *Dante i filosofija* [Dante et la philosophie], trans. by G. V. Vdovina. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2010. 383 pp. (In Russian)
- Le Goff, J. *Rozhdenie chistilishha* [La naissance du purgatoire], trans. by V. Babincev, T. Kraeva. Ekaterinburg: U-Faktorija Publ.; Moscow: ACT Publ., 2009, 544 pp. (In Russian)
- Mazzoni, Fr. "Review: Bruno Nardi. Il canto XI dell' «Inferno»". Roma: Signorelli, 1951. 31 p.", *Studianteschi*, 1953, Vol. 31, Fasc. 1, pp. 209–214.
- Petruchenko, O. *Latinsko-russkijslovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Greko-latinskij kabinet Shichalina Publ., 1994. 810 pp. (In Russian)
- Plato. *Gosudarstvo* [Republic], trans. by A. N. Egunov, in: Plato. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 79–420. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, 6 vols. Romae: Forzani et S., 1894.
- Veselovskij, A. N. "Dante" [Dante], in: *Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauz i Efron: Biografii: v 12 t.* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary, 12 vols], Vol. 4. Moscow: Bol'shaja Rossijskajaj enciklopedija Publ., 1993, pp. 535–540. (In Russian)

Т.Б. Длугач

Понятие совести и полемика о ней во французском Просвещении

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

В статье ставится вопрос о совести как нравственном импульсе жизни каждого индивида. В связи с историей вопроса анализируются взгляды таких французских философов XVIII в., как Ламетри и Руссо. Автор книги «Человек-машина» Ламетри исходит из убеждения, что все стремления, желания, все поведение человека определены механическими закономерностями. Главными в жизни человека являются стремление к физическим удовольствиям и желание избежать страданий. Совесть здесь нет места, она не нужна индивиду, ее наличие в действительности обусловлено неправильным детским воспитанием, невежественными идеями. Она может быть полезна обществу, но всего лишь как украшение. Если это так, то от нее надо избавиться.

Руссо, напротив, считает совесть важнейшим побудителем нравственных поступков человека и связывает ее с религиозной верой. Бог вложил в сердце человека нравственные импульсы и сделал совесть голосом души. По Руссо, совесть определена общественным состоянием человека. Различая добро и зло, человек стремится отнестись ко всем людям «по совести». Совесть не предрассудок, а глубочайшее свойство человеческой души. Она имеет отношение вовсе не к чувственным удовольствиям, а к требованиям альтруизма. В статье анализируются изложенные в различных произведениях Руссо нравственные принципы.

Ключевые слова: общественное благо, совесть, нравственные ценности, физические удовольствия, душа, внутренний голос

Совесть принадлежит к самым интересным и загадочным явлениям человеческой природы. Удивление вызывают два обстоятельства: во-первых, человек совестливый упрекает себя сам. Ему не грозит никакое наказание, ни штраф, ни тюрьма, ни даже общественное порицание (если о его проступке никто, кроме него, не знает), и все же он мучает себя сам упреками и сожалениями, которые нередко меняют всю его жизнь, а иногда даже ведут к смертельному исходу. Вспомним, например, «Воскресение» Толстого или «Преступление и наказание» Достоевского. Во-вторых, время в данном случае не лечит, наоборот, по мере удаления от проступка нравственные мучения становятся сильнее, что и приводит иногда к тяжелым последствиям.

Правда, некоторые исследователи полагают, что у большинства людей вообще нет совести, и никакие мучения им не грозят. В связи с этим встает вопрос: является ли совесть врожденным или приобретенным свойством? Надо ли поддерживать ее или лучше избавиться от этого укора? Была ли совесть присуща первобытным народам или оформилась в более позднее время? Что мы знаем о «доисторических» временах? Не претендуя хоть на полное освещение, коснемся некоторых важных сведений из истории вопроса. Историческое рассмотрение является необходимым элементом теоретического анализа. В данном случае уместно обратиться к противоположным по духу размышлениям о совести видных французских просветителей Ж.О. Ламетри и Ж.-Ж. Руссо.

Ламетри

Хотя Англия была полем деятельности Ньютона, научные результаты в большей мере сказались на сочинениях французских, а не английских философов. Возможно время Ньютона только наступало, а великий Декарт уже некоторое время назад разработал во Франции механистический метод в качестве универсального метода исследования. Предполагалось, что любые объекты, в том числе и человек, доступны изучению с механистических позиций. Это не случайно, ведь механика в XVII–XVIII вв. была пока единственной достаточно строгой наукой.

Пионером в таком подходе после Декарта во Франции стал Жюльен Офре де Ламетри. Возможно именно в силу того, что был врачом, да еще учеником знаменитого биолога и зоолога Галлена, он попытался разработать механицизм в применении к растениям, животным и человеку, т. е. продемонстрировать универсализм механицизма. Идеи Ламетри в этом направлении были так смелы и необычны, иногда даже неприличны, создавали такую безоглядную напряженность в рассуждениях, что даже смелый Дидро называл его «позором для философов».

Смелость Ламетри состояла прежде всего в том, что все функции человека он захотел представить как машинные. Затем исходя из них оценить «работу» всего человека, да и все человеческое поведение через движение мельчайших механических частиц, движущихся по механическим законам.

Ламетри вовсе не отрицал ни ощущений, ни мышления, но стремился и их свести к механическим движениям. И, как ни странно, именно у первого французского просветителя-материалиста находит важное место эта загадочная особенность – совесть, причем – в отрицательном ключе. Почему? Начнем с понимания человеческого организма как единого целого, по описаниям Ламетри.

Хотя это живой организм, Ламетри определяет его как машину, ведь все существует по законам механики, следовательно, все – машины. Человеческая машина просто более огромная и сложная, но суть в ней та же – механика.

Заметим, что человек в конце XVII – начале XVIII вв. уже не толкуется как божье создание, а понимается как продукт природы. Природа – это огромная механическая система. Как же совесть с ее угрызениями вписывается в нее или следует из нее? Именно потому, что не вписывается, она тревожит Ламетри. Он видит, что люди мучаются угрызениями совести, ее невозможно объяснить

ни механистическими законами, ни законами самосохранения индивида. Как же она возникает? Если она не приносит людям утешения, надо ли с ней мириться? Можно ли ее устранить из человеческой жизни?

От природы человек получает все свои качества, и первое – инстинкт самосохранения. Надо попытаться начать с самого начала, т. е. с определения человека как машины. Само название опубликованной Ламетри в 1747 г. работы «Человек–машина» вызвало огромный негативный отклик со стороны двора и церкви во Франции, реакция на эту работу побудила Ламетри бежать из Франции ко двору просвещенного прусского короля Фридриха II. Пробираясь ночью заснеженными лесными тропами в Пруссию, Ламетри фактически спасал свою жизнь. И действительно в Потсдаме – здесь были Л. Эйлер, Ф. Альгаротти, П.Л.М. де Мопертюи, позже Вольтер – он нашел образованное и доброжелательное общество, которое восприняло его идеи о человеке и его счастье так отзывчиво, что уже в 1751 г. он смог опубликовать здесь новую интереснейшую книгу «Анти-Сенека». В ней он полемизировал со знаменитым римским автором о счастье и вообще о человеке. Здесь и нашли свое место объяснения этого загадочного феномена – совести. Но начинать надо было по-прежнему с понимания того, что такое человеческая машина.

«Человеческое тело – это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения. Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой»¹. Машина тратит энергию, но она восполняется энергией пищи. Источник движений коренится в пище. Не столь прожаренная, как у европейцев, пища вызывает у англичан большую жестокость, которая далее обуславливает надменность, ненависть и презрение к другим нациям. Пища определяет поведение, т. к. иначе энергию человеку брать неоткуда. Тело и душа тесно связаны, и если питать тело, душа становится бодрой, наполняется отвагой. Но не одна пища влияет на людей. Погода также воздействует на них.

Иными словами, Ламетри наблюдает, как воздействуют внешние раздражители на нашу машину. Но сама машина состоит из винтиков и колесиков. Вопрос о связи биологического и механического Ламетри пока не ставит, он просто сводит биологические процессы к механическим движениям. В границах механической работы машины возникает такое явление, как совесть. Она вызывает в человеке мучения и раздражение, она угрожает спокойствию и потому самосохранению. Ее надо описать как нечто странное, потому что, во-первых, она ориентирована не на данного человека, а на какого-то другого, из-за которого испытывают угрызения. Во-вторых, она ориентирована вообще не на индивида, а на общество, именно оттуда каждый отдельный человек черпает свои представления о добре и зле, о добродетели. Но как и почему они возникают в обществе, какова их функция, если из механических движений наших ощущений (как мельчайших движущихся шариков) ее не вывести? Еще раз вернемся к началу.

Мы рождаемся, как правило, с нормальным механическим устройством всех органов и всего тела, все подогнано к единому, все работает как часы. Душа воспринимает в себя все состояния тела. Различие между человеком и животным несущественно, главное – это состояние машины, а она у нас и у животных почти одинакова, все живые организмы представляют собой «лест-

¹ Ламетри Ж.О. Человек–машина // Ламетри Ж.О. Соч. М., 1976. С. 183.

ницу с незаметными ступенями». Тела отражают внешние воздействия на них. Но устройство центрального органа так сложно, что пока нет возможности в нем разобраться досконально.

Природа дает нам все наши ценные качества, тех же, кого природа одарила меньшими дарами, мы должны жалеть, но не презирать, и наказывать меньше, чем хотели бы. Если кто-то склонен к злым делам, то он большей степени заслуживает жалости, чем наказания. Мы исходим, далее, из собственных интересов и, помогая другим, имеем в виду, что и нам когда-то нужна будет помощь. Это и есть, согласно Ламетри, «естественный закон», за которым фактически скрывается разумный эгоизм.

Итак, особая организация тела, подогнанность всех частей – исток наших действий, чувствований, мышления, и человека правильно считать машиной. Несколько больше колес и пружин, чем у самых совершенных животных, мозг, сравнительно близко расположенный к сердцу и вследствие этого получающий большой приток крови – вот как устроена наша машина. Сердце, артерии, мускулы сокращаются и во время сна, и во время бодрствования, а легкие выполняют роль постоянно действующих мехов. И разве не механически происходит сокращение мышц мочевого пузыря, прямой кишки и т. д.?

Ламетри считает, что быть машиной и чувствовать, мыслить – в этом нет противоречия, потому что ощущения представляют собой механические шарики, которые достигают действующего в теле чувствилища и вызывают обратное движение, что и создает ощущения.

Исходя из этих философских оснований Ламетри думает, что ощущения никогда не обманывают нас, т. к. они представляют нас и заставляют нас чувствовать самих себя таковыми, таковы мы есть. Ощущения – главный источник знания, разум вторичен, поэтому из всего вышесказанного следует также другой, достаточно парадоксальный вывод: ум, знания и разум чаще всего бесполезны для счастья, так как главное – ощущения, протекающие механически.

Что вытекает из того обстоятельства, что человеческое тело огромная машина? Ламетри выводит все свойства и желания человека из ее действия, и первое стремление – это стремление к самосохранению. Он исходит здесь из понимания человека как атомарного существа, надо прежде всего, как убеждены все французские материалисты, изучать человека поодиночке, общество же представляет собой только совокупность единичных волей и желаний. Эти два подхода соответствуют двум центрам рассуждений французских мыслителей. Один – индивидуальный, т. е. природный, каждый человек выступает как изолированное природное существо, все свойства и потребности которого определены природой, т. е. механикой. Общественные же потребности складываются из совокупности индивидуальных и обеспечиваются воспитанием. Исходный пункт – индивид, и если иногда мы встречаемся в сочинениях Ламетри с указанием на приоритет общественных интересов, надо признать, что это – исключение. Первичны индивидуальные стремления. На них и строятся определения счастья, по поводу которого Ламетри полемизирует с Сенекой и стоиками.

Надо сказать, что счастье в понимании Ламетри – довольно простая вещь. Причем выполнение половины условий счастья не зависит от человека, они определены природой: быть здоровым, хорошо организованным, спокойным. Кроме того, надо быть довольным как в нищете, так и в благосостоянии, не

иметь дурных страстей, принимать удовольствия и наслаждения, не стремясь к ним, достигать добродетели посредством познания истины – вот что составляет высшее благо, а по сути – благополучие среднего здравомыслящего человека. Однако возникает вопрос, почему добродетель необходима для высшего блага, ведь она, как было сказано, угрожает самосохранению и индивида? Это остается пока без ответа.

Рекомендации Ламетри в отношении способов достижения блага и счастья не очень применимы: иметь хорошее телосложение, красоту, здоровье, таланты зависит только от природы; ум, почести, слава – вот это дело личности, и имея то и другое, мы добиваемся счастья. По-видимому полагается, что все это доступно большинству, за исключением совести, хотя она все время прорывается в действиях человека как нечто неустранимое и имеющее большое значение.

Богатый человек должен помогать бедным, заботиться о них. Если он не обнаруживает сострадания, значит, богатство оказалось в плохих руках. Надо облегчать участь несчастных, поощрять добродетель, ободрять таланты. Только безумец расточает свое состояние на излишества, голос которых заглушает голоса несчастных. Я не отрицаю наслаждения, – признается наш автор, – хотя оно и не сводится только к физическим удовольствиям (почему, ведь раньше сводилось?). Те, кому последние необходимы, пусть пользуется ими, так создала их природа, но Ламетри дает обет большей умеренности и хочет, чтобы только «естественная потребность» призывала и указывала немногие часы сладострастия. Благоразумно управлять наслаждением так же необходимо, как и другими потребностями, и его также создала природа. Благоразумная жизнь – это и есть счастье.

Итак, разумное желание того, что сводится к физическим (биологическим) удовольствиям – условие счастья. Но здесь выясняется, что и добродетель нужна, ведь мы должны помогать всем несчастным, попавшим в беду, хотя и было сказано, что от рождения мы в очень малой степени наделены идеей добродетели: «Добродетель и честность чужды сами по себе природе нашего существа; они украшение, но не основа счастья»². Мы рождаемся без идей добродетели и справедливости, мы ориентированы только на получение физических (не забудем, что физическое, механическое и биологическое для Ламетри – это одно и то же) наслаждений. Для идей совести нет в нашем теле и в нашей душе ни малейшей механической основы. По-настоящему, исходить надо из физических удовольствий, т. к. душа – это их совокупность.

Откуда же берутся угрызения совести и для чего они? Ответ у философа готов: если нет для нее надлежащего органа в теле, то она возникает из предрасудков разума и воспитания. Он рискует даже утверждать, что ум, добродетель и разум чаще всего бесполезны для счастья, а иногда даже убийственны для него, что размышления иногда равносильны угрызениям совести. Ведь мы видим, как огромное количество невежд бывают счастливы как раз благодаря своему невежеству и даже благодаря своим предрасудкам, а ведь самое главное для человека – его счастье. Все люди стремятся к собственному благополучию и являются на свет с этим желанием, мнения всех людей сходятся в том, что целью человека является наслаждение.

² Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье // Ламетри Ж.О. Указ. изд. С. 310.

Индивиду совесть не нужна, она ему ни в чем не помогает, скорее, мешает, угнетая его дни сожалениями. И если бы человек жил в одиночку, то он не нуждался бы ни в какой совести. Но обществу она нужна. Почему? Ламетри приводит аргументы в пользу того, что хотя нет абсолютной добродетели (здесь к нему присоединился бы другой видный французский материалист – К. Гельвеций), есть относительная добродетель – украшение и опора для общества. Впрочем, не совсем понятно, почему она – опора, и почему общество распалось бы, если бы ее не было. Почему именно в обществе складываются представления о добре и зле, о добродетели, из которых черпает свои представления отдельный индивид? И какой же совесть предрассудок, если Ламетри, противореча самому себе, призывает помогать бедным и несчастным? Ламетри приводит множество сравнений, доказывая, что совесть как украшение в известной мере необходима, что его можно сравнить с деревом, о котором вовсе не заботятся и которое ищут в жаркий день только ради его тени. Добродетель можно сравнить с алмазом, который она надевает на палец, грубые люди любят не ее самое, а алмаз. Так домогаются руки уродливой старухи ради висящих в ее ушах украшений.

Мы видим, как люди, совершая добродетельные поступки, нередко мучаются, становятся несчастными: входят ли эти страдания в природные, естественные стремления? Нет, решительно отвечает Ламетри, они не определены природой. Влияние угрызений совести только отрицательное, они никак не способствуют главному инстинкту – самосохранению, напротив, они его ослабляют, сводят на нет: «...верно, что добродетель и честность чужды сами по себе природе нашего существа; они – украшение, но не основа счастья. Сколько людей, несмотря на свою добродетельность, честность, целомудрие и трезвость, несчастны!»³. И наоборот: счастливыми себя чувствуют лживые, трусливые люди, убийцы, даже отцеубийцы. Без угрызений прекрасно можно обойтись, и люди без них обходятся, хотя, казалось бы, в некоторых случаях это невозможно. Так, умирающие на море с голоду съедают того из своих товарищей, на кого падает жребий, испытывая не более сильные угрызения совести, чем людоеды. Но так ли это?

Ламетри приводит множество примеров в пользу «украшений общества»: «Вы узнаете также из Плутарха, что в Сегарре не знали, что такое стыд, воровство, прелюбодеяние и т. п. В других странах женщины были общим достоянием и переходили от самца к самцу, в Сегарре они отдавались первому попавшемуся здоровому юноше. В старину только женщины стыдились того, что их поклонники соперничают между собой, тогда как последние торжествовали, презирая любовь и добрые нравы. Военный угар – этот бич человечества, более страшный, чем все пороки вместе взятые, не вызывает никакого чувства раскаяния. Его требует честолюбие государей. Итак, мы видим, что совесть, вызывающая раскаяние, является порождением предрассудков»⁴. Каких? Как они появляются? На самом деле, думает Ламетри, не сама совесть, а страх перед возможным наказанием заставляет нас чувствовать угрызения. «Презрение, бесчестие, страх, позор, угрызения совести приставлены к порокам для того, чтобы преследовать их и устрашать их, служа им в качестве фурий»⁵. Только

³ Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье. С. 284.

⁴ Там же. С. 261.

⁵ Там же. С. 255.

страх перед законом удерживает злого человека. До совершения преступления угрызения совести бесполезны, но они не нужны и после преступления. Преступление уже совершено, когда они появляются, да и то у немногих.

Ламетри видит пользу угрызений совести лишь в одном – они дают нам повод пожалеть людей, которые наделены не столь благотворной организацией, как наша, и стремятся ко злу. Некоторые, говорит Ламетри, приписывают угрызения всем людям, но это не так: «добродетель и честность чужды сами по себе природе нашего существа»⁶. Если угрызения совести вредят хорошим людям и если они не могут служить уздой для злонамеренных людей, то они по крайней мере бесполезны для рода человеческого. Они только обременяют столь же достойные сожаления, сколь плохо устроенные машины, склонные ко злу так же, как хорошие склонны к добру: «...если угрызения совести являются недействительным лекарством от наших недугов, если они замутняют даже самые чистые воды, нисколько не очищая при этом даже наименее мутные, то уничтожим их: пусть плевелы отныне не будут примешиваться к здоровым зернам жизни и пусть навсегда будет изгнана эта жестокая отрав»⁷.

Но как же их изгнать? Для этого надо выяснить, как они появились. Поскольку Ламетри уже объявил, что угрызения совести чужды человеческой природе, не остается ничего другого, как искать причину возникновения совести в воспитании. Именно поэтому и нужно стараться сделать воспитательные идеи просвещенными, чтобы избежать ошибок. Ламетри убежден, что совесть рождается в раннем возрасте, когда детей неправильно воспитывают. «От рождения мы столь в малой степени наделены идеей добродетели, что она остается неустойчивой к тому времени, когда воспитание и привычка развили и усовершенствовали наши органы... Кто не знает тлетворного влияния дурных книг и скверного общества?»⁸.

