

---

# ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 20. Номер 1

---

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

## Редакционная коллегия

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

---

**Учредитель и издатель:** 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 05 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94119

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных журналов 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:** <https://et.iph.ras.ru/index>

# ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2020. Volume 20. Number 1

---

**Editor-in-Chief:** *Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

**Executive editor:** *Olga V. Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

*Ruben G. Апресян* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Jovan Babić* (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

*Vladimir I. Bakshtanovsky* (Research Institute for Applied Ethics,  
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

*Alexander I. Brodsky* (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)

*Aslan G. Gadzhikurbanov* (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

*Carl-Henric Grenholm* (Uppsala University, Uppsala, Sweden)

*Robert L. Holmes* (Rochester, USA)

*Andrey V. Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Anatoly P. Skripnik* (Sarov Physical and Technical University,  
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)

*Olga P. 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" journal undergo peer review process

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

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

**e-mail:** [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru);

**website:** <https://et.iph.ras.ru/index>

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Р.Г. Апресян.</i> Проблематика всеобщности в советской этике 1960–1970-х годов.....	5
<i>А.В. Прокофьев.</i> Обоснование морали в современной эвдемонистической этике.....	32
<i>Б.В. Марков.</i> Аналитика вины, стыда и совести.....	52

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>М.А. Корзо.</i> Католическая практика «испытания совести»: теоретические и религиозно-культурные аспекты.....	69
<i>М.Л. Гельфонд.</i> «Разумная вера» и обоснование морали: уроки Толстого для современной этической теории.....	82
<i>А.А. Сычев.</i> Этическая система Тадеуша Котарбинского.....	98

### МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

<i>Андреас Буллер.</i> Мораль и язык большевизма.....	112
<i>О.Е. Быкова.</i> Феномен доверия в философии Адама Селигмена.....	130
<i>В.Н. Назаров.</i> Цифровой двойник как субъект информационной этики.....	142
Информация для авторов.....	155

## TABLE OF CONTENTS

### ETHICAL THEORY

<i>Ruben G. Апресян. An Issue of Universality in the Soviet Ethics of the 1960s to the 1970s.....</i>	5
<i>Andrey V. Prokofyev. The