От природы существует очень мало Карнеадов, которые делали бы добро ради добра и даже в ущерб собственному благополучию. Очень мало людей ценят добродетель тем выше, чем более она скрыта. Большинство людей рождается эгоистами, т. е. безнравственными, прирожденные альтруисты явление редкое. И если природа и разум хотят, чтобы мы были преступниками, будем ими! – заключает Ламетри.

Но теперь Ламетри неожиданно дает ответ на вопрос, в чем совесть является не только украшением общества, но и его опорой: человек живет вместе с другими людьми, он заключает с ними общественный договор (это признавали уже мыслители XVII в.) в результате требований разумного эгоизма и потому должен ставить себя на место несчастных и помогать им. Это и есть существование совести в виде «опоры».

Однако поскольку требования общества вторичны по сравнению с желаниями индивида, от угрызений совести необходимо избавиться. Это означает – сделать людей менее несчастными. Призывая устранить угрызения совести, Ламетри уверен, что говорит языком природы, его требование – это требование природы, природы, сведенной к ее чистой сущности. Я не призываю к преступлениям, – признается просветитель, – я призываю к тому, чтобы человек

⁶ Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье. С. 284.

⁷ Там же. С. 262.

⁸ Там же. С. 264.

больше подчинялся своим страстям и своей крови, чем идеям, связанным с угрызениями совести. Я не морализирую, не проповедую, я только объясняю, причем объясняю, обращаясь к природе. Каждый создан для чего-то: Пирр – чтобы быть завоевателем, Картуш – вором. Советы бесполезны тому, кто родился с жадной крови и резни. Я оплакиваю судьбу человечества, попавшую в столь плохие руки, как его собственные, и я вовсе не способен к тому, чтобы порождать преступления... Из того, что я стараюсь избавить людей от угрызений совести, вовсе не следует, что я отказываюсь им служить и готовлю им гибель. Напротив, я ненавижу все, что служит во вред обществу⁹. В конечном счете ему во вред служит то, что идет во вред индивиду. А ему совесть не свойственна, она никак не следует из его организации, требований самосохранения, физических потребностей. Она – лишнее.

Согласны ли были с Ламетри его современники? Ни Дидро, ни Руссо не разделяли его взгляды. Руссо и прямо, и косвенно полемизирует с Ламетри.

Руссо

Казалось бы, Ламетри рассуждает вполне логично, если исходить, конечно, из интересов индивидуального лица. Но ведь есть еще общество, общественные интересы. Однако если их рассматривать только как сумму индивидуальных, то отличия от индивидуального нет. Именно в свете этого понимания развивал свои доказательства Ламетри. Его оппоненты исходили из иного понимания общественного. Это не Вольтер – вопросы совести его особенно не тревожили, так же, как и в целом проблемы нравственности. Он и сам мог иногда совершить нечто не очень добродетельное (например, подделывать векселя, за что получил упреки от Фридриха II).

Дидро совершенно сознательно вводит в свои рассуждения нравственные принципы, причем не только в «Систематическом опровержении книги Гельвеция “О человеке”», но и в «Племяннике Рамо». Здесь речь идет и о чувстве человеческого достоинства, не обусловленного никакими телесными свойствами, но определяющего иногда человеческое поведение, и о честности и т. п. Правда, о совести нет ни слова. В философии Руссо есть понятие совести, которому в его сочинениях уделено значительное внимание. Более того, для Руссо совесть чуть ли не главный импульс в жизни каждого человека.

Руссо вообще не был похож ни на одного из своих друзей: он спорил с Вольтером о политике, он спорил с Гельвецием о воспитании, и он спорил с Ламетри... о совести. Он был особенным просветителем. Самое главное его отличие от других заключалось в глубокой религиозности. Вольтер был деистом, Ламетри, Гольбах, Гельвеций, Дидро – атеисты, Руссо выбивался из этой, казалось бы, очень близкой ему команды. Прежде всего, Руссо не согласен с Ламетри в том, что человек – это машина, и убежден, что человеческие чувства невозможно представить как машинные действия. Важно, что у человека есть не только физиологические ощущения, но и чувства, не сводимые к ним. Этим пониманием Руссо также отличался от других просветителей, которые наделяли человека лишь ощущениями. Человек – природное существо, но природу, со-

⁹ См.: Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье. С. 288.

гласно Руссо, создал Бог, человек в конечном счете тоже его творение, и он наделен чувствами. Конечно, в первую очередь – это чувство любви к себе, чувство самосохранения. Но во вторую очередь – чувство любви к другим людям, чувства жалости, сострадания, участия. Надо сказать, что во многих толкованиях Руссо любовь к другим людям выглядит вовсе не вторичным чувством, а таким же основным, как и любовь к себе. Признаем тогда, что единственному из всей когорты просветителей именно Руссо были присущи альтруистические толкования.

Чувствами любви к другим людям наделил человека также Творец. Руссо воспекает и благодарит Творца за особое место человека в природе. Человек ведь умеет размышлять обо всех предметах, он умеет пользоваться огнем, приручает животных, чувствует красоту и любовь.

В существовании всемогущей, разумной и доброй силы – Творца – Руссо убеждает разумное, как он думает, устройство мира, подогнанность всех частей в одно целое, всех органов в один организм. Кроме того, как полагает Руссо, именно эта верховная сила наделяет движением все тела во Вселенной, и говорит о том, что скалы (которые материальны) не движутся, движение материи придает другая, жизненная сила. Но он признается в том, что больше, чем всякие рациональные доказательства, его убеждает в бытии Бога какое-то внутреннее чувство. Он чувствует благодарность к высшей силе за то, что она существует, что она породила человека и определила ему достойное место в природе.

Чувства любви, сострадания, присущие человеку, распространяются не только на людей. К животным они тоже относятся, и не только к животным: природа вызывает у человека любование, восхищение, удивление. Природа для Руссо не столько объект познания, сколько предмет восхищения. Он посвящает многие страницы своих сочинений, особенно в «Новой Элоизе», восторженным описаниям природы. Ничего общего с «машинным апофеозом» Ламетри у Руссо нет, человек это живое, чувствующее существо, а вовсе не машина, и никакими механическими движениями его действия не объяснить.

Наконец, человеку присущи нравственные принципы вообще, он отличает добро от зла, старается жить добродетельно, и не только для себя. Конечно, первая забота человека – самосохранение, но вторая забота (может быть, такая же сильная) – о других, причем она осуществляется не ради себя, а именно ради других людей. В силу этих убеждений Руссо все дальше отходил от энциклопедистов, многие исследователи вообще сомневались, можно ли его отнести к просветителям.

Конечно, просветителем он был – как и все они, он опирался на природу, правда, «опрошенную», не тронутую цивилизацией, и на воспитание, хотя также далеко отстоящее от наук и искусств.

Учение о значении нравственных принципов в человеческой жизни создается Руссо с любовью и тщательной проработкой. Нравственности полностью посвящена IV книга в работе «Эмил, или О воспитании». Именно по этой работе можно судить о том, как, с точки зрения Руссо, велика роль совести для человека. Если сочинение Ламетри можно назвать не только «Анти-Сенекой», но и «Анти-Совестью», то аргументацию Руссо можно охарактеризовать как апологетику совести. Совесть занимает центральное место в его учении его о

нравственности. Нравственность укоренена в Божественных решениях, в разделении человека любви к людям. Даже общественный договор имеет своим источником любовь, а не только разумный эгоизм.

Мы привязываемся к ближним не столько потому, что чувствуем их удовольствия, сколько потому, что чувствуем их страдания, мы хорошо видим тождество их и нашей природы и понимаем, что они помогут нам в случае необходимости.

В «Письме о добродетели и счастье» Руссо ставит вопрос о том, бесплодно ли изучение добродетели и отвечает: Нет! Природа одарила нас чувствами, а не знаниями, окончательный ответ о человеке надо в своем сердце, а не в рассудке. Надо изучать свое сердце, «побеждать свои низкие страсти, преодолевать их и уподобиться Богу»¹⁰. Каждый чувствует, что счастье не только в нем самом, а в тех, кто его окружает, потребность любить, желание нравиться зависит от окружающих. Мы по-настоящему не испытываем даже удовольствия, если нам не с кем его разделить.

Но обосновать нравственные принципы и импульсы, по Руссо, можно только в том случае, если мы укореняем их в вере. Не один раз повторяет он в IV книге «Эмилия», что мир управляется могучею и мудрою волею. Правда, до конца дойти в таком понимании человеку не дано: вечен мир или создан, едино ли начало вещей или их два (или больше), какова их природа – этого человек не знает, да и надо ли знать это?

Мое существование подчинено Божественному существованию, – продолжает он, – я вижу Творца повсюду в его творениях, я чувствую его. Поклонение ему подсказано мне самой природой, во мне рождается благодарность и признательность к Творцу человеческого рода за то, что он создал меня таким. Эта признательность, согласно Руссо, рождается оттого, что человек чувствует себя орудием верховного существа: «Существо из существ! Я существую потому, что существуешь Ты. Непрестанно помышлять о Тебе для меня значит возвышаться до моего начала»¹¹. И далее: я чувствую себя созданием и орудием верховного существа, которое хочет блага, которое создает и мое благо, если оно верно соотносится с его волей и если я буду правильно пользоваться свободой. Главная цель существования – обращение к Богу, беседа с ним, благодарность за его дары.

Религиозное чувство Руссо называет «естественной религией». Надо сказать, что Руссо постоянно получал упреки и предостережения от официальных религиозных кругов за то, что и в сфере религии он предлагал то, что назвал естественным. С его точки зрения, вовсе не обязательно выполнять религиозные обряды, нельзя смешивать, уверяет он, религиозные церемонии с самой религией. Посредниками между людьми и Богом могут служить книги, а не священники (воззрения Л.Н. Толстого в этом смысле были близки воззрениям Руссо). Руссо имеет в виду только Священные книги – Библию и Евангелие, последнее заключает в себе все великие и поразительные истины.

Естественная религия требует лишь признания вечного и благотворного существа, признания правильным наказания грешных и награды праведников. Интересно, что признание общественного договора также входит в число требований естественной религии.

¹⁰ Руссо Ж.Ж. Письмо о добродетели и счастье // Этическая мысль. 2015. № 2. С. 128.

¹¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль // Руссо Ж.-Ж. Педагогические соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 301.

Итак, нравственность Руссо выводит из религиозного чувства и общественных чувств человека, но это совсем другие общественные чувства, нежели у Ламетри. У того это «украшения» и в некотором роде «опора», у Руссо это никак не украшения, а неустрашимые требования человеческой природы. Именно из нравственных отношений и возникает импульс совести. Нельзя думать, что невозможно вывести совесть из нашей природы, убеждает он. В нашей душе есть врожденные чувства любви к ближнему и добродетельным поступкам: «Есть, значит, в глубине душ врожденное начало справедливости и добродетели, в силу которых, вопреки нашим собственным правилам, мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными; это именно начало я называю совестью»¹². И непосредственно против Ламетри направлено следующее рассуждение: «Но при этом слове со всех сторон слышу я вопли мнимых мудрецов. “Заблуждения детства, предрассудки воспитания!” – кричат они в один голос... Они осмеливаются отвергать это очевидное и всеобщее согласие всех наций»¹³. Если совесть – это заблуждение, предрассудок и от нее надо избавиться, откуда же тогда возникают в сердце восторги удивления перед геройскими деяниями, любовное восхищение перед великими душами? Какое отношение все это имеет к частному интересу? Если совесть – дело предрассудков, то нет морали, но если человеческому сердцу прирожденно чувство справедливости, то пусть, кто считает человека существом простым, устранил эти противоречия. Руссо неоднократно подчеркивал, что справедливость вытекает из общественных отношений, а они в конечном счете – продукт природы и Бога, отсюда же и совесть. Если, по Ламетри, природа призывает человека быть эгоистом, то, по Руссо, прямо наоборот.

Если страсти – голос тела, то совесть – голос души, и слушаться следует именно его, потому что человек – существо общественное, связанное общественным договором, на котором вырастают все гражданские права и обязанности, в глубине которого скрыта совесть. Совесть властвует как не только общественное, но и природное начало. «Каждый, говорят, содействует общему благу из-за своего интереса. Но откуда же происходит то, что справедливый содействует ему в ущерб себе? И что значит идти на смерть ради своего интереса?»¹⁴. Руссо приводит множество примеров, когда человек жертвует своей жизнью часто из-за постороннего человека, чужого ребенка, даже из-за идеи. Есть нечто выше собственного интереса – то, что мы называем справедливостью, добром, и о чем говорит нам совесть. «Без сомнения, каждый хлопочет лишь ради своего интереса (но Руссо уже высказал мнение, что не всегда. – Т.Д.), но если существует нравственное благо, которое нужно принимать в расчет, то личным интересом можно будет объяснить лишь поступки злых, слишком гнусной была бы философия, при которой мы были бы стеснены в добродетельных поступках, при которых не иначе можно было бы избавиться от хлопот, как подыскивая для этих поступков низкие намерения и противные добродетели мотивы, при которых мы вынуждены были бы унижать Сократа и клеветать на Регула»¹⁵.

¹² Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 304.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 305.

¹⁵ Там же.

Руссо думает, что совесть робка, она любит уединение и мир, споры и шум ее пугают, она убегает или умолкает. Тем не менее она всесильна, люди подчиняются ей, часто даже против своей воли, она руководит поступками и иногда меняет всю жизнь человека. «О, совесть, совесть! Божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель темного, ограниченного, разумного и свободного человека, непогрешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека Богу. Это ты создал превосходство его природы и придал нравственный смысл его действиям; без тебя я не чувствую в себе ничего такого, что поднимало бы меня над уровнем зверей»¹⁶.

Бог дал человеку свободу, и он не хочет устранять из мира зло либо потому, что не хочет отнимать у человека свободу (в том числе и делать зло), либо злые поступки значат очень мало для всемирного устройства. Вот почему Руссо восклицает: «Человек! Не ищи иного виновника зла; этот виновник – ты сам. Не существует иного зла, кроме того, которое ты совершаешь или терпишь. И то, и другое в тебе от тебя самого же. Всеобщее зло могло бы проявиться лишь в беспорядке, а в системе мира я вижу незыблемый порядок»¹⁷. Все, что человек делает свободно, не может быть вменено Провидению, все, что делает нас безнравственными, как и нравственное зло, бесспорно, дело рук наших.

Приведенные тексты ясно свидетельствуют о серьезном противостоянии Руссо – Ламетри и о том, что происходит оно на религиозной почве и на ином понимании общества. Бог вкладывает в сердце человека нравственные принципы с совестью в центре, благодаря различению добра и зла через чувство любви к другим людям.

Но Руссо не был бы просветителем, если бы не считал необходимым воспитание нравственных ценностей, хотя они и прирожденны. Самый важный, пожалуй, для ребенка возраст – от 15 до 18 лет – отдан этому этапу. И ему посвящена вся четвертая книга «Эмиля».

«Я хочу показать, – пишет Руссо, – как из сердечных движений поднимаются первые голоса совести, а из чувств любви и ненависти – первые понятия о добре и зле. Справедливость и доброта не есть чисто нравственные понятия, созданные разумением, но являются истинными влечениями просвещенной разумом души, на одном разуме, независимо от совести, нельзя основать никакого естественного закона»¹⁸. Вновь здесь Руссо противопоставляет разуму чувства. Если для всех просветителей исходными признаются ощущения, говорящие в пользу индивида, а разум требует соотносить личный интерес с общественным, то Руссо, напротив, исходит из чувств, требующих учесть интересы других людей, тогда как разум индивидуально-эгоистичен. И это убеждение также отличает его от прежних друзей (исключение составляет, может быть, Дидро).

Даже правило делать другим то, что хотели бы себе, согласно Руссо, имеет основание в совести. Любовь к людям, вытекающая из любви к себе, – вот принцип человеческой справедливости. Не совсем эти слова укладываются в «естественную» схему Руссо, мы ведь уже видели, что любовь к другим не вытекает из любви к себе, она альтруистична и держится на самой себе. Но Руссо иногда не выдерживает требований собственных идей.

¹⁶ Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 306.

¹⁷ Там же. С. 296.

¹⁸ Там же. С. 246.

Каким человек становится в результате нравственного воспитания? Каковы цели воспитания вообще?

Около ста лет тому назад известный русский философ В.В. Розанов сурово осудил Руссо за его воспитательную программу. Он увидел ее главный недостаток в том, что ребенок выходит из рук воспитателя обыкновенным сереньким человечком, лишенным какой бы то ни было творческой энергии. Не то, что, например, в античности, говорит Розанов, когда ученики следовали за великим воспитателем – Платоном или Аристотелем – впитывали его высказывания, задавали вопросы и становились творческими личностями. Розанов во многом прав, однако он упускает из виду одно очень важное обстоятельство: Руссо и не хотел развивать творческие потенции. Дело в том, что он, как и Дидро, чутко улавливал веяния эпохи, а они состояли в требовании формирования работника, а не творческой личности. Развивающееся производство нуждалось не в творце, а в исполнителе, который, обладая минимумом знаний и умений, смог бы выполнять то, что ему предписано. Поэтому «ремесленник» Руссо гораздо больше похож на рабочего. Изобретательности и интеллектуальности от него не ждут, он должен выполнять заданную ему работу, желательно в большом объеме.

Воспитание сводится к тому, чтобы научить человека некоторым нужным приемам работы и дать минимальное образование, соответствующее запросам времени. Эмиль так и воспитывается: у него есть некоторые сведения из области геометрии и арифметики, литературы и истории, ботаники и зоологии. Причем непонятно, что заменяет для него литературные достижения, потому что книг он не читает. Как все знают, Руссо убежден в том, что книги не дают никаких знаний, они, скорее, порождают невежество, предоставляя читателю противоречивые сведения. Я ненавижу книги, признается Руссо, и выделяет для чтения только две – Библию и Робинзона Крузо. Последняя дает, по его убеждению, представление, как надо жить, овладев умением обрабатывать землю, содержать животных и ухаживать за растениями и быть довольным такой «простой» жизнью. Что касается истории, то Руссо рекомендует тех авторов, которые дают не оценки, а факты – Фукидида, Геродота, Плутарха. Лучше начать с биографий великих личностей, т. к. на их примерах воспитанник научается, как надо поступать в различных случаях. Собрать гербарий Руссо сам очень любил и наделяет этой любовью Эмиля; а вместо всяких интеллектуальных и художественных занятий воспитаннику предстоит выполнять требования здравого смысла.

Это понятие становится самым важным в идеологии Просвещения, и его мы сегодня, как наследники Просвещения, вполне принимаем, потому что за ним скрывается понимание человека как существа, получающего все свои свойства от природы, ведущего спокойную и непритязательную жизнь, удовлетворенного незначительным багажом знаний и умений, включенного в бесконфликтное общественное существование. Но если сегодня для нас это само собой разумеющиеся требования, то просветители лишь вырабатывали подобные представления вместо иерархически-сословного определения человека. Однако они очень быстро завоевали господствующее место и стали привычными и непререкаемыми. Руссо в этом плане сделал, пожалуй, больше других просветителей. Он наделил «здравомыслящего человека» такими

нужными и соответствующими своему времени чертами, что они идеально подходили его современникам. Именно они стали целью процесса воспитания. Сам Руссо признается в том, хочет воспитать не особо гениального и не особо тупого человека.

Но программа Руссо шире ее образовательных и профессиональных частей: она воспитывает человека вообще, и он – представитель третьего сословия. Как «новый» человек, он впитывает в себя многие общечеловеческие черты. Заслуга Руссо в том, что он впервые предложил образ такого нового человека и привлек к нему внимание общественности. Такие крупные педагоги, как Песталоцци, Я.А. Коменский, К.Д. Ушинский, отметили анти-феодалную, демократическую направленность программы Руссо. Люди рождаются не королями не герцогами, все выходит голыми, нагими из рук Господа, и я хочу научить всех быть людьми, научить их жить, признается просветитель.

За исключением образовательной и профессиональной частей программа сводится к нравственному воспитанию, и его цели – ориентировать людей на признание всех равными, на уважение к людям, на выполнение долга по отношению к ним благодаря различению добра и зла. Обусловливает все эти качества любовь к людям, о которой Руссо говорит и в работе «Об Общественном договоре, или Принципы политического права», написанной в том же 1762 г., что и «Эмиль».

Нравственное воспитание, по Руссо, это воспитание религиозное. С самого своего рождения человек чувствует внушенную ему Богом любовь к другим, и для того чтобы она не угасла, Руссо предлагает воспитателю организовывать общение воспитанника с другими. «Для молодого человека желательно избрать такое общество, чтобы он был хорошего мнения обо всех, кто живет с ним; с другой стороны, его надо так хорошо ознакомить со светом, чтобы он был дурного мнения обо всем, что там делается. Пусть он знает, что человек от природы добр, но пусть видит, как общество портит и развращает людей..., пусть уважает людей, но презирает толпу»¹⁹. Поэтому нужно знакомить его не с богатыми, а с бедными, вводить не во дворцы, а в хижины; в богатых чертогах у него может зародиться чувство зависти и обиды, в бедных же домах он почувствует свое родство с населяющими их людьми, поймет, что и ему присущи те же чувства, что и он может быть подвержен тем же страданиям. Мы привязываемся к ближним не столько потому, что чувствуем их удовольствия, сколько потому, что чувствуем их страдания, т. к. в последнем случае мы видим некоторое ручательство привязанности с их стороны. Как думает Руссо, воображение, скорее, ставит нас на место несчастных, чем счастливых.

Надо здесь вспомнить первый трактат Руссо, посвященный наукам и искусствам: здесь впервые на первом плане «простая природа» и «простые», соответствующие ей нравы. Как и в «Эмиле», Руссо приводит доказательства того, что для воспитания добродетели – честности, скромности и пр. – вовсе не нужно высокое интеллектуальное образование, не требуется высокое искусство. Простым людям от природы присущи нравственные качества. «Как! Честность – это дочь невежества? Наука и добродетель несовместимы? Но что-

¹⁹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические соч. Т. 1. С. 248.

бы примирить эти кажущиеся противоположности, нужно лишь увидеть, как напрасны и пусты те горделивые названия, которые нас ослепляют и которым мы так легко даем человеческим знаниям»²⁰.

Древние персы предохраняли себя от «заразы ненужных знаний» и дали пример добродетели, ее там изучали. О Спарте другие народы говорили, что «там люди рождаются добродетельными и что сам воздух внушает добродетель»²¹. Совсем не то в Риме, где вместо священных слов: свобода, бескорыстие, повиновение законам появились имена ученых. «С тех пор, как среди нас начали появляться ученые, добродетельные люди скрылись»²². Политики древности говорили о нравах и о добродетели; наши говорят лишь о торговле и деньгах. Когда люди были невинны и добродетельны, они жили вместе с богами, но когда люди стали недобрыми, они изгнали богов; «это было пределом упадка нравов, и никогда пороки не заходили столь далеко, как в то время, когда их поддерживали мраморные колонны и когда они у входа во дворцы великих мира сего были запечатлены в коринфских капителях»²³.

Итак, простота нравов, скромность и умеренность. Чрезмерность наших страстей порождает несчастья и ошибки, надо быть скромным, в умеренности человеческих желаний коренится достаточное удовлетворение своей жизнью. У Эмиля мало нужд, и есть средства удовлетворить их. Он пожалеет и врага, который причиняет ему зло, ибо в злобе его он увидит несчастье для него самого.

Что такое добродетельный человек? – задает вопрос Руссо и отвечает: это тот, кто умеет побеждать свои привязанности (следовало бы сказать, свои чрезмерные страсти), ибо в этом случае он следует разуму и совести, исполняет свой долг – и никто не может сбить его с пути.

Люди, будьте человечны! призывает наш автор, это ваш первый долг; и он надеется, что возможно воспитать в ребенке эту любовь, потому что все первые природные движения всегда естественны, а любовь первое чувство ребенка: он любит своих родителей, свою кормилицу, всех окружающих его людей, поскольку они добры к нему. Вообще природа всегда толкает нас к доброму и прекрасному, зло и преступление обеспечивают наши чрезмерные страсти.

Научите воспитанника любить всех людей, даже тех, кто их презирает, и когда ребенок начнет помогать людям, научите его тому, что добро не столько в том, чтобы отдавать материальные ценности, сколько свою заботу, привязанность, самих себя. «Любите других, и они будут любить вас» – вот кредо и уверенность Руссо.

Вообще вера Руссо в благодетельность природы неизбывна: он не сомневается в том, что все благие поступки легко прививаются, потому что следуют природе. Им легко научить. Он не видит противоположности природы и воспитания, как Дидро, с его точки зрения, воспитание лишь развивает данные природой склонности. Говорите с воспитанником о добром, честном, показывайте ему хорошие примеры, и он очень легко усвоит их. Злые решения возникают

²⁰ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение, получившее премию Дижонской Академии в 1750 г. по вопросу, предложенному этою же Академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 19).

²¹ Там же. С. 16.

²² Там же. С. 17–18.

²³ Там же. С. 23.

как противоречия природным устремлениям. Они достаточно просто устранимы, т. к. не входят в намерения природы. Злоба рождается не из природы, а из неуправляемых страстей, устремленных только к индивидуальной выгоде.

Вся нравственная программа Руссо основывается на трех важных правилах, которые зиждутся на печальных событиях: первое, если мы хотим воспитать чувство гуманности, мы не должны удивлять ребенка блестящими жребиями других, а напротив, показывать ему печальные стороны жизни. Он будет участлив, милосерден, добр. Второе правило состоит в том, чтобы внушать ребенку жалость к людям. По Руссо, жалость, сострадание более свойственны и более присущи людям, чем радость: ребенок понимает, что пожалеть другого это значит обеспечить себе жалость от других. Третье правило действует в том же ключе: жалость, внушаемая нам горем людей, измеряется теми чувствами, которые мы предполагаем в страдающих. Не приучайте своего воспитанника смотреть с высоты своего величия на бедствия несчастных, на труд обездоленных и не надейтесь научить его жалости, если он смотрит на них, как на чужих. Научите его не рассчитывать на родовитость, на здоровье или богатство, покажите ему все превратности судьбы, подыщите ему примеры людей, которые принадлежали более высокому, чем он, состоянию и пали ниже этих несчастных.

Из сердечных движений сострадания, как считает Руссо, вырастают первые голоса совести, а из чувств любви и ненависти – первые понятия о добре и зле. В «Эмиле» предлагаются способы воспитания лучших человеческих свойств – дружеского участия, чувства собственного достоинства, справедливости, скромности и т. д. Но эти методы представляют интерес главным образом для специалистов-педагогов. Для целей данной статьи главное акцентировать внимание на том, что «рассудок слишком часто обманывает нас, но совесть не обманывает никогда; она – истинный путеводитель человека, она то же для души, что инстинкт для тела; кто следует ей, тот повинуется природе и не боится сбиться с пути»²⁴.

Молчаливым признанием совести ключом нравственных отношений пронизан весь «Общественный договор». Здесь мы также сталкиваемся с мыслью, что природа не противоречит рассудку и что первые желания человека соответствуют природе. Зло вытекает из тех желаний, которые человек противопоставляет природе. «Голос природы и рассудка никогда не были бы в противоречии, если бы сам человек не наложил на себя обязательств, которые он всегда вынужден предпочитать естественному побуждению»²⁵. Как и в «Эмиле», Руссо настаивает на необходимости «помогать любому честному человеку. В «Общественном договоре» нет слова «совесть», но мы уже знаем, что она является центром всей нравственности. Так что все установления общественного договора основываются на ней.

Воспитательная программа Руссо была широко известна среди образованных кругов уже в его время. Некоторое число аристократов и помещиков пытались организовать воспитание так, как предложил Руссо, в частности, это был владелец Эрменонвиля.

²⁴ Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. С. 301.

²⁵ Руссо Ж.-Ж. наброски и фрагменты к «Общественному договору» // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 417.

Попытками разобраться в идеях Ламетри и Руссо, том числе, и должна отличаться будущая теоретическая работа по нравственной тематике. Противоречия между ними дают богатый материал для раздумий и решений. При этом акцент, вероятно, нужно поставить на чувственном и страдательном моментах совести и предложить новые теоретические обоснования феномену совести.

Список литературы

- Богуславский В.М.* Ламетри. М.: Мысль, 1977. 159 с.
- Ламетри Ж.О.* Анти-Сенека, или рассуждение о счастье / Пер. с фр. Э.А. Гроссман, В. Левицкого // *Ламетри Ж.О.* Соч. М.: Мысль, 1976. С. 241–295.
- Ламетри Ж.О.* Человек – машина / Пер. с фр. Э.А. Гроссман, В. Левицкого // *Ламетри Ж.О.* Соч. М.: Мысль, 1976. С. 169–226.
- Руссо Ж.-Ж.* Фрагменты и наброски / Пер. с фр. В.С. Алексеева-Попова, А.Д. Хаютина // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 407–460.
- Руссо Ж.-Ж.* Письмо о добродетели и счастье / Пер. с фр. А.И. Кигаи // *Этическая мысль.* 2015. № 2. С. 128–129.
- Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о науках и искусствах / Пер. с фр. А.Д. Хаютина // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 9–30.
- Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с фр. П.Д. Первова // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. С. 22–523.

The Concept of Conscience and Polemic About Conscience in the French Enlightenment

Tamara Dlugach

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

The article raises the question of conscience as a moral impulse to the life of each individual. A brief history of the issue is considered. In connection with the history of the issue, the views of such French philosophers of the eighteenth century as Lametri and Rousseau are analyzed. Lametri proceeds from the belief that all human behavior, all properties, desires, are determined by mechanical laws. In Lametri's opinion people's striving for physical pleasures is recognized as mechanically conditioned, since the physiological processes are basically the movements of the smallest atoms of the sense organs. The whole human life is determined by the desire for physical pleasures and the desire to avoid suffering. Conscience wouldn't be here, its presence is in fact caused by a wrong childhood education, ignorant ideas. If so, then, according to Lametrie, a human being needs to get rid of it.

Rousseau, on the contrary, regards the conscience as the most important motivator of the moral actions of a human being; it is closely connected with religious faith. God put moral impulses in the heart of a human being and made conscience a voice of the soul. According to Rousseau, conscience is determined by the social state of a person. Distinguishing between good and evil, a person strives to treat all people «in accordance with conscience». Conscience is not prejudice, but the deepest property of the human soul. It has nothing to do with sensual pleasures, but with demands for altruism. Often people even sacrifice their lives to save the life of another person.

Keywords: public good, conscience, moral values, physical pleasures, soul, inner voice

References

- Boguslavskij, V. M. *LaMettrie*. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 159 pp. (In Russian)
- LaMettrie, J. O. "Anti-Seneka, ili rassuzhdenie o schast'e" [Anti-Seneca, or on Happiness], trans. by E. A. Grossman, V. Levitsky, in: LaMettrie, J.O. *Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 241–295. (In Russian)
- LaMettrie, J. O. "Chelovek – mashina" [Man a Machine], trans. by E.A. Grossman, V. Levitsky, in: LaMettrie, J. O. *Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 169–226. (In Russian)
- Rousseau, J.-J. "Fragmenty i nabroski" [Fragments and Outlines and], trans. by V. S. Alexeev-Popov, A. D. Khajutin, in: Rousseau, J.-J. *Traktaty* [Tratises]. Moscow: Nauka Publ, 1969, pp. 407–460 (In Russian)
- Rousseau, J.-J. "Pis'mo o dobrodeteli i schast'e" [A letter on Virtue and Happiness], trans. by A. Kigay, *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2015, no. 2, pp. 128–129. (In Russian)
- Rousseau, J.-J. "Rassuzhdenie o naukah i iskusstvah" [Discourse on the Arts and Sciences], trans. by A.D. Khajutin, in: Rousseau, J.-J. *Traktaty*. [Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1969, pp. 9–30. (In Russian)
- Rousseau, J.-J. "Jemil', ili O vospitanii" [Emile, or On Education], trans. by P. D. Pervov, in: Rousseau, J.-J. *Pedagogicheskie sochinenija*, 2 t. [Pedagogical Works, 2 vols.], Vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1981, pp. 22–523. (In Russian)

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Джудит Джарвис Томсон

В защиту аборт^{*}

Джудит Джарвис Томсон – профессор-эмерит факультета философии и лингвистики. Массачусетский технологический университет, Кембридж, США. Department of Linguistics and Philosophy, MIT, 77 Massachusetts Ave, Cambridge, MA 02139, USA; e-mail: jjt@mit.edu

«В защиту аборт^{*}» – самый известный текст американской исследовательницы в области философии и этики Джудит Томсон. Он интересен тем, что Томсон пытается преодолеть разрыв между сторонниками аборт^{*}, считающими, что плод не является личностью, и женщина имеет право на распоряжение собственным телом, и противниками, которые, напротив, считают, что плод является личностью (пусть, может быть, только в перспективе), и это право перевешивает право женщины на распоряжение собственным телом. Для этого Томсон предлагает необычный для этого спора путь: предположить, что противники аборт^{*} правы в том, что плод является личностью. Она полагает, что противники аборт^{*} на основе этой посылки делают преждевременное заключение о недопустимости аборт^{*}. Она обращает наше внимание на то, что право на жизнь не включает в себя права требовать от кого-либо траты каких-либо ресурсов или усилий на поддержание этой жизни, а именно этим и занимается беременная женщина, поскольку плод находится в её теле и питается за ее счет. Соответственно, если женщина не хотела, чтобы в ней оказался плод, если она не хотела создавать новую жизнь, а уж тем более, если плод угрожает ее собственной жизни и здоровью, то она имеет полное право от него избавиться, а посторонние лица имеют право ей в этом помочь.

Ключевые слова: аборт, этика, плод, личность, тело, право

Большинство противников аборт^{*} исходит из предпосылки, что плод является человеческим существом, личностью (person), с момента зачатия. В поддержку этой предпосылки приводятся аргументы, которые, на мой взгляд, не являются вполне убедительными. Возьмем, например, самый распространенный аргумент. Нам предлагают обратить внимание на то, что развитие человека от момента зачатия, потом рождения и до периода детства, непрерывно, поэтому провести линию, выбрать на ней определенную точку и сказать «до этого момента личности нет, а после него есть», значит сделать произвольный выбор – выбор, для которого в природе вещей нельзя привести никакого рационального

* Перевод выполнен по изданию: Thomson J.J. A Defence of Abortion // Philosophy & Public Affairs, 1971. Vol. 1. No. 1. P. 47–66. Публикуется с разрешения издательства Wiley.

объяснения. Отсюда делается вывод, что плод – это личность, или, во всяком случае, что его следует считать таковым с момента зачатия. Однако данное заключение не следует из посылок. С тем же успехом можно рассуждать о развитии желудей в дубы, но отсюда не следует, что желуди – это дубы, или что лучше их считать таковыми. Подобные аргументы иногда называют «аргументами скользкого склона» (*slippery slope arguments*)¹ – обозначение говорит само за себя, и вызывает тревогу тот факт, что противники абортотерапии полагаются на них всерьез и не подвергают их никакому сомнению.

Однако я склонна согласиться, что возможность «провести линию» развития плода довольно туманна. Я также склонна думать, что нам, вероятно, следует согласиться, что плод становится личностью еще до рождения. В самом деле, невозможно не удивиться, впервые узнав о том, как быстро в процессе развития эмбрион приобретает человеческие черты. К десятой неделе, например, у него уже есть лицо, руки, ноги и отчасти уже сформированы пальцы; у него есть внутренние органы и фиксируется мозговая активность². С другой стороны, я полагаю, что данная предпосылка ложна, что плод не является личностью с момента зачатия. Недавно оплодотворенная яйцеклетка, новое скопление клеток не более является человеком, чем желудь дубом. Но я не собираюсь это обсуждать. Мне кажется, в целях аргументации стоит задаться вопросом, что будет, если мы примем эту предпосылку. Как именно предполагается, отталкиваясь от нее, достичь заключения о том, что аборт недопустим с моральной точки зрения? Противники абортов большую часть времени уделяют доказательству того, что плод является личностью, и практически не уделяют внимания переходу от этого утверждения к недопустимости абортов. Возможно, они полагают, что этот переход так прост и очевиден, что не требует особых пояснений. Или возможно они просто экономны в своей аргументации. Многие защитники абортов исходят из предположения о том, что плод не является личностью, но представляет собой просто частичку ткани, которая станет личностью после рождения; так что зачем тратить больше аргументов, чем требуется? Каким бы ни было объяснение, я полагаю, что обсуждаемый переход не является ни простым, ни очевидным, он требует более пристального рассмотрения, и подвергнув этот переход такому рассмотрению, мы почувствуем его недостоверность.

Таким образом, я предлагаю допустить посылку о том, что плод с момента зачатия является человеком. Каким образом должна развиваться аргументация? Я понимаю это приблизительно так. Каждый человек имеет право на жизнь. Следовательно, плод имеет право на жизнь. Несомненно,

¹ Подобные аргументы основаны на предположении, что даже маленький шаг по этому «склону» или в определенном направлении неизбежно потянет за собой и другие шаги и приведет к тому, что все закончится «спуском по склону» или к большим и неприятным последствиям. Например, когда профессор отказывается отвечать на вопрос во время лекции, ссылаясь на то, что это действие неизбежно приведет к тому, что все будут задавать ему вопросы, на которые он будет вынужден отвечать, и что тогда не останется времени на саму лекцию. – *Примеч. пер.*

² Callahan D. *Abortion: Law, Choice and Morality*. N. Y., 1970. P. 373. В этой книге представлено интересное исследование имеющейся информации об абортах. Еврейская традиция исследуется в: *Feldman D.M. Birth Control in Jewish Law [Part 5. The Catholic tradition]*. N. Y., 1968); *Noonan J.T., Jr., An Almost Absolute Value in History*; Noonan J.T., Jr., ed. *The Morality of Abortion*. Cambridge, Mass., 1970.

мать имеет право решать, что произойдет внутри ее тела и с ним самим – с этим согласится каждый. Но право человека на жизнь конечно важнее и непреложнее, чем право матери решать, что происходит с ее телом и внутри него, и таким образом первое перевешивает последнее. Следовательно, нельзя убивать плод; недозволительно совершать аборт. Звучит правдоподобно. Но давайте представим следующее. Вы просыпаетесь утром и обнаруживаете себя в кровати спиной к спине со знаменитым скрипачом, который находится без сознания. У него был обнаружен смертельный недуг почек, и Сообщество любителей музыки изучило все доступные медицинские документы и обнаружило, что вы обладаете подходящим типом крови для того, чтобы помочь ему. Поэтому они похитили вас, и прошлой ночью кровеносная система скрипача была подключена к вашей, чтобы ваши почки могли выводить яд из его крови также, как и из вашей. Директор больницы говорит вам: «Нам очень жаль, конечно, что Сообщество любителей музыки так с вами поступило, и если бы мы об этом знали, ни за что не допустили бы этого. Однако скрипач уже подключен к вам. Отключить его – значит убить. Вы не беспокойтесь, это всего на девять месяцев. К этому моменту он поправится и сможет быть отключен от вас без угрозы для здоровья». Должны ли Вы, с моральной точки зрения, дать согласие в этой ситуации? Несомненно, было бы невероятной любезностью с вашей стороны, если бы вы согласились. Но обязаны ли вы соглашаться? Что, если бы речь шла не о девяти месяцах, а девяти годах? Или больше? Что, если директор госпиталя скажет: «Не повезло, я согласен, но теперь нам придется оставить вас в постели с подключенным к вам скрипачом на всю жизнь. Вспомните, все люди имеют право на жизнь, а скрипач – человек. Определенно, вы имеете право решать, что произойдет с вашим телом и внутри него, но право человека на жизнь перевешивает ваше право, так что вы никогда не можете быть отключены от него». Полагаю, вы расценили бы сказанное как нечто совершенно возмутительное. Это означает, что с вроде бы правдоподобным аргументом, который я недавно привела, что-то не так.

В данном случае вы, конечно, были похищены, а не вызвались самостоятельно на операцию, в результате которой скрипач оказался подключенным к вашим почкам. Могут ли противники абортов сделать исключение для случая беременности в результате изнасилования? Несомненно. Они могут сказать, что человек имеет право на жизнь, только если он не появился в результате изнасилования, или они могут сказать, что все люди обладают правом на жизнь, но некоторые обладают им в меньшей степени, чем другие, особенно те, кто появился в результате изнасилования. Однако эти утверждения звучат довольно неприятно. Несомненно, вопрос о том, имеет ли кто-либо вообще право на жизнь и насколько правомерны эти притязания, нельзя связывать с вопросом о том, является ли его существование результатом изнасилования. В действительности люди, выступающие против абортов исходя из приведенного выше утверждения, не проводят такого различия и, следовательно, не делают исключений для случаев изнасилования.

Также они не делают исключений для случаев, когда мать вынуждена провести девять месяцев беременности в постели. Они согласятся, что для матери это, конечно, невероятно тяжело, но как бы там ни было, каждый человек име-

ет право на жизнь, плод – это человек, и т. д. На самом деле, я подзреваю, что они не сделали бы исключения, даже если бы беременность длилась девять лет или всю жизнь.

Некоторые не сделают исключения и для таких случаев, когда беременность укоротит жизнь матери. Они воспринимают аборт как нечто неприемлемое даже ради спасения жизни матери. Подобные случаи в наши дни очень редки и многие противники абортов не принимают таких радикальных взглядов. Тем не менее, их обсуждение будет хорошим началом: по поводу этих взглядов можно сделать ряд интересных утверждений.

1.

Давайте будем называть представление о том, что аборты недопустимы даже ради спасения жизни матери, «радикальным». Я полагаю, во-первых, что оно не следует из вышеупомянутого аргумента без допущения дополнительных достаточно сильных посылок. Представим себе, что женщина забеременела и узнала, что состояние ее сердца таково, что она умрет, если выносит ребенка. Что для нее можно сделать? Поскольку плод есть человек, у него есть право на жизнь, но ведь мать тоже человек, и у нее тоже есть право на жизнь. Предположительно, право на жизнь у них одинаковое. Как в таком случае отсюда следует, что аборт делать нельзя? Если у матери и ребенка право на жизнь одинаковое, то, вероятно, нам следует бросить монетку? Или к праву на жизнь матери следует прибавить ее право решать, что произойдет с ее телом и внутри него, которое, по всей видимости, все признают, так что сумма ее прав перевесит право плода на жизнь?

Самый известный аргумент состоит в следующем. Нам говорят, что аборт будет непосредственным убийством³ ребенка, в то время как, ничего не делая, мы не убьем мать, но только позволим ей умереть. Более того, убивая ребенка, мы убиваем невинного человека, поскольку ребенок не совершал никакого преступления, и он не собирался убивать свою мать. Есть несколько путей, продолжающих данное рассуждение. (1) Поскольку непосредственное убийство невинного человека абсолютно недопустимо, делать аборт нельзя. Или, (2) поскольку непосредственно умерщвляя (**kill**ing) **невинного человека, мы совершаем убийство (murder)**, а последнее абсолютно недопустимо, делать аборт нельзя⁴. Или, (3) поскольку наш долг, состоящий в том, чтобы избежать непо-

³ Термин «непосредственное» в аргументах, к которым я обращаюсь, является техническим. Грубо говоря, под «непосредственным умерщвлением» (direct killing) подразумевается либо убийство как окончание (end) само по себе, либо умерщвление как средство достижения окончания, например, окончания спасения чьей-либо жизни. В сноске (б) можно посмотреть пример употребления этого слова.

⁴ См. Энциклику Папы Пия XI “*Casti Connubii*” (О целомудренности брака) Encyclical of Pope Pius XI on Christian Marriage. St. Paul Editions. Boston, n.d. P. 32: «как бы мы ни жалели мать, чье здоровье и даже жизнь ставятся под угрозу при исполнении долга, назначенного ей природой, остается вопрос, что может быть достаточным оправданием для непосредственного убийства невинного? Именно с этим вопросом мы имеем дело в данном случае». Нунан понимает это следующим образом: «Что может помочь нам каким-либо образом оправдать непосредственное умерщвление невинного? Ибо речь идет об этом» (См.: Noonan J.T., Jr. The Morality of Abortion. P. 43).

средственного убийства невинного человека, является более непреложным, чем долг по предотвращению смерти человека, аборт совершать нельзя. Или, (4) если мы можем только либо непосредственно убить невинного человека, либо дать ему умереть, следует предпочесть тот вариант, где мы даем человеку умереть, и, следовательно, аборт делать нельзя⁵.

Некоторые люди, похоже, считают эти послышки не дополнением, специально принятым для того, чтобы получить желаемое заключение, а непосредственным следствием из факта, что невинный человек имеет право на жизнь⁶. Однако мне кажется, здесь кроется ошибка, возможно простейший способ показать это состоит в демонстрации ложности всех четырех тезисов при одновременном безусловном признании права невинных людей на жизнь. Возьмем, например, второй тезис. Если непосредственное умерщвление невинного человека является убийством, и, следовательно, оно недопустимо, тогда мать, которая непосредственно умерщвляет в себе невинного человека, является убийцей, а это недопустимо. Но аборт нельзя всерьез считать убийством, если мать прибегает к нему ради спасения своей жизни. Нельзя всерьез утверждать, что она должна отказаться от аборта, что она должна спокойно сидеть и ждать своей смерти. Давайте вновь вернемся к случаю с вами и скрипачом. Вот вы лежите в кровати со скрипачом, и директор больницы говорит вам: «Это очень огорчительно, и я вам глубоко сочувствую, но, понимаете, это создает дополнительную нагрузку на ваши почки, так что вы умрете в течение месяца. И все равно вы должны остаться с ним, поскольку, отключившись, вы убьете невинного скрипача, а убийство недопустимо». Если в мире и есть что-то истинное, так это то, что вы не совершите убийства, не совершите недопустимого, если потянетесь к своей спине и отключите себя от этого скрипача, чтобы спасти свою жизнь.

Рассуждения об абортах по большей части были сосредоточены на вопросе том, может или нет третья сторона ответить на просьбу женщины сделать ей аборт. В некотором смысле это понятно. Положение дел таково, что женщина не может безопасно сделать сама себе аборт. Так что вопрос ставится лишь о том, что может сделать третья сторона, а что может делать мать, если вообще упоминается, то выводится как дополнение к тому, что может делать третья сторона. Однако мне кажется, что ставить вопрос таким образом, значит отказывать матери в том самом статусе человека, который так настойчиво приписывают плоду, поскольку мы просто не можем вывести, что можно делать

⁵ Интересно, что утверждение (4) слабее, чем утверждения (1), (2) и (3): они исключают аборт даже в тех случаях, когда и мать, и дитя умрут в случае, если аборт не будет сделан. Те же, кто придерживаются точки зрения, выражаемой в утверждении (4), напротив, будут вполне последовательны, если скажут, что нет смысла позволять умереть двоим, вместо того чтобы убить одного.

⁶ См. следующий отрывок из Обращения Пия XII к Обществу Итальянских Католических Акушеров: «Ребенок в чреве матери получает право на жизнь напрямую от Господа. Следовательно, нет человека, авторитета, науки, медицинского, евгенического, социального или экономического “указания”, которое могло бы гарантировать веское юридическое обоснование для сознательного распоряжения жизнью невинного человека. Такое распоряжение [жизнью], которое направлено на ее уничтожение либо в виде ее окончания (end), либо в виде средства, которое, вероятно, само по себе ведет к ее окончанию, неприемлемо. Нерожденный ребенок в той же мере и по той же причине является человеком, как и его мать» (цит. по: Noonan J.T., Jr. *The Morality of Abortion*. P. 45).

человеку, из того, что можно делать третьей стороне. Представьте, что вы обнаружили себя запертым в очень маленьком доме со стремительно растущим в нем ребенком, и уже через несколько минут из-за него рухнут стены и раздавят вас насмерть. С другой стороны, ребенок раздавлен не будет. Если ничто не остановит его рост, ему будет больно, но в конечном итоге он вырвется из дома и вырвется на свободу. Я понимаю, если наблюдатель скажет: «Мы ничего не можем сделать для вас. Мы не можем выбирать между его жизнью и вашей, мы не можем решать, кому из вас жить, мы не можем вмешиваться». Однако из этого нельзя заключить, что вы не можете предпринять что-либо ради своего спасения. Каким бы невинным ни был ребенок, вы не обязаны спокойно сидеть и ждать пока он раздавит вас. Возможно, беременную женщину мы смутно ощущаем как приют, которому нельзя предоставить право на самозащиту. Но если женщина и обеспечивает приют ребенку, необходимо помнить, что она является личностью, которая обеспечивает приют.

Я должна, пожалуй, остановиться и четко сказать, что я не утверждаю, что люди могут делать что угодно ради спасения своей жизни. Напротив, я скорее думаю, что есть довольно жесткие пределы права на самозащиту. Если кто-то угрожает вам смертью, требуя, чтобы вы пытали кого-то до смерти, я полагаю, у вас нет права делать это даже ради спасения своей жизни. Однако рассматриваемый случай существенно иной. В нашем случае участвуют только два человека: жизнь одного находится под угрозой, а второй угрожает ей. Оба они невиновны: тот, чьей жизни угрожают, находится под угрозой не из-за какой-то вины, тот, кто угрожает жизни первого, угрожает ей не вследствие какой-либо вины. Из-за этого мы можем чувствовать себя, как сторонние наблюдатели, которые не имеют права вмешиваться в происходящее. Однако тот, чьей жизни угрожают, может.

В итоге женщина, несомненно, может защищать свою жизнь от угрозы со стороны нерожденного ребенка, даже если это повлечет за собой его смерть. Это показывает не только то, что тезисы с первого по четвертый ложны; но также и то, что радикальный взгляд на аборт ложен, и, следовательно, нам не нужно придумывать любые другие возможные способы перейти к нему от аргумента, который я упомянула в начале.

2.

С позиции радикального взгляда на аборт можно было бы, конечно, немного отступить и сказать, что, хотя аборт и допустим ради спасения жизни матери, однако он не может быть произведен третьим лицом, но только самой матерью. Но это также неправильно. Следует помнить, что мать и нерожденный ребенок – это не два арендатора в маленьком доме, который был по какой-то ошибке сдан обоим: мать владеет домом. В силу этого факта выведение утверждения о том, что мать не должна ничего предпринимать, из предположения о том, что третьи лица не должны ничего предпринимать, оказывается еще более оскорбительным. Более того, в свете данного факта существенно проясняется предположение о том, что третьи лица ничего не должны делать. Обнаруживается, что третье лицо, которое говорит: «Я не могу выбирать между вами» само

себя обманывает, полагая, что оно беспристрастно. Если Джонс нашел некое пальто и нацепил его, чтобы не замерзнуть, но пальто принадлежит Смигу и нужно ему для этих же целей, тогда высказывание: «Я не могу выбирать между вами» не является выражением беспристрастности. Женщины снова и снова говорят: «Это мое тело!» и у них есть причина злиться, основание считать, что их никто не слышит. В конце концов, Смит едва ли будет счастлив, если мы скажем: «Конечно, это твое пальто, каждый с этим согласится. Но никто не может выбирать между тобой и Джонсом в вопросе о том, кому оно достанется».

Нам следует хорошенько задуматься о том, что заставляет нас сказать «никто не может выбирать», с учетом того факта, что вообще-то тело, в котором находится ребенок, принадлежит матери. Возможно, это просто неспособность заметить данный факт. Либо речь может идти о чем-то более интересном, а именно об ощущении, что у нас есть право отказаться навредить кому-либо, даже если это справедливо и честно, даже если кажется, что справедливость требует от кого-то сделать это. Так, справедливость может требовать, чтобы кто-то отнял пальто у Джонса и отдал обратно Смигу, но у вас все же есть право отказаться от нанесения вреда Джонсу, право отказаться применить к нему физическое насилие. Это, я полагаю, необходимо признать. Однако далее следует сказать не «никто не может выбирать», а только «я не могу выбирать», и даже не это, а «я не буду действовать», оставляя это кому-то другому, кто может или должен, в частности тому, у кого есть полномочия, чья работа заключается в обеспечении прав людей, кто может и должен это сделать. Здесь нет ничего сложного. Я не требую, чтобы любое третье лицо должно было выполнить просьбу матери сделать ей аборт ради спасения ее жизни, но только говорю, что оно может это сделать.

Я полагаю, что согласно некоторым представлениям тело матери как бы дано ей взаймы на таких условиях, что она не имеет на него особых прав. Те, кто придерживается таких представлений, могли бы считать проявлением беспристрастности высказывание «я не могу выбирать». Я отвергаю такую возможность и считаю, что если человек и имеет справедливое преимущественное право на что-либо, то это должно быть право на свое собственное тело. Вероятно, здесь нет надобности приводить аргументы в защиту этой позиции, поскольку, как я уже упоминала, противники абортов, аргументы которых мы рассматриваем, согласны с тем, что женщина имеет право решать, что произойдет с ее телом и внутри него. Я пыталась показать, что, хотя они действительно признают это, они не принимают всерьез то, что такое признание предполагает. Я полагаю, что то же самое проявится даже ярче, если мы перенаправим наше внимание со случаев, когда жизнь матери находится в опасности, на гораздо более распространенные случаи, когда женщина хочет сделать аборт по гораздо менее веским, чем спасение собственной жизни, причинам. Рассмотрим таких случаев я предлагаю сейчас заняться.

3.

В случае, когда жизнь матери не находится в опасности, вышеупомянутый аргумент кажется более весомым. «Каждый имеет право на жизнь, так что нерожденный ребенок также имеет право на жизнь». А разве право на жизнь ребенка не важнее, чем что бы то ни было, помимо права матери на собственную жизнь, которое она могла бы привести в качестве основания для аборта?

В этом аргументе право на жизнь рассматривается так, как будто оно совершенно непроблематично. А оно проблематично, и здесь, как мне кажется, кроется причина ошибки.

В связи с этим следует, наконец, задаться вопросом, что значит иметь право на жизнь. Некоторые полагают, что иметь право на жизнь – значит иметь право на получение минимума, необходимого для продления жизни. Но представим себе, что этим минимумом, необходимым для продления жизни, является нечто, на что человек не имеет никакого права. Например, я смертельно больна, и единственное, что могло бы спасти мою жизнь – прикосновение холодной руки Генри Фонды⁷ к моему пылающему лбу. В этом случае я все же не имею права на это прикосновение. Было бы невероятно любезно со стороны Генри Фонды прилететь с Западного побережья ко мне и коснуться меня. Было бы чуть менее любезно, хотя, несомненно, весьма благородно, если бы мои друзья слетали на Западное побережье и привезли бы оттуда Генри Фонду. Но у меня нет никакого права требовать от кого-либо, чтобы это было сделано для меня. Или, возвращаясь к ранее рассказанной мною историей скрипача, тот факт, что он нуждается для продолжения своей жизни в использовании ваших почек, не дает ему никакого права на это использование. У него определенно нет никакого права требовать от вас, чтобы вы позволили ему продолжать использовать ваши почки. Ибо никто не имеет права использовать ваши почки до тех пор, пока вы сами не предоставите это право. Если же вы позволите ему использовать ваши почки, это любезность с вашей стороны, а не то, что он может требовать как нечто ему причитающееся. Тем более он не имеет права требовать от кого-либо еще, чтобы ему помогли использовать ваши почки ради продолжения его жизни. Определенно, он не может требовать от Сообщества любителей музыки, чтобы они подключили его к вам. И если вы решите отсоединиться, осознав, что иначе вам придется провести девять лет в постели с ним, никто в мире не должен пытаться помешать вам, ради того чтобы убедиться в получении скрипачом того, на что он имеет право.

Некоторые люди понимают право на жизнь еще строже. С их точки зрения, оно не включает в себя право на что-либо и сводится исключительно к праву не быть убитым. Но в связи с этим возникает одна трудность. Если каждый должен воздерживаться от убийства этого скрипача, то каждый также должен воздерживаться и от многого другого. Каждый человек должен воздерживаться от того, чтобы перерезать ему горло или застрелить его, и каждый должен воздержаться от того, чтобы отключить вас от него. Но имеет ли он право требовать, чтобы все воздерживались от того, чтобы отключить вас? Воздерживаться

⁷ Генри Фонда – американский актер. – *Примеч. пер.*

от этого значит позволить ему продолжать использовать ваши почки. Можно утверждать, что у него есть право требовать от нас позволить ему продолжить использовать ваши почки. Другими словами, хотя он не имел права требовать, чтобы мы позволили ему начать использовать ваши почки, можно утверждать, что он, тем не менее, может требовать от нас, чтобы мы не вмешивались и не лишали его использования ваших почек. Я вернусь к вмешательству третьих лиц позже. Однако скрипач не имеет права требовать от вас позволения использовать ваши почки. Как я сказала, если вы позволите ему сделать это, это будет любезностью с вашей стороны, а не обязанностью.

Сложность, на которую я указываю, не связана исключительно с правом на жизнь. Она постоянно возникает в связи со всеми естественными правами, и ее следует учитывать при любом последовательном рассмотрении прав. Для наших целей достаточно будет просто обратить на это внимание. Однако я хочу подчеркнуть, что не утверждаю, будто у людей нет права на жизнь – как раз наоборот, я считаю, что мы должны принять в качестве главного критерия приемлемости объяснения прав признание в качестве истины того, что все люди обладают правом на жизнь. Я лишь утверждаю, что тот факт, что человек имеет право на жизнь, не гарантирует ни права на предоставление чужого тела в пользование ни право на продолжение этого использования, даже если это необходимо для выживания.

Так что апелляция к праву на жизнь не может служить простым и очевидным аргументом против абортов, на что противники абортов, вероятно, рассчитывали.

4.

Есть другой способ выявить эту сложность. В обычном смысле этого слова, лишить кого-то того, на что он имеет право, значит поступить с ним несправедливо. Предположим, мальчик вместе со своим маленьким братом получил на Рождество коробку конфет. Если старший брат возьмет коробку и откажется давать брату конфеты, он поступит несправедливо, поскольку у брата есть право на половину коробки. Но представим, что, узнав, что вам придется провести девять лет в постели со скрипачом, вы отключите себя от него. Вы определенно не поступаете несправедливо по отношению к нему, поскольку вы не давали ему никакого права на использование ваших почек, и никто другой не мог бы ему дать это право. Однако следует отметить, что, отключаясь, вы его убиваете; скрипач, как и любой другой человек, имеет право на жизнь и, следовательно, исходя из точки зрения, которую мы только что рассматривали, право не быть убитым. Так что в данном случае вы делаете то, что в соответствии с его правом предположительно вам не следует делать, однако вы не поступаете несправедливо по отношению к нему.

Коррекция, которую здесь можно внести, может быть следующей: право на жизнь состоит не в праве не быть убитым, но скорее в праве не быть убитым несправедливо. В связи с этим может возникнуть порочный круг, однако это позволяет нам увязать тот факт, что скрипач имеет право на жизнь, с тем фактом, что вы не поступите несправедливо по отношению к нему, если отклю-

чите себя и таким образом убьете его. Ибо, если вы не убиваете его несправедливо, то вы не нарушаете его право на жизнь, поэтому неудивительно, что вы не причиняете ему несправедливости.

Однако если принять эту поправку, становится очевидным пробел в такой аргументации против аборт: недостаточно просто показать, что плод является человеком, и напомнить нам, что все люди имеют право на жизнь, следует также показать, что, убивая плод, мы нарушаем его право на жизнь, т. е. что аборт есть несправедливое убийство. Так ли это?

Я полагаю, в качестве исходной позиции можно принять ко вниманию тот факт, что в случае беременности в результате изнасилования женщина не давала нерожденному ребенку никакого права на использование ее тела для еды и пристанища. В самом деле, при какой же беременности можно полагать, что мать дала нерожденному ребенку такое право? Не говорит же женщина, которая хочет ребенка, перемещающимся по миру нерожденным людям: «Я приглашаю тебя внутрь».

Однако можно утверждать, что есть другие пути получения права использовать чужое тело, кроме как быть приглашенным обладателем этого тела. Представим себе женщину, которая добровольно вступает в половой контакт, зная, что может забеременеть, и она действительно беременеет. Разве она отчасти не несет ответственности за присутствие, а по факту даже существование, человека внутри нее? Конечно, она не приглашала его. Но разве ее частичная ответственность за то, что он находится в ней, сама по себе не дает ему право пользоваться ее телом⁸? Если так, то, совершая аборт, она поступит скорее как мальчик, который забирает себе все конфеты, а не как вы, когда отключаетесь от скрипача. Сделать так, значит лишить плод того, на что он имеет право, и таким образом поступить несправедливо по отношению к нему.

Далее можно также спросить, имеет ли она право убить плод в случае, когда это необходимо для спасения ее жизни, если она добровольно зачала его? Как теперь она может убить его, пусть для самозащиты?

Первое, что нужно отметить, так это то, что здесь мы сталкиваемся с чем-то новым. Противники аборт были настолько сосредоточены на доказательстве независимости плода, того, что он имеет такое же, как и его мать, право на жизнь, что не замечали возможной выгоды, которую они могли бы извлечь, доказав, что плод зависит от матери, поэтому она имеет особые обязательства перед ним, обязательства, которые дают ему право требовать то, что не может требовать независимый от нее человек, например, скрипач, который является ей чужим.

С другой стороны, этот аргумент дал бы нерожденному ребенку право на тело его матери, только если она забеременела в результате добровольного акта, в который вступила с полным осознанием возможности забеременеть. Это полностью исключило бы из рассмотрения случай нерожденного ребенка, появившегося в результате изнасилования. Пока у нас нет другого аргумента, нам остается заключить, что нерожденные дети, появившиеся в результате изнасилования, не имеют права на использование тела матери, так что аборт

⁸ На необходимость в обсуждении этого аргумента мне указали члены Общества этики и философии права (The Society of Ethical and Legal Philosophy), которым изначально была представлена данная работа.

в этом случае не отнимает у них ничего, на что они имеют право и, следовательно, не является несправедливым убийством. Следует также заметить, что совсем не очевидно, что данный аргумент действительно выполняет предназначенную ему роль. Есть разные случаи, и детали здесь имеют значение. Например, если в комнате душно, я открываю окно, чтобы проветрить ее, и вор забирается внутрь, абсурдно говорить: «Ну теперь он может остаться – она дала ему право пользоваться ее домом, поскольку она частично ответственна за то, что он находится там, ведь она позволила ему попасть внутрь, добровольно открыв окно, прекрасно зная при этом, что есть такая штука, как воры, и что воры забираются в окна». Это было бы еще большим абсурдом, если бы я установила решетки на окнах как раз для того, чтобы не позволить вору забраться, но он все равно забрался бы из-за брака в решетке. Это будет столь же абсурдным, если мы представим, что не вор забрался внутрь, а какой-то невинный человек случайно попал или влетел внутрь. Опять же, представьте, что дело обстоит так: человеческие семена дрейфуют в воздухе как пыльца, и если вы откроете окно, они могут залететь и прорасти на вашем ковре или обивке. Вы не хотите детей, поэтому устанавливаете на ваших окнах сетки от этих семян – лучшие из тех, что можно купить. Однако может так случиться, и в крайне редких случаях случается, что одна из сеток бракованная, семя проходит сквозь нее и пускает корень. Значит ли это, что росток человека, который теперь развивается у вас, имеет право пользоваться вашим домом? Разумеется, нет, несмотря на то, что вы добровольно открыли окна, у вас есть мягкая мебель и ковры, на которых эти семена могли бы прорасти, и знали, что иногда сетки бывают с браком. Некоторые могут утверждать, что вы несете ответственность за то, что человек-растение укоренилось, и что теперь у него есть право на пользование вашим домом, потому что в конце концов вы могли бы прожить без ковров и мягкой мебели, запечатав окна и двери. Однако это не так, то же самое было бы сказать, что любая женщина могла бы избежать беременности в результате изнасилования, сделав гистерэктомию или не покидая дом без охраны (надежной!) армии.

Мне кажется, что с помощью рассматриваемого аргумента можно доказать в лучшем случае только то, что есть случаи, когда нерожденный ребенок имеет право использовать тело своей матери, и, следовательно, есть случаи, когда аборт является несправедливым убийством. Можно обсуждать, что это за случаи, если таковые действительно имеются. Однако я думаю, нам не стоит касаться этих вопросов и лучше оставить их открытыми, поскольку в любом случае этот аргумент не доказывает, что любой аборт является несправедливым убийством.

5.

Однако есть еще один аргумент. Безусловно, мы все должны признать, что могут быть случаи, когда было бы недопустимо с моральной точки зрения отлучить человека от вашего тела ценой его жизни. Предположим, вы узнали, что скрипач нуждается не в девяти годах вашей жизни, а всего лишь в одном часе: все, что от вас требуется для спасения его жизни, – это провести с ним один

час. Предположим также, что использование им ваших почек никоим образом не скажется на вашем здоровье. Конечно, вас похитили. Конечно, вы не давали никому разрешения на подключение его к вам. Тем не менее мне кажется достаточно очевидным, что вам следует позволить ему использовать ваши почки в течение этого часа – отказаться было бы аморально.

Опять же, представим, что беременность длилась бы один час и не представляла бы угрозы для здоровья. И представим, что женщина становится беременной в результате изнасилования. Конечно, она ничего не делала добровольно для того, чтобы ребенок вообще появился. Конечно, она не делала ничего, что дало бы нерожденному ребенку использовать ее тело. Тем не менее, можно сказать, что, как и в случае с недавно видоизмененной историей скрипача, ей следует позволить ребенку остаться внутри нее на час, отказаться было бы аморально с ее стороны.

Некоторые люди склонны употреблять термин «право» так, будто это право проистекает из факта, что ваш моральный долг состоит в том, чтобы позволить человеку использовать ваше тело в течение часа, который ему так необходим для выживания, будто у него есть право использовать ваше тело в этот час, несмотря на то, что никто не предоставлял ему этого права. Они также могут сказать, что, если вы откажете этому человеку, поступите по отношению к нему несправедливо. Такое употребление термина настолько распространено, что его нельзя назвать ошибочным, однако я полагаю, что здесь происходит досадное размывание смысла, за строгостью которого, напротив, следовало бы следить. Представим, что коробка конфет, о которой я говорила выше, была дана не двум мальчикам, но только старшему из них. Вот он сидит и флегматично поедает конфеты, а его младший брат с завистью за этим наблюдает. В данном случае мы, скорее всего, скажем: «Нельзя быть таким жадным. Ты должен поделиться конфетами со своим братом». На мой взгляд, из истины этого высказывания вовсе не следует, что младший брат имеет какое-либо право на конфеты. Если мальчик отказывается поделиться конфетами с братом, он прожорливый, жадный и черствый, но не несправедливый. Полагаю, что некоторые могут сказать, что в данном случае младший брат все же имеет право на часть конфет, так что старший брат, не делись с ним, поступает по отношению к нему несправедливо. Но это лишь затуманивает то, что нам стоило бы четко различать, а именно различие между отказом мальчика поделиться в этом случае и в первом случае, когда коробку дали обоим мальчикам, и поэтому младший брат с любой точки зрения имеет право на половину конфет.

Еще одно возражение против употребления термина «право», которое предполагает, что из того факта, что А должен нечто совершить для Б, следует, что Б обладает правом на то, чтобы А совершил это для него, состоит в том, что в данном случае вопрос, имеет человек или нет на что-то право, ставится в зависимость от того, насколько легко его этим правом обеспечить, а это не просто прискорбно, но и неприемлемо с моральной точки зрения.

Вернемся вновь к случаю с Генри Фондой. Я сказала ранее, что не имею права на прикосновение его прохладной руки к моему пылающему лбу, даже если это необходимо для спасения моей жизни. Я сказала, что с его стороны будет невероятной любезностью, если он прилетит с Западного побережья,

чтобы помочь мне, но я не могу требовать от него, чтобы он это сделал. Представим теперь, что ему надо только пересечь комнату, приложить руку к моему лбу и моя жизнь будет спасена. Тогда, конечно, он должен сделать это – отказаться было бы недостойно с его стороны. Получается, что надо сказать: «Ах да, получается, что в данном случае она имеет право на прикосновение его руки к ее лбу, и с его стороны было бы несправедливо отказаться»? Что же, я имею право на прикосновение, когда Генри Фонда может легко его обеспечить, и не имею, когда ему сложно обеспечить это право? Представление, согласно которому права человека постепенно ослабляются и исчезают по мере того, как их становится все сложнее и сложнее предоставить ему, ужасает.

Таким образом, моя позиция состоит в том, что хотя вы должны позволить скрипачу использовать ваши почки в течение необходимого ему часа, мы не должны делать вывод, что у него есть на это право. Если вы откажетесь, мы должны будем сказать, что вы, как мальчик, который не делится своими конфетами, эгоистичны и черствы, даже не порядочны, но никак не несправедливы. Аналогичным образом, даже если предположить, что забеременевшая в результате изнасилования женщина должна позволить нерожденному ребенку использовать ее тело в течение необходимого ему одного часа, нам не следует отсюда делать вывод, что он имеет на это право. Если она откажется, следует сказать, что она эгоистична, бессердечна, не порядочна, но не несправедлива. Наши претензии в таком случае не будут менее обоснованными; они просто будут другими. Однако настаивать на этом нет нужды. Если действительно хотят вывести «он имеет право» из «вы должны», все равно несомненно следует признать, что существуют случаи, когда мораль не требует от вас позволять скрипачу пользоваться вашими почками, а он не имеет права использовать их, и в случае отказа вы не совершите несправедливости по отношению к нему. То же верно в случае с матерью и нерожденным ребенком. Никто морально не обязан девять лет или даже девять месяцев приносить в жертву свое здоровье, интересы и обязанности ради сохранения жизни другого человека, за исключением тех случаев – а мы оставляем открытой такую возможность – когда нерожденный ребенок имеет право требовать этого.

6.

По сути дела мы должны различить два вида самаритян: доброго самаритянина и того, кого можно назвать минимально порядочным самаритянином. История доброго самаритянина, как вы помните, такова:

Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: *Позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе* (Лк. 10:30–35)

Добрый самаритянин свернул со своего пути в ущерб себе, чтобы помочь человеку в беде. Нам ничего не говорится о том, какие были варианты, а именно, могли ли священник и левит помочь, делая меньше, чем сделал самаритянин, но если предположить, что могли, тот факт, что они ничего не сделали, показывает, что они не были хотя бы даже в минимальной степени порядочными самаритянами и не потому, что они не были самаритянами, а потому, что они даже в минимальной степени не были порядочными людьми. Разумеется, здесь дело в степени, но есть и существенное различие, оно становится наиболее очевидным в истории Китти Дженовезе, которую, как вы можете помнить, убивали, а тридцать восемь человек смотрели или слушали и не делали ничего, чтобы помочь ей. Добрый самаритянин сразу бросился бы на убийцу, чтобы оказать ей помощь. Или лучше сказать, это был бы выдающийся самаритянин, поскольку в данном случае он рисковал бы жизнью. Но те тридцать восемь человек не просто не сделали этого, они даже не удосужились взять телефон и позвонить в полицию. Минимально порядочный самаритянин сделал бы хотя бы это, а их бездействие чудовищно.

После того, как Иисус рассказал притчу о добром самаритянине, он сказал: «Иди и делай так же». Возможно, он имел в виду, что наш моральный долг состоит в том, чтобы поступать так же, как добрый самаритянин. Возможно, он побуждал людей делать больше, чем от них требует моральный долг. В любом случае, кажется очевидным, что моральный долг не требовал от тех тридцати восьми броситься на помощь, рискуя своей жизнью, и он не требует ни от кого жертвовать большими отрезками своей жизни, будь то девять лет или месяцев ради поддержания жизни человека, который не имеет права (хотя мы и оставляем этот вариант возможным) требовать этого.

В самом деле, ни в одной стране мира никто по закону не обязан делать для кого-либо ничего подобного. Однако существует класс поразительных исключений, и они очевидны. В данном случае меня не интересуют законы в отношении абортотворцев, однако стоит обратить внимание на тот факт, что ни в одном штате этой страны (США. – *примеч. пер.*) никто, согласно закону, не обязан быть по отношению к кому-либо хотя бы минимально порядочным самаритянином. Нет закона, в соответствии с которым могли быть предъявлены обвинения тем тридцати восьми, которые стояли и смотрели, как умирала Китти Дженовезе. Зато в большинстве штатов этой страны закон требует от женщин быть не просто минимально порядочными самаритянками, но добрыми самаритянками по отношению к нерожденному ребенку внутри них. Само по себе это ничего не доказывает, поскольку вполне можно возразить, что здесь, как во многих европейских странах, следует установить законы, требующие, чтобы граждане были хотя бы минимально порядочными самаритянами⁹. Но это свидетельствует о вопиющей несправедливости существующего закона. Это также показывает, что группам людей, которые выступают против либерализации законов об абортотворцах, т. е., по сути, стремятся провозгласить разрешение государством абортов антиконституционным, следовало бы начать выступать за принятие законов, требующих, чтобы все были добрыми самаритянами, в противном случае их следует обвинить в недобросовестности.

⁹ Обсуждение о связанных с этим проблемах и изучения европейского опыта применения подобных законов см.: *Ratcliffe J.M.*, ed. *The Good Samaritan and the Law*. N. Y., 1966.

Я думаю, что законы, требующие от граждан быть минимально порядочными самаритянами, – это одно, а законы, требующие быть добрыми самаритянами, – совсем другое и в действительности они совершенно неприемлемы. Однако меня в данном случае интересует не закон. Нам следует задуматься не о том, должен ли закон принуждать кого-либо быть добрым самаритянином, но о том, следует ли нам принять ситуацию, когда кого-либо принуждают, возможно, в силу самой природы, быть добрым самаритянином. Другими словами, нам следует сейчас обратить внимание на вмешательство третьих лиц. Я утверждала, что никто морально не обязан идти на большие жертвы ради поддержания жизни другого, не имеющего права требовать этих жертв. Это касается даже тех случаев, когда речь не идет о жертвовании жизнью. Мораль не обязывает нас быть добрыми самаритянами и тем более очень добрыми самаритянами по отношению друг к другу. Но что, если человек сам не может выбраться из подобной ситуации? Что, если он обращается к вам за помощью? Мне кажется очевидным, что есть случаи, когда мы можем помочь, когда добрый самаритянин помог бы выпутаться. Представьте, что вас похитили и впереди у вас девять лет в постели со скрипачом. У вас есть своя жизнь. Вам жаль его, но вы просто не можете отдать часть своей жизни на поддержание его жизни. Вы не можете выбраться из этой ситуации сами и просите меня помочь вам. Мне следовало бы подумать, что поскольку у него нет прав на использование вашего тела, для меня очевидно, что я не могу позволить, чтобы вас принуждали отказаться от столь многого. Я могу ответить на вашу просьбу, и это не будет проявлением несправедливости по отношению к скрипачу.

7.

Вслед за противниками абортов я говорила о плоде как о личности, и вопрос, которым я задавалась, состоял в том, можно ли, опираясь на исходный аргумент, состоящий только в том, что плод является личностью, обосновать заключение о недопустимости абортов. Я показала, что нет.

Конечно, существует еще множество других аргументов и можно сказать, что я просто ухватилась за неправильный. Можно сказать, что важно не просто то, что плод является личностью, но и то, что он является личностью, по отношению к которой у матери имеются особого рода обязанности, определяющиеся тем фактом, что она приходится ему матерью. Можно сказать, что все мои аналогии неуместны, поскольку у вас нет такого особого рода обязательств перед скрипачом, а у Генри Фонды нет особого рода обязательств по отношению ко мне. Нас могут также попросить обратить внимание на то, что закон обязывает как женщин, так и мужчин помогать своим детям.

Я обсуждала (коротко) этот аргумент выше в разделе 4, но его обобщение (еще более краткое) сейчас может оказаться полезным. Конечно, у нас нет каких-либо «специальных обязательств» перед человеком, пока мы прямо или косвенно не приняли их на себя. Если родители не пытались предотвратить беременность, не сделали аборт, после рождения не отдали ребенка на усыновление, а забрали его домой, тогда они приняли на себя ответственность за него, дали ему права, и не могут отказать ему в поддержке ценой его жизни, в

случае если его обеспечение всем необходимым им кажется слишком тяжелой задачей. Однако если они предприняли все разумные меры для того, чтобы предотвратить появление ребенка, у них нет особых обязательств перед родившимся ребенком, обусловленных одним лишь фактом биологического родства с ним. Они могут желать принять на себя эти обязательства, а могут и не желать. Я полагаю, что, если принятие на себя этих обязательств требует от них слишком больших жертв, они могут отказаться от них. Добрый самаритянин, или скорее – выдающийся самаритянин, не отказался бы, даже если бы это потребовало от него огромных жертв. Но тогда добрый самаритянин возьмет на себя обязательства и по отношению к скрипачу; так и Генри Фонда, если бы он был добрым самаритянином, прилетел бы с Западного побережья и принял бы на себя обязательства по отношению ко мне.

8.

Те, кто считает аборты морально допустимыми, сочтут мои аргументы неудовлетворительными по двум причинам. Первая состоит в том, что, хотя я утверждаю, что аборты нельзя считать недопустимыми, я не утверждаю, что они всегда допустимы. Могут быть случаи, когда вынашивание ребенка требует от матери быть всего лишь минимально порядочной самаритянкой, и это тот уровень, ниже которого мы не должны опускаться. Я склонна считать, что преимущество моей позиции по вопросу абортотворения состоит именно в том, что я не даю универсального ответа – да или нет. Такая позиция соответствует нашей интуиции, которая говорит нам, к примеру, что ужасно напуганная четырнадцатилетняя девочка, забеременевшая в результате изнасилования, без сомнения может сделать аборт, и закон, который запрещает это, – безумный закон. Она также подтверждает нашу интуицию, которая подсказывает нам, что прибегать к аборту в других случаях, несомненно, неправильно (*indecent*). Со стороны женщины неправильно требовать аборта на седьмом месяце беременности только из-за того, что ей не хочется откладывать путешествие за границу, а со стороны врача – сделать ей в этом случае аборт. Сам факт, что аргументы, на которые я обратила внимание, используются при обсуждении всех случаев абортотворения, или всех тех случаев абортотворения, в которых жизнь матери не подвергается опасности, как равнозначные с моральной точки зрения, должен был изначально навлечь на них подозрение.

Вторая причина состоит в том, что, хотя я и отстаиваю моральную допустимость абортотворения в некоторых случаях, я, тем не менее, не отстаиваю право матери на лишение жизни ее нерожденного ребенка. Две эти позиции легко спутать, поскольку до определенного момента плод не способен выжить вне тела матери, следовательно, его извлечение из ее тела неизбежно повлечет за собой его смерть. Однако между этими позициями есть существенное различие. Я утверждаю, что с моральной точки зрения вы не обязаны провести девять месяцев в постели со скрипачом, но это не значит, что если он каким-то чудом выживет после того, как вы отключитесь, вы имеете право повернуться и перерезать ему горло. Вы можете отсоединиться, даже если это будет стоить ему жизни, но у вас нет права требовать, чтобы его умертвили другими сред-

ствами в случае, если отключение от вас его не убьет. Конечно, найдутся люди, которых этот момент моей аргументации не устроит. Женщина может быть опустошена мыслью о ребенке, частичке ее самой, которого отдадут на усыновление, и о том, что она никогда больше не увидит его и не услышит о нем. Поэтому она может желать не просто того, чтобы ребенок был отделен от нее, но чтобы он умер. Некоторые противники абортов склонны считать это желание недостойным даже презрения, демонстрируя таким образом отсутствие восприимчивости к тому, что несомненно является источником невероятного отчаяния. Однако я согласна с тем, что желание смерти ребенку, тем более в случае, когда его можно отделить от матери, сохранив ему жизнь, ни у кого не может вызвать радости.

Теперь, однако, необходимо вспомнить, что на протяжении нашего рассуждения мы только гипотетически принимали посылку о том, что ребенок является живым человеком с момента зачатия. Аборт на самых ранних стадиях беременности, несомненно, не является убийством личности, и все, о чем я говорила, к нему не относится.

Перевод Александра Финиареля

A Defense of Abortion

Judith Jarvis Thomson

(Translated into Russian by Alexander Finiarel)

Professor emeritus, Department of Linguistics and Philosophy. Massachusetts Institute of Technology (MIT), Cambridge, USA. Department of Linguistics and Philosophy, MIT, 77 Massachusetts Ave, Cambridge, MA 02139, USA; e-mail: jjt@mit.edu

“A defense of abortion” is the most famous work by American moral philosopher Judith Thomson. It is of interest because Thomson is trying to overcome the gap between pro-choicers who think that a fetus is not a person and a woman has a right to dispose her body as she wants and pro-lifers who on the contrary think that a fetus is already a person which has a right to live and this right outweighs a woman’s right to dispose her body. To do that Thomson proposes an unusual for this dispute way: she assumes that pro-lifers are right about a fetus being a person. She thinks that basing on this argument they jump into the premature conclusion that abortion is impermissible. She draws our attention to the fact that the right to live does not include the right to demand from anybody any efforts or resources to support one’s life and this is exactly what a pregnant woman does since the fetus resides in her body and feeds at her expense. Hence, if a woman did not want the fetus to be in her body, if she did not want to call it into the existence and even more so if the fetus threatens her own health and life then she has every right to get rid of it and a third party has a right to help her even if it would perhaps be an indecent act.

Keywords: abortion, ethics, right, person, fetus, body

Список литературы / References

Callahan, D. *Abortion: Law, Choice and Morality*. New York: Macmillan Pub Co., 1970. 524 pp.

Feldman D. M. *Birth Control in Jewish Law Birth: Marital Relations, Contraception, and Abortion As Set Forth in the Classic Texts of Jewish Law*. New York: New York University Press, 1968. 349 pp.

Noonan, J. T., Jr. "An Almos Absolute Valuein History", in: *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. J. T. Noonan, Jr. Cambridge, MA: Harvard University Press 1970, pp. 51–59.

Thomson, J. J. "A Defense of Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, 1971, vol. 1, no. 1, pp. 47–66.

Encyclical Letter of Pope Pius XI on Christian Marriage. Boston: St. Paul editions, n.d. 69 pp.

The Good Samaritan and the Law, ed. J. M. Ratcliffe. Garden City, NY: Doubleday, 1966. 300 pp.

The Morality of Abortion ed. J. T. Noonan, Jr. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970. 276 pp.

‘Абдуррахмāн Бадавī

Возможно ли становление экзистенциальной этики?*

Настоящая работа представляет собой первый комментированный перевод на европейский язык трактата ведущего экзистенциалиста Египта, историка, философа, писателя и переводчика ‘Абдуррахмāна Бадавī (1917–2002), изданного в 1953 г. и озаглавленного как «Возможно ли становление экзистенциальной этики?». В своем сочинении, оказавшем особое влияние на арабский экзистенциализм второй половины XX в., Бадавī возвращается к этическим проектам С. Кьеркегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и С. де Бовуар, анализируя их с позиций как хайдеггерианской, так и собственной экзистенциальных концепций. По мнению мыслителя, этика, в классическом своем понимании, не может возникнуть на экзистенциальном поле, отказывающемся в истинности каким бы то ни было оценочным суждениям; последние же являются противоположностью абсолютной свободы независимой самости – а, следовательно, ложным бытием. Адаптация религиозной этики к экзистенциальным системам приводит к подчинению учения о противящихся всякой предметности независимых самостях «оковам» не-свободы перед лицом «Высшего примера». Единственно возможная этика экзистенциализма есть, согласно Бадавī, «этика» ничем не ограниченного, не-рекуррентного деяния.

Перевод снабжен примечаниями переводчика, призванными проиллюстрировать примеры философа текстами упоминаемых им мыслителей, равно как и пролить свет на некоторые проблемы экзистенциализма Бадавī, остающегося, на сегодняшний день, практически неизвестным отечественному читателю.

Ключевые слова: экзистенциализм, этика, современная арабская философия, С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, К. Ясперс, ‘А. Бадавī

От переводчика

Нофал Фарис Османович – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. Украина, 91034, г. Луганск, Молодежный квартал 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

Работа ведущего философа-экзистенциалиста и энциклопедиста Египта ‘Абдуррахмāна Бадавī (1917–2002), носящая заглавие «Возможно ли становление экзистенциальной этики» («Халл йумкин қийām ахләқ вуджӯдиййа?»), впервые была опубликована в 1953 г. – уже после выхода в свет таких фундаментальных исследований молодого уче-

* Перевод выполнен по изданию: Бадавī ‘А. «Халл йумкин қийām ахләқ вуджӯдиййа?» (Каир, 1998. 20 с.). Примечания автора приводятся с учетом разночтений первоисточника перевода с первым изданием трактата (там же, 1953).

ного, как «Экзистенциальное время» («аз-Замāн ал-вуджūdийй», 1945 г.) и «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» («ал-’Инсāниййа ва ал-вуджūdиййа фй ал-фикр ал-’арабийй», 1947 г.). Как явствует из текста единственного этико-теоретического эссе Бадави, его автор прекрасно осознавал зависимость небольшого, двадцатистраничного трактата как от основных своих работ, – и, в частности, «Экзистенциального времени» и «Проблемы смерти в экзистенциальной философии» («Le problème de la mort dans la philosophie existentielle»), напечатанной только в 1964 г., – так и от недавно изданных трудов экзистенциалистов Запада, критике которых философ посвятил большую часть настоящего сочинения. Вместе с тем именно здесь Бадави значительно развивает и дополняет свою экзистенциальную концепцию новыми дефинициями классических этических категорий и обстоятельным анализом этических проектов С. Кьеркегора, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и С. де Бовуар.

Читателя, знакомого с другими сочинениями Бадави, возможно, удивит отсутствие в тексте упоминания о Н. Бердяеве и его основном этическом труде – «О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)» (1931 г.), вышедшем во французском переводе в середине 1930-х гг. («Je sers», 1935 г.). Несомненно, известная Бадави этическая теория Бердяева не была упомянута им ни в первом, ни во втором (1998 г.) издании трактата, ни в не раз дополнявшейся главе «Исследований по экзистенциальной философии» («Дирāсāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа»; переиздания 1973, 1980 гг.; с. 230–239), посвященной концептам «русского гностика» (ал-’āриф ар-русийй)¹. Тем не менее намек на критику бердяевского понимания морали мы без особого труда можем вычитать в абзацах, посвященных рассмотрению «этик» Ясперса и Кьеркегора: отрицая саму возможность становления этики на религиозном поле, Бадави, де-факто, адресуется упрек в непоследовательности и датскому, и немецкому, и русскому диалектикам².

* * *

Этика есть оценка (*тақвīm*), а оценка – сравнение с образцом (*ми’йār*). Образец же бывает либо самостным (*зātийй*), либо предметным (*мавдӯ’ийй*). Самостный [образец] возникает между самостью и ею же самой; предметный [образец] возвышается над самостью, будучи всегда связанным с нею. Все это потому, что выбор, в конце концов, принадлежит самости, так как основу всякой предметности составляет представление [ею] некоего общего понятия, – обычно противопоставляемого понятию самостному, – посредством которого и осуществляется упомянутая связь. В противном случае нам не найти знаменателя, общего для обособившихся самостей.

Предметный образец может быть абсолютным (*мутлақ-ан*) или относительным (*нисбийй-ан*). «Радикальные» рационалисты постулируют [ценность] первого, усматривая в нем либо абсолютное, либо сам Абсолют; к тому же они видят в частности, в их становлении и существовании только проявления этого Абсолюта. Религиозные же мыслители сакрализируют [этот образец],

¹ «Покинув Берлин, он перебрался в Париж, где основал русский журнал “Путь” и приступил к написанию основных своих работ:... “О назначении человека” (1931)» (Бадави ‘А. Дирāсāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа. Бейрут, 1980. С. 235).

² См. также: Бадави ‘А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время / Введение, пер. с араб. и коммент. Ф.О. Нофала // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2(24). Герменевтика тексту та герменевтика долі. Одеса, 2015. С. 297–311.

признавая, в итоге, бога источником всех ценностей – или приходя, через него, к идее единства бытия (не обязательно строго религиозной – возможно, экзистенциальной, гуманистической).

Что касается относительного предметного [этического] образца, то о нем говорит позитивистская этика в различных ее формах, как то: научная этика или этика, базирующаяся на психологических аксиомах. «Социальная этика» предполагает наличие определенного Абсолюта, в качестве которого выступает социальное Я, пусть его абсолютность и ограничена конкретной, известной [исследователю] общностью. Потому-то этот [образец] и является относительным. «Психологическая этика» также основывается на допущении существования общих психологических законов. «Научная» или «биологическая» этика предполагает существование некой человеческой витальности. Все эти [варианты этики] немыслимы без общих понятий – и потому они [характеризируются] как предметные; в то же время эта предметность не абсолютна, но относима к известной области (широкой или узкой).

Вышеупомянутое предполагает инаковость носителей [этих этических моделей] образцу и их равенство относительно него, возвышающегося над ними и, как следствие, навязывающего себя им. Отсюда проистекает отрицание [этиками-«предметниками»] индивидуальности как нередуцируемой границы, но не как различий в том или ином «воплощении» образов [референтами]. Всему этому противостоит образец самостный. Впрочем, здесь необходимо прояснить смысл введенного нами термина, так как именно он в сознании многих философов часто мешается с образцом объективным – когда умышленно, в пылу спора, а когда – по недоразумению.

Скажем же, что самостный [этический] образец связан с осуществленностью той или иной самости – и эта самость должна быть обособлена (*муфрда*), иначе мы вновь впадаем в [обезличивающую] предметность, признав, вслед за немецкими идеалистами, и, в частности, Фихте и Гегелем, существование «абсолютного Я»; всякое абсолютное отсылает нас к Абсолюту, а Абсолют – к предметному. Настоящая самость есть самость обособленная, уединившаяся от других, черпающая собственное бытие из самой себя – а это значит, что она не подлежит никакой внешней оценке. Иными словами, самое важное [для экзистенциалиста] – это то, что отличает конкретную самость от других, отделяет от иных, ибо в этом отличии и отдалении – тайна [самости], ее «субстанция» (*джавхари-ха*). Всматриваясь в инаковость и подобие, [самость] говорит, подобно Максиму Штирнеру: «Я не нахожусь рядом с иными Я – но я есть наединейшее Я, Я единственное»³. Следовательно, всякая общность состоит не из определенного числа членов, похожих друг на друга в некоторых своих

³ «Всегда думали, что нужно дать мне лежащее вне меня назначение – так, что меня уверили под конец, что я должен присвоить себе человеческое, ибо я = человеку. Таков магический круг христианства. И я, о котором говорит Фихте, – то же существо вне меня, ибо я – всякий и каждый, и если это я имеет права, то, следовательно, “Я” имеет их, а не я лично. Но я не я рядом с другими я, а я единое: я – единственный. Поэтому и мои потребности, и мои деяния единственны, – короче, все во мне единственно. И только как это единственное я присваиваю Я себе все, и только как такое я утверждаю и развиваю себя. Не как человек развиваю я себя и не человека развиваю я: я развиваю себя. Таков смысл Единственного» (*Штирнер М. Единственный и его собственный* / Пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба и М.Л. Гохшиллера. Харьков, 1994. С. 348–349). – *Примеч. пер.*

свойствах, но из одиноких «Я», не имеющих между собой ничего общего; их общность – это их *инаковость-по-сущности*. Инаковость не должна стать простором для реализации самости, так как инаковость – всего-навсего инструмент этой реализации, но не ее конечная цель.

Обособленная самость неразрывно *связана с разьединенностью*. Действительно, каждая саморефлектирующая, существующая благодаря себе самость замкнута, непроницаема для Другого – а значит, одна самость не может быть по-настоящему связана с другой, проникать в нее. Потому-то и невозможна симпатия в смысле взаимопроникновения самостей. Да, одна самость может «встать на место» другой – но не ради Другого, а ради обогащения самой себя посредством обращения к идеалу. В этом и состоит [одна из форм] возвращения самости к себе, пусть толчком – или, точнее говоря, приглашением – к ней и служит преследуемое состояние Иного.

Обособление исключает наличие общей для всех шкалы оценки, что, в свою очередь, исключает существование долженствующего – и, в особенности, правомочность кантовского его толкования. Основа долженствования – возможность замещения им некоего всеобщего принципа (*мабда' куллиий*). Ведь даже те, кто говорит о «частных» принципах или долженствованиях, вынуждены отнести их к всеобщему принципу – *всеобщему долгу*. Вот главный посыл кампании Кьеркегора против долга – в сущности своей, по его мнению, всеобщего⁴. В самом деле, долженствующее, понятие правильно, не может не быть всеобщим, абсолютным императивом, призывающим к действию без апелляции к другой, нежели осуществление долженствующего, цели; если же оно оправдывается любовью, пользой, личностным общением (*мушарака ваджда-ниййа*) или другими целями – оно искажается в самой своей сущности, так как императивностью, в этом случае, наделяется цель, а не долг. Следовательно, нет смысла в интерпретации долженствования в не-императивной плоскости: логично отдать предпочтение вышеприведенному толкованию как объясняющему идею долженствования во всех ее аспектах. Об этом Кьеркегор говорит так: «Долг есть нечто всеобщее – и, потому, не являясь всеобщей [личностью], я не могу исполнить долженствующее. С другой стороны, мой долг есть нечто частное, относящееся к моей душе – и, несмотря на это, оно [остается] долгом, то есть чем-то всеобщим»⁵.

Одиночество, обособленность и отрицание долга – все это предполагает самостный [этический] образец. Остается ли после этого смысл у самой *об-разцовости*?

Ответ положительный, если оценивание осуществляется самостью – и отрицательный, если оценка предполагает сравнение разных самостей. Первая оценка не имеет смысла без допущения [существования] общих правил,

⁴ Ср., напр.: «...ошибка его заключалась... в том, что он не выбрал себя самого в истинном смысле, придал выбору абстрактное значение, а не охватил ими себя самого во всей своей конкретности... индивидуум сирот же олицетворяет общечеловеческое, сколь и индивидуальное. Долг есть понятие общее...» (Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Пер. с дат. П. Ганзена // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 314, 343). – *Примеч. пер.*

⁵ Kierkegaard S. Gesammelte Werke / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Bd. 2. Teil 2. Jena, 1911. S. 226 (ср.: Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал. С. 343). – *Примеч. пер.*

которых *должна* держаться самость; однако откуда взять обоснование для подобной всеобщности? Если в качестве такового основания выступает опыт – то необходимо вспомнить об эмпирической важности для подобных обобщений эксперимента, проведенного несколько раз и в самых разных условиях; этих экспериментов, безусловно, самость не в состоянии провести – и лучшим подтверждением этому могут стать аскетические опыты, имеющие смысл только для переживающих их подвижников. Каким же может быть неэмпирическое обобщение, предшествующее эксперименту? Если оно будет возвышаться над человеком и его «физикой», – то мы, постулируя абсолютное, снова выйдем за пределы личностного [поля], что недопустимо для экзистенциалиста; если оно возвышается над человеком в пределах космоса, – то мы все равно забываем о самости, пусть и путешествующей в *бытии-в-мире*, ее актуальном мире. Если мы, в конце концов, скажем, что оно возвышается над конкретной самостью, будучи сокрытым в «общих самостях», – таких как «всеобщий человек» или «человечность», – то мы приходим к абстрагированию, в то время как мы преследуем осуществленную воплощенность (*ал-‘айниййа ал-мутахаққақа*), а не эти пустые абстракции.

Итогом вышеприведенного становится следующее: оценивание самостью самой себя бессмысленно или стремится к бессмысленности. Признавая справедливость оценки, – а значит, этики, – мы утверждаем нечто предметное, тогда как самостная оценка остается невозможной, противоречивой. А коль скоро экзистенциализм базируется в самой своей сущности на идее единичной, одинокой и обособленной самости, его оценка должна быть самостной – а мы уже выяснили, что самостная оценка невозможна. Следовательно, экзистенциализм, отрицающий предметность, не может служить источником для [создания] этики.

* * *

Таков, в общих своих чертах, статус этики в экзистенциализме. Если же мы возьмемся исследовать позицию тех или иных философов-экзистенциалистов относительно этики, то обнаружим, что те из них, кто обратился к этой проблеме, все-таки не смогли определить ее сущности. Одни из них отрицали этику, так и не прояснив причину этого отрицания, другие – просто-напросто не касались ее вопросов, находясь в процессе экзистенциально-метафизических поисков и, следовательно, не достигнув ее проблем, третьи – [до самого конца] колебались между утверждением ее возможности или невозможности. К первым примыкал Кьеркегор, ко вторым – Хайдеггер, к третьим – Ясперс. Что касается Кьеркегора – то всем нам известна его ожесточенная кампания против этики на «поведенческом» поле, продолжавшаяся всю его жизнь. Мыслитель считал этику противоречивой в самой себе и исключающей совершенство человеческой личности постольку, поскольку она исключает идею *самостности*. [Так, этика] базируется на постулате о всеобщем, а всеобщее [переносит] усредненное в вечность, не позволяя чувству одиночества овладеть [рабом] перед лицом Бога; этика – пространство искренности, долга, дела и выбора, в ней встречаются общее и частное, прошлое, настоящее и будущее.

Да, в этике есть красота, хоть ее и отвергает человек красоты: этика устанавливает смыслы наслаждения, счастья, беззаботности, дела, основанного на долге, чувстве ответственности и т. д. Однако искренность есть личностная искренность, а всеобщий долг стирает величайшую ответственность – ответственность подвижника перед Богом. Выбор делается в достаточно тесном, известном [референту] пространстве, почти исключая свободу, тогда как встреча всеобщего и частного возможна только за счет второго, «склоняющего шею» перед абсолютным. Синтез же временных моментов притупляет их остроту, что искажает смысл темпоральности.

При этом следует отметить, что вся критика Кьеркегора преследует третью цель – цель религиозную. Все, чего он боится – это то, что утвержденная этика не приведет человека к теологии, возвышающейся над этикой; ведь этика связывает личность с «дольным миром», бросает ее якорь в глубины социума ради «мирской» пользы индивида, в то время как религия пытается всеми силами отдалить ее от жизни «мира сего».

На религиозном поле правит категория боли, служащая в пределах этики «победе» и «возвышению», а в пределах красоты – «увлечению» и «радости»⁶. А все потому, что боль возвышает и погружает в сокровенное, являя истинное отношение к Богу. Да, «Бог есть любовь» – но любовь убивающая, требующая от человека отрицания сладости жизни; к тому же и грех есть не что иное, как любовь к наслаждению, любовь к жизни – и религии, при всех существующих между ними отличиях, не проклинали что-либо более жизни. Вот и Кьеркегор говорил, в этой связи, о том, что «христианство», проклинающее человеческую *жизнь-в-миру*, «является наибольшим проклятием для человека»⁷. Антихристианские кампании Ницше преследовали ровно ту же цель – [обличение] ненависти к жизни⁸. В действительности же религия враждебна по отношению к этике, так как этика упорядочивает мирскую жизнь, а религия – пренебрегает ею ради жизни

⁶ «Лучше всего было бы рассмотреть все с чисто эстетической точки зрения, начав с этой целью эстетическое исследование, и я хотел бы попросить читателя пока что вступить в него, тогда как я, внося свою долю, соответственно приспособлю свое изложение. Категория, которую мне хотелось бы рассмотреть подробнее, – это “интересное”. Эта категория в наше время (именно потому, что мы живем in discrimine regum) получила особенно большое значение, ибо она является, по сути, категорией поворотного пункта. Но поэтому еще не следует, как это порой случается, после того как ты сам был влюблен в нее pro virili, затем обливаться презрением только оттого, что она тебя покинула; не следует, правда, и быть слишком жадным до нее, ибо совершенно ясно, что стать интересным или вести интересную жизнь – это не задача для искусной сноровки, но роковая привилегия, которую, как и всякую привилегию в мире духа, можно купить лишь ценой глубокой боли. Так, Сократ был интереснейшим из людей, которые когда-либо жили, его жизнь была интереснейшей из всех, которые кто-либо прожил, но такое существование было дано ему божеством, и поскольку он сам должен был заслужить его, Сократу были неизвестны мучение и боль» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. М., 1993. С. 76–77). – *Примеч. пер.*

⁷ *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Bd. 5. Teil 2. Jena, 1913. S. 1; Bd. 9. Teil 2. 1912. S. 103 и т. д.

⁸ «Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух) – это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве, какие только существовали на земле; быть может, оно является даже измерителем той глубины, до которой может опуститься тип божества в его нисходящем развитии. Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, вместо того чтобы быть её просветлением и вечным её утверждением! Бог, объявляющий войну жизни, природе, воле к жизни! Бог как формула всякой клеветы на “посюсто-

вечной. И не является ли «образцовость» аскетизма и монашества лучшим доказательством враждебного отношения религии к этике? Отшельничество и монашество суть уединение и пустынноничество, не предполагающие сосуществования с людьми, для регуляции отношений между которыми и созданы этические правила. Потому-то вознесшийся над социумом подвижник и свободен от [социального] обаявания (*таклиф*); связь с Богом разрывает все другие отношения [пустынника] и [рушит] то, что на них зиждется.

Такова позиция Кьеркегора. Эта позиция целиком и полностью верна в части критики этики – но в корне неверна в своей «целевой причине», выходящей за пределы собственно этики. [Кьеркегор] был, прежде всего другого, христианским мыслителем – и, естественно, он, критикуя этику за счет религии, не мог не отталкиваться от веры в существование некоего высшего существа; ведь верующий должен остаться наедине с Богом и следовать Его приказу – пусть и вразрез с [определенным] этическим учением. К примеру, Аврааму было велено стать убийцей, приносящим в жертву своего сына, Исаака. Смысл этой истории – в «приостановлении» (*вақф*) всякой этики в том случае, если дело касается религии; ее пример – «установленный Богом» пример того, что этика есть переходная стадия в процессе [эволюции] личности на ее пути к чему-то большему. Если этика, напротив, была бы всеильной – то Бог повелел бы совершить преступление, а Авраам, положив Исаака «лбом книзу»⁹, совершил бы величайший грех, запрещенный Декалогом; все-таки этика запрещает убийство – даже убийство ритуальное, жертвенное. Словом, все это подтверждает следующую мысль: религия противопоставлена этике, а этика кончается там, где начинается религия. (Однако наш укор значительно смягчает тот факт, что сегодня все еще сохраняется необходимость в переводе [мысли] Кьеркегора на язык экзистенциализма, чуждый любому намеку на «возвышенное» или «абсолютное».)

По следам Кьеркегора шел Ясперс, оценивавший этику как нечто, соотносящееся с «явным» и «всеобщим» вместо «сокрытого» и «личностного», – и это сближает его с Кьеркегором, постулировавшим [уместность] «приостановки» этики. Вместе с тем, он идет дальше, пытаясь сохранить напряжение (*таваттур*) между явным и скрытым, всеобщим и частным. Поэтому он не захотел «остановить» этику – но преодолеть ее и возвыситься над ней; он не смог окончательно решить, возможна ли экзистенциальная этика или нет, – и это легко проиллюстрировать на примере объяснения им основных этических категорий. Так, он понимал должествующее как переход от жажды жизни к воплощенному личностному осуществлению [потенций]; ведь послушание закону предполагает свободу, «невозможную без самого закона», простирающегося до пределов рациональной необходимости, которую, в свою очередь, Ясперс оценивал абсолютно. [Эта необходимость] возносит нас над грубым материальным принуждением, связывающим [людей] в мире перцептивного (*махсус*), – а значит, закон занимает срединное положение между чтойным бытием и воплощенностью¹⁰.

роннее”, для всякой лжи о “потустороннем”! Бог, обожествляющий “ничто”, освящающий волю к “ничто”!..» (*Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству / Пер. с нем. В.А. Флеровой // *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 644–645). – *Примеч. пер.*

⁹ Цит. из: Коран 37: 109. – *Примеч. пер.*

¹⁰ *Jaspers K.* Philosophie. Bd. 1. Berlin, 1932. S. 179.

Но, с другой стороны, Ясперс считал, что закон и долг лишают бытие его витальности, так как подчинение им «обездвиживает» человека, лишает его беспокойства, – тогда как именно беспокойство является тем экзистенциальным элементом, что наделяет нас ощущением небытия – а значит, и бытия. Экзистенция восстает всеми своими беспокойными возможностями против мертвого закона, против каждой закостенелой воплощенности¹¹. А это означает, что бытие отказывается застывать в какой-либо конкретной форме, стремясь реализовать большую часть своих потенций, в то время как закон, всеобщее и должностующее вливают сущее в недвижимые формы, навязывают ему «вечную» модель, которой обязаны следовать все самости.

Впоследствии Ясперс быстро перешел к критике закона, законности и долга – так как высочайшие опыты, отличающие истинную, уникальную самость, ужасающие самость возможностью небытия (такие как беспокойство, поиск или неведение) или возносящие ее к высшим ступеням бытия (такие как любовь, вера или счастье), превосходят и закон, и долг. [Закон и долг] суть враги экзистенциальных опытов; они полностью сводят на нет первый [их тип] и противостоят второму – ведь долг и закон враждебны по отношению к любви в ее наивысшем измерении. Заключение брака – вхождение в социум, во всеобщее – служит [«законному»] сохранению усредненного статуса [бытия], в котором невозможны «пограничные» ощущения. Что касается горячей веры, относящей все и вся к Богу, то долг и закон ее презирают, останавливая возвышающееся и сохраняя существующее; с их позиций победа и расширение определяются не иначе как посягательство. Исторические примеры этого бесчисленны: закон не признал любви Меджуна к Лейле или Абеяра к Элоизе – ибо закон приводит к порче деяний любви, навязывая ей себя и подчиняя ее себе. Во имя того же закона был распят Христос, согласно его же велению был отравлен Сократ; в конце концов именно закону, в ограниченных сообществах и в международных отношениях, отведена регулятивная, сдерживающая роль.

Все эти состояния – состояния беспокойства, поиска, безысходности, любви, веры и счастья – придают истинный смысл бытию. Что остается [бытию] в их отсутствие, кроме спокойных форм и застывших мумий? [Потерявшиеся самости] блуждают в поисках жизни, подобно призракам в Аду Данте, отдаляющем человека от источника истинного бытия; так оскудевают последние силы [личности] – и она остается в удушающей тени смерти.

Итак, главный противник бытия – это гарантии (*дамānāt*), или, точнее говоря, система гарантий, снимающая необходимую для нас апелляцию к «источнику»¹². Только отказавшись от нее, вы сможете увидеть бытие во всем его богатстве, разнообразии, во всей его полноте.

Смысл жизни, согласно Ницше, заключен в существовании в условиях риска¹³; высшие ступени бытия достигаются человеком в *жизни-в-опасности* – да и само бытие есть не что иное, как спор или пари. Как, в таком случае,

¹¹ *Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 356.*

¹² *Ibid. Bd. 2. S. 276–282.*

¹³ *Nietzsche Fr. Werke. Leipzig, 1898. Bd. 1. S. 414; Bd. 5. S. 215.* См. также нашу работу «аз-Заман ал-вуджудий» (Каир, 1945. С. 161 и т. д.) («От этой болезненной уединенности, из пустыни таких годов испытания еще далек путь до той огромной, бьющей через край уверенности, до того здоровья, которое не может обойтись даже без болезни как средства и уловляющего крючка для познания, – до той зрелой свободы духа, которая в одинаковой мере

предоставить [самости] гарантии безопасности? Разве это не приведет к потере ею смысла бытия – смысла, рождающегося только в условиях риска? Разве это не означает того, что она не сможет, без величайшей творческой, витальной силы риска, должным образом развить свою жизнь – и, в частности, жизнь внутреннюю?

Да, они говорят вам: «Всякая опасность приводит к безопасности, а каждое беспокойство – к покою». А мы говорим вам: «Напротив – это каждая безопасность ведет к опасности, а всякое спокойствие – к беспокойности. И безопасность, и спокойствие – всего лишь остановки, во время которых мы готовимся к очередным опасностям и треволнениям – более сильным, страшным, масштабным и угрожающим».

Как мы уже говорили в своей работе «Экзистенциальное время»¹⁴, ничто не передает чувство свободы так, как *риск*; тот, кто рискует больше других, более других свободен. В риске человек обретает чувство чистой потенциальности деяния, – иными словами, возможность реализовать потенцию желаемым им образом, – чем и подтверждается собственно возможность полной свободы – безусловной способности сказать «да» или «нет», способности индетерминистического самоопределения. Потому мы и не понимаем, как Ясперс мог говорить о том, что, дескать, «свобода невозможна без закона», оправдывая это важностью закона как «путеводителя» к рациональной необходимости, воплощенной в идее «ценности» («абсолютной ценности» или «отношения к абсолютному»). Это оправдание бессмысленно, так как рационально [познанная] необходимость не в силах укрепить чувства истинного бытия, воплощенного, самостного бытия; она является абстракцией, а восхождение к ней – восхождением к абстрактному, отдаляющему нас от бытия самостного. Что еще можно сказать? Поистине закон лишает нас смысла бытия, смысла жизни, связывая нас с чем-то абстрактным, тогда как мы воспеваем всякую воплощенность и желаем закрепиться в самой «плоти» жизни. По этим причинам мы и не разделяем настоящей противоречивой позиции Ясперса – которая в итоге, если размышлять логически, все-таки отрицает этику.

Хайдеггер же отстранился от всякого оценивания, так и не оставив нам чего-либо, могущего считаться этическим проектом. Да, он обращался к понятиям, используемым представителями других философских течений в качестве этических категорий, – но было бы грубейшей ошибкой наделять их [в контексте хайдеггерианского экзистенциализма] оценочными коннотациями.

есть и самообладание, и дисциплина сердца и открывает пути ко многим и разнородным мировоззрениям, – до той внутренней просторности и избалованности чрезмерным богатством, которая исключает опасность, что душа может потерять самое себя на своих собственных путях или влюбиться в них и в опьянении останется сидеть в каком-нибудь уголку, – до того избытка пластических, исцеляющих, восстанавливающих и воспроизводящих сил, который именно и есть показатель великого здоровья, – до того избытка, который дает свободному уму опасную привилегию жить риском и иметь возможность отдаваться авантюрам – привилегию истинного мастерства, признак свободного ума!» (*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. С.Л. Франка // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 1. С. 235). Ср. с: «Ведь что делал человек, когда он вообще отваживался принимать решения, выбирать, оценивать? Он совершал свой самый строгий, самый связанный, поскольку автономный, поступок... созидал фонтанирующую в нем акцию *quand même*, при любом риске узаконенную его... всеусущностью» (*Саломе Л.* Мой Ницше, мой Фрейд. М., 2016. С. 322). – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Nietzsche Fr. Werke.* Bd. 5. S. 162 и далее.

Об этом ранее говорили мы¹⁵, об этом неоднократно вспоминал и Хайдеггер на полях «Бытия и времени»¹⁶, предупреждая неверное понимание своих слов, вовсе лишенных оценочного смысла. Потому-то позиция Хайдеггера [относительно этических вопросов] есть наиболее последовательная позиция философа-экзистенциалиста. Мы же считаем его отказ от анализа этического оценивания [закономерным] следствием из его понимания невозможности становления экзистенциальной этики – во всяком случае, только такой вывод можно сделать из его молчания, несмотря на то, что само молчание ни в коем случае не является достаточным аргументом. Наше же предположение кажется более справедливым в свете отсутствия в сочинениях Хайдеггера попытки какой-либо [этической] оценки; скорее мы [находим в них] даже предостережение от нее. Конечно, может возникнуть иллюзия, будто он ищет онтологическое основание этики, представляя читателю такие состояния экзистенции, как грех, падение, зов совести, или пытается увязать гуманизм с религиозным пониманием высшего существа, как метко подмечает Сартр¹⁷. Но это всего лишь иллюзия, возникшая из-за простейшей «омонимии» – ведь Хайдеггер все еще находился под влиянием Кьеркегора и не мог окончательно порвать с религиозным – по крайней мере, на первый взгляд – языком последнего; второй [масштабной] задачей, поставленной Хайдеггером, была объявленная им борьба против этого языка.

Вполне уместно будет вспомнить здесь о концепциях Сартра и его подруги Симоны де Бовуар. Что касается первого, то он посвятил последнюю главу своей книги «Бытие и ничто»¹⁸ «моральным следствиям», к которым может прийти экзистенциализм. Суть его позиции состоит в том, что основой ценности является недостаточность, отношение к которой определяет «недостаточное» *бытие-для-себя* (*l'être pour soi*). Исходя из этого он характеризует психологический и экзистенциальный анализы как этическую дескрипцию, так как именно они придают этический смысл различным человеческим проектам; их цель – «реализация человеком себя, чтобы стать Богом»¹⁹. Итог этих анализов – отказ от «духа серьезности» (*l'esprit de sérieux*), возводящего ценности в Абсолют, самостоятельно возвышающийся над человеческой самостью и переносящего свойство «желанности» из онтологического поля в материальное; согласно ему, любимые или добрые вещи обладают ценностью, проистекающей из их материального состава: например, хлеб желанен – но лишь потому, что для нашей жизни необходима пища. «Дух серьезности» пытается представить желанные вещи необходимыми и не подлежащими редукции – что, якобы, обусловлено их составом.

¹⁵ См. нашу работу: «Проблема смерти» (*Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*. Paris, 1964. – *Примеч. пер.*).

¹⁶ «“Внесмысленно” означает здесь не оценку, но дает выражение онтологическому определению... В них и в их бытийной взаимосвязи обнажается основообраз бытия повседневности, который мы именуем падением присутствия. Этот титул, не выражающий никакой негативной оценки, призван означать: присутствие ближайшим образом и большей частью существует при озаботившем “мире”... Всякую онтически негативную “оценку” при его экзистенциально-аналитическом употреблении надо отвести» (*Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М., 1997. С. 152, 175, 222*). – *Примеч. пер.*

¹⁷ *Sartre J.-P. L'Être et le Néant*. Paris, 1943. P. 122.

¹⁸ *Ibid.* P. 720–722.

¹⁹ *Ibid.* P. 720.

Однако и онтология, и экзистенциальный психоанализ должны доказать этическому агенту, что именно он – сущее, ради которого создаются ценности; в этом случае свобода ощутит самое себя, осознав в беспокойстве свою первоосновность²⁰. Что это означает? То, что, в любом случае, анализ, предложенный Сартром в качестве «этической дескрипции» не может привести к выведению закона из [совокупности разрозненных] этических ценностей. Потому-то и заканчивается его исследование – как и вся его книга – перечислением нескольких противоречивых вопросов, которые, если и указывают на что-либо, то на невозможность становления [экзистенциальной] этики; так или иначе, но в другом месте мы находим обещание посвятить этому вопросу отдельную работу, публикации которой читатель ожидает и по сей день.

²⁰ «Тогда все человеческое существование будет рассматривать как страсть, при этом известная “любовь себя” будет только средством, свободно выбранным среди других, чтобы реализовать эту страсть. Но главная цель экзистенциального психоанализа состоит в том, чтобы заставить нас отказаться от духа серьезности. Дух серьезности имеет в действительности двойственную особенность: рассматривать ценности как трансцендентные данные, не зависящие от человеческой субъективности, и переносить свойство “желаемого” с онтологической структуры вещей на их простую материальную структуру. Для духа серьезности хлеб желаем, например, потому, что нужно жить (ценность, написанная на умопостигаемом небе), и потому, что он является питательным. Результатом духа серьезности, который, как известно, правит миром, оказывается то, что символические значения вещей впитываются, как промокательной бумагой, их эмпирической идиосинкразией; он ставит впереди непрозрачность желаемого объекта и рассматривает его в самом себе как нередуцируемое желаемое. Таким образом, мы находимся уже в плоскости морали, но вместе с тем и в плоскости “самообмана”, так как именно мораль стыдится себя и не осмеливается назвать свое имя; она затемняет все свои цели, чтобы освободиться от тревоги. Человек отыскивает бытие вслепую, скрывая от себя свободный проект, которым является этот поиск; он делает себя таким, что ожидается всеми задачами, находящимися на его пути. Объекты выступают как немые требования, а он – как пассивное следование этим требованиям. Экзистенциальный психоанализ собирается раскрыть человеку действительную цель его поиска, которым является бытие как синтетический сплав в-себе с для-себя; он собирается объяснить его страсть. По правде говоря, многие люди практиковали на себе этот психоанализ, не ожидая обрести знания его принципов, чтобы использовать их как средство освобождения и спасения. Многие знают, что целью их поиска является бытие; и в той степени, в какой они владеют этим знанием, они пренебрегают присвоением вещей самих по себе и пытаются реализовать символическое присвоение их бытия-в-себе. Но в той же степени, в какой в этой попытке еще участвует дух серьезности, и если они еще полагают, что их миссия заставить существовать в-себе-для-себя вписана в вещах, они осуждены на отчаяние, так как открывают в то же время, что всечеловеческие действия эквивалентны (поскольку все они имеют тенденцию пожертвовать человеком, чтобы появилась причина самого себя) и все они в принципе обречены на поражение. Таким образом, становится равнозначным, напьется кто-то в одиночку или станет руководителем народов. Если одно из этих действий берет верх над другим, то это происходит не из-за его реальной цели, а в силу степени сознания, которым оно владеет относительно идеальной цели; и в этом случае произойдет то, что квиетизм одинокого пьяницы возьмет верх над напрасной тщетой усилий лидера народов.

Но онтология и экзистенциальный психоанализ (или стихийное и эмпирическое применение этих дисциплин, которое всегда делалось людьми) должны открыть моральному субъекту, что он является бытием, посредством которого существуют ценности. Именно тогда его свобода осознает себя и откроется в тревоге в качестве единственного источника ценности и ничто, посредством которого существует мир. Как только поиски бытия и присвоение в-себе откроются ей как ее возможности, она поймет в тревоге и через тревогу, что они являются возможностями только на основании возможности других возможностей» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с фр. В.И. Колядко. М., 2000. С. 624–625). – *Примеч. пер.*

Вполне вероятно, что Симона де Бовуар решила сдержать за него это слово, опубликовав работу под заглавием: «За мораль двусмысленности»²¹. В своем проекте экзистенциальной этики она утверждает: [подобная этика] все-таки возможна – и она основывается на тотальной двусмысленности (*une morale de l'ambiguïté*). «Этика двусмысленности» есть этика, априорно отрицающая невозможность становления связей единичных самостей между собой – ведь их личностная свобода позволяет им выдвигать всеобщие законы²². [Де Бовуар] берет за основу своей этики абсолютную свободу и, вслед за Сартром, отмечает: «Жажда свободы и жажда морали суть одно и то же»²³. Развив сартровский концепт «недостаточности» и отнеся его к идее зла, она не только утверждает существование этики в экзистенциализме, но и заявляет: экзистенциализм – единственная философия, «определяющая истинное место этики»²⁴, так как «метафизика» связывает зло с грехом, лишая его самой сущности, а «гуманизм» и вовсе не берет зло в учет, определяя человека как «полноту в мире полноты»; и только экзистенциализм – вкуче с религиями – говорит об истинных измерениях зла²⁵. Также она отличает «двусмысленность» (*ambiguïté*) от «абсурдности» (*absurdité*): абсурдность бытия означает его бессмысленность, а его двусмысленность – всего лишь невозможность окончательного его определения, к которому должна стремиться [личность]. Абсурдность исключает любую мораль, подобно всякому рациональному «схватыванию» реальности – в отличие от двусмысленности, подвигающей человека к спасению своего бытия «от провала или позора»²⁶.

Такова суть ее этической теории, которую невозможно изложить во всей полноте – книга [де Бовуар] полна бессмысленных отступлений и неясных мыслей. Тем не менее нельзя не заметить проведенного ею недопустимого отождествления религиозного и экзистенциального смыслов зла; последнее мы называем не иначе, как «неполноценным бытием» – разницей между реализованными потенциями явленности (*аниййа*)²⁷ и самой потенциальностью, представленной в чтойном бытии (*existenz*). Очевидно, что эта разница не имеет оценочной коннотации, тогда как ее определение как «зла» черпает свой исток из кьеркегорского тезауруса. Как могла Симона де Бовуар обойти это своим вниманием? Воистину, эта ошибка прощительна не-экзистенциалистам – но не подобным ей философам бытия! Второй ее ошибкой может считаться мысль о том, что религия, посредством идеи зла, «изводит» из себя мораль; впрочем, эту ошибку, как помнит читатель, мы уже обсуждали выше.

[Де Бовуар] говорит о «провале», «позоре» и «опасности», считая, что именно эти смыслы помогают найти нам «этичность» экзистенциализма – но это-то как раз и не соответствует действительности. Напротив, эти состояния

²¹ *De Bovoir S. Pour une Morale de l'Ambiguïté*. Paris, 1947.

²² *Ibid.* P. 26.

²³ *Ibid.* P. 35.

²⁴ *Ibid.* P. 48.

²⁵ *Ibid.* P. 49.

²⁶ *Ibid.* P. 180.

²⁷ Классическую арабо-перипатетическую категорию аниййа Бадави использует в качестве перевода немецкого термина *Dasein*. См.: Бадави 'А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции. С. 310–311; Нофал Ф.О. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабоязычном перипатетизме // Полилог. Вып. 3. 2016. С. 78–83. – *Примеч. пер.*

предполагают решительность, стремление к непрерывному обладанию бытием, что невозможно без беспокойства, боли, риска, счастья и других смыслов, обстоятельно проанализированных нами в «Экзистенциальном времени»²⁸ и исключающих существование абсолютных ценностей – а значит, и законов с обязанностями. Также она, странным образом, выводит из идеи абсолютной свободы мысль о существовании всеобщих законов, безусловно, препятствующих реализации абсолютной свободы. Так или иначе, но большая часть ее тезисов основана либо на ошибочном толковании экзистенциальных концептов, либо на неверной аргументации. Рассмотренная нами [работа] – это всего лишь первая книга, представленная в качестве манифеста экзистенциальной этики.

* * *

Какой же вывод мы можем сделать из всего вышеизложенного?

Наш итог – тезис о невозможности становления экзистенциальной этики. Все этические «попытки» философов-экзистенциалистов только подтверждают этот тезис. Означает ли это, что экзистенциализм постулирует имморализм или аморальность?

Ответы мыслителей-экзистенциалистов на этот вопрос различны: так, Кьеркегор и Ясперс утверждают имморализм экзистенциализма, в то время как Хайдеггер отдаляет экзистенциализм от этики – по крайней мере, на сегодняшнем этапе его, экзистенциализма, развития, а Ницше просто отрицает этику – такой, какой ее знают сократизм, христианство и их «секты». Кьеркегор же и Ясперс готовы принять этику в качестве временного «прибежища» человека, требуя от него ее преодоления на пути к религии (Кьеркегор) или «возвращения к истоку» (Ясперс)²⁹.

Мы, в свою очередь, не станем настолько решительно обобщать.

Возвратимся же к нашему пресловутому разграничению двух видов бытия – самостного и предметного. Мы говорили о том, что истинное бытие – по крайней мере, для человека – есть бытие самостное; более того – только самостное бытие мы и подразумеваем, говоря о бытии вообще³⁰. Бытие предметное – это бытие в мире предметов-орудий осуществления потенций самости, противоположное самостному бытию человека-«осуществленности»; связь между этими двумя [видами] бытия всецело оперативная. Это означает, что самостное бытие реа-

²⁸ С. 137–181 (См.: Бадави ‘А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции. С. 301–308). – *Примеч. пер.*

²⁹ Ср.: «Оценки, которые требуются от христианина, необычайно трудны и даются с мукой. Оценки по закону просты и сравнительно легки. Но эта простота и легкость закрыты для христианина. От него требуются оценки самого закона, которые уже не по закону должны совершаться. Оценки христианина всегда должны преодолевать фарисейство, но не должны впадать во внешний анонизм. И самая большая трудность тут в соотношении момента индивидуального и социального. Этика закона была по преимуществу этикой социальной. Этика же христианская более индивидуальна, чем социальна, для нее человеческая душа стоит больше, чем все царства мира. Это положение создает страшные трудности для этики закона. Этика закона дорожит прежде всего царством мира. И для людей закона христианство должно представляться анархизмом» (Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 97–98). – *Примеч. пер.*

³⁰ См. нашу работу «аз-Заман ал-вуджудий». С. 131.

лизуется через использование вещей-орудий, переводя свои потенции в актуальное, «перцептивное» состояние – при том, что эта связь вовсе не свидетельствует о необходимом соотношении [двух видов бытия] по «природе», «сущности» или «чтойности» (что, впрочем, одно и то же). Все, что следует из этого – это то, что самостное бытие есть мерило [предметного], сервильного бытия³¹.

Вместе с тем мы говорили, что архитектурный «разлом» в природе бытия – то есть сложность *бытия-для-себя* – должен считаться фундаментом, на котором и только на котором может стоять этика. Свобода, важнейший атрибут самости, и идея напряженности (*таваттур*) также должны быть учтены любой этической концепцией³².

Что же следует из этих предпосылок?

Во-первых, то, что этика, в традиционном своем понимании, не может существовать вне предметно-бытийного поля, на котором и происходит столкновение разных самостей, ищущих реализации своих потенций; их столкновение порождает необходимость в законах, регулирующих, посредством «высших примеров», возможности максимальной реализации потенций каждой самости. Закон – это границы возможностей, договоренность людей об ограничении каждой самости в самой себе.

Необходимое есть обязательство, налагаемое Иным на независимую самость. Совесть – не что иное, как «предметное» ощущение, осаждающее самость. Благодаяние – это подчинение личности желаниям Иного. Скромность – это замыкание самости на самой себе ради движения по дорогам Иного. Добро – это итог «деления» самости на другие самости. Счастье – это очевидность проистекания самостности из самого бытия в русла инаковой самостности и предметности. Жертва – это отказ от суверенности самости ради иллюзии *воплощенности-в-Другом*, тождественной небытию. Справедливость – это отказ от существующего ради желаемого. Личность – это подпадание под общее с целью уничтожения какой-либо исключительности. Ответственность – это освобождение от выбора за счет Другого. Честность – это отречение от собственного, истинного бытия, превращение его в бытие «сервильное». Милость – это присвоение чужого бытия во имя его обогащения и, как следствие, аннигиляция «Я» в «не-Я».

Таковы истинные границы классических этических смыслов, отнесенных к связи бытия предметного с бытием самостным, и лишаящих последнее самой его сущности.

Свобода есть тайна творчества, без которой бытие пребыло бы в вечно-потенциальном состоянии. Свобода не может не быть абсолютной – ибо ограниченная определенным числом условностей свобода утверждает разум в подвешенном состоянии между осуществленностью и неосуществленностью, к чему не в силах привести даже рабство. Истинный же разум есть начало действия, не скованного всеобщим прошлым или будущим. Да, он, в конце концов, столкнется со свободой Иного – но разве есть что-либо более желанное, чем эта личностная, динамичная борьба, вечно питающая разум? Настоящее действие не повторяется, но обновляется – ведь человек не в силах совершить два совершенно идентичных деяния; едино- и подобосущие суть аспекты всеобщего, тогда как только единичное достойно похвалы.

³¹ аз-Заман ал-вуджудий. С. 131.

³² Там же.

Сложность [бытия] и его напряженность невозможны без сохранения противоречий сторон; все же упомянутые выше смыслы снимают напряжение через определенное число дешевых уступок, лишаящих бытие его силы и остроты. Становление напряжения – результат борьбы внешнего и внутреннего; так как оно возможно после принесения в жертву самости – то есть внутренне-го – на алтаре внешней предметности?

Потеря ощущения бытия, его деструкция [возможны] в категориях бытия предметного, устанавливающего этические правила. Целью этих правил является заменяющая опасность безопасность; но есть ли жизнь без опасности? Что, если не беспокойство, приведет самость к ощущению своего уникального бытия? Только в беспокойстве есть жизнь, большая, нежели любая другая жизненная [форма]; [правила] призывают самость схватиться в пределах искусственных границ – так каков смысл бытия, лишённого войн, побед и постоянного расширения?

Словом, следование самостного бытия предметному есть конец первого. В этом и кроется дилемма: мы увидели, что самостное бытие обязано учесть бытие предметное – свой незаменимый инструмент, поле осуществления собственных потенций; но и предметное [бытие] черпает свой исток из деяния самости. Мы не можем редуцировать ни одну из этих противоположностей к другой – ведь любой акт одной из них имеет место за счет другой; только *ratio*, их единственная «скрепа», в силах их «примирить». Что же, в таком случае, делать человеку, крепко-накрепко «привязанному» к ним, составляющим напряжение – основу самой ткани живого бытия?

На самом деле, люди предпочитают покориться либо предметному бытию, – и, как следствие, его этике, утратив свою истинную самость, – либо бытию самостному, отвергая этику и взваливая на плечи крест существования, – который может и погубить, и вознести своего [хозяина]. А это значит, что ты можешь признать этику, погубив себя – или, отвергнув ее, рискнуть собственным существованием. Истинный же экзистенциалист всегда ставит риск бытия над его, бытия, потерей – ибо, во-первых, риск бытия происходит из самого бытия, и, во-вторых, потеря самости «аннигилирует» причины самого бытия. Истинный экзистенциалист – это величайший аскет, более всего другого воспевающий пространства, исключения и уединение, презирающий аксиомы и, в частности, законы, противостоящий всему, что регулирует его отношения с другими людьми. Он – это сама свобода, принявшая, в качестве единственного условия, бессмысленность любого условия; должествующему не найдется места в его мире, а ограничение никогда не достигнет просторов его взлетов и падений.

Да, он – это вечное действие, не зависящее от своих последствий. «Грех» и «благодетяние» одинаково бессмысленны на этом поле; деяние – вот истинная цель. Деяние-«грех» в тысячу раз лучше «невинной» бездеятельности. Бездеятельность есть небытие, а грех указывает на деяние – а значит, и на бытие. Следовательно, вполне можно сказать: «Грешу – значит, существую» (*pecco, ergo sum*). Мы, экзистенциалисты, «не хотим разделять мечты о невинности, девстве и чистоте; но мы кричим: действуйте, действуйте – пусть и ценной ошибки! Воистину, действующий ошибается – но ошибка, какой бы она ни была, несравнима с ценностью деяния – осуществления потенций бытия.

Неукротимый поток бытия не позволяет нам остановиться или отказаться [от движения]; он не пощадит нас, даже если мы постараемся избежать действия из боязни греха – нет, он все равно изымет нас из истории. Тогда мы станем не *творцами*, а *предметами истории*. Все это растворит самостность, вытолкнет ее за пределы изменчивого, живого бытия»³³.

Это действие должно оставаться свободным от всякого правила, условия или закона, должно оставаться *просто действием*, постоянно обновляющимся деянием, тем более ценным, чем дальше оно отстоит от привычного и повседневного. Оно не может не быть сложным, воспевающим жизнь в устрашающих, неисследованных другими самостями джунглях беспрецедентных действий. Единственная цель самости – если речь о целях вообще здесь уместна – есть преследование потенциалов, реализация как можно большего их числа. Поэтому истинный экзистенциалист в каждое отдельно взятое мгновение дает себе отчет о доступных ему потенциалах, реализуя потенциалы истинно-бытийные, пусть и исключительные, нарушающие заповеди, правила, законы – словом, игнорирующие *всеобщее*. Следование законам – всего лишь повторение предшествовавшего, не приводящее к чему-то новому и останавливающее – если не исчерпывающее – живой поток бытия. Экзистенция, проповеданная этими всеобщими правилами, есть экзистенция мертвая – в то время как истинное, живое бытие богато потенциалами и реализацией потенциального.

Если бы экзистенциализм признавал повелительное наклонение, он вывел бы следующее: «Совершай то, чего желаешь, – пока оно ново!».

Перевод Ф.О. Нофала

Список литературы

Бадави 'А. Дирāsāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа ли-д-дирāsāt, 1980. 316 с.

Бадави 'А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время / Введение, пер. с араб. и коммент. Ф.О. Нофала // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2(24): Герменевтика тексту та герменевтика долі. Одеса: Акваторія, 2015. С. 297–311.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.

Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994. 495 с.

Кьекергор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с.

Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990.

Нофал Ф.О. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабоязычном перипатетизме // Полилог. Вип. 3. 2016. С. 78–83.

Саломе Л. Мой Ницше, мой Фрейд. М.: Алгоритм, 2016. 336 с.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 503 с.

Штирнер М. Единственный и его собственный / Пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба и М.Л. Гохшиллера. Харьков: Основа, 1994. 560 с.

³³ аз-Замāн ал-вуджūdийй. С. 229.

Badawī ‘A. Le problème de la mort dans la philosophie existentielle. Paris: l’Institut français d’archéologie orientale, 1964. 100 p.

De Bovoir S. Pour une Morale de l’Ambiguïté. Paris: Éditions Gallimard, 1947. 382 p.

Jaspers K. Philosophie: in 3 Bd. Berlin: Springer, 1932.

Kierkegaard S. Gesammelte Werke: in 12 Bd. / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Jena: Diederichs, 1909–1922.

Nietzsche Fr. Werke: in 16 Bd. Leipzig: Naumann / Kröner, 1895–1921.

Sartre J.-P. L’Être et le Néant. Paris: Éditions Gallimard, 1943. 848 p.

Is it Possible to Construct an Existentialist Ethics?

‘Abdurrahman Badawī

(Translation, Foreword and Notes by Faris Nofal)

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

The present work is the first commented translation into the European language of treatise of leading existentialist of Egypt, historian, philosopher, writer and translator ‘Abdurrahman Badawī (1917–2002), which had been published in 1953th and entitled as “Is it Possible to Construct an Existentialist Ethics?”. In this work Badawi goes back to the ethical projects of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir, to analyze and criticize them. In opinion of thinker, ethics, in its classical understanding, cannot arise up on the existential field, which refuses every value or ethical “boarder”. Adaptation of religious ethics to the existential systems results in the submission of existential teachings to the “shackles” of captivity in face of the “Higher example”. Possible ethics of existentialism, in obedience to Badawī, is only the “ethics” of totally free, not-recurrent act.

Keywords: existentialism, ethics, Modern Arabic Philosophy, S. Kierkegaard, M. Heidegger, J.-P. Sartre, S. de Beauvoir, K. Jaspers, ‘A. Badawī

References

Badawī, ‘A. *Dirāsāt fī al-falsafa al-vudzhūdīyya* [Researches on Existential Philosophy]. Beirut: al-Mu’assasah al-‘arabiyyah li-d-dirāsāt, 1980. 316 pp. (In Arabic)

Badawi, A. “Kvintessentsiya nashei ekzistentsial’noi kontseptsii: ekzistentsial’noe vremya” [Quintessence of our existential concept: existential time], trans. by F. Nofal, in: *Doksa. Zbirnik naukovikh prats’ z filosofii ta filologii* [Doxa. Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology]. Odessa: Aquatoria Pub., 2015, vol. (2)24, pp. 297–311 (In Russian)

Badawī, ‘A. *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle.* Paris: l’Institut français d’archéologie orientale, 1964. 100 pp.

De Bovoir, S. *Pour une Morale de l’Ambiguïté.* Paris: Éditions Gallimard, 1947. 382 pp.

Berdyaev, N.A. *O naznacheni cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem, 1997. 503 pp. (In Russian)

Jaspers, K. *Philosophie, 3 Bd.* Berlin: Springer, 1932.

Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke, 12 Bde., mit Nachwort von Christoph Schrempf.* Jena: Diederichs, 1909–1922.

Kierkegaard, S. *Naslazhdenie i dolg* [The Pleasure and the Duty]. Kiev: AirLand Publ., 1994. 495 pp. (In Russian)

Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], trans. by N. Isaeva, S. Isaev. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)

Nietzsche, F. *Sochineniya, 2 t.* [Works, 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)

Nietzsche, Fr. *Werke, 16 Bd.* Leipzig: Naumann/ Kröner, 1895–1921.

Nofal, F. “K voprosu o kategorii «aniya» v rannem i zreloem araboyazychnom peripatetizme” [Category of “aniya” in Falsafah: an Attempt of New Interpretation], *Polilog*, 2016, no. 3, pp. 78–83. (In Russian)

Salomé, L. *Moi Nitszhe, moi Freid* [My Nietzsche, My Freud]. Moscow: Algorithm Publ., 2016. 336 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943. 848 pp.

Stirner, M. *Edinstvennyi i ego sobstvennyi* [The Ego and Its Own], trans. by B. Gimmel'farb, M. Gokshiller. Khar'kov: Osnova Publ., 1994. 560 pp. (In Russian)

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 1,0 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.

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought
2017. Том 17. 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 *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 28.09.17.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 10,25. Уч.-изд. л. 12,44. Тираж 1 000 экз. Заказ № 21.

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

Свободная цена

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:
<http://iph.ras.ru/em.htm>

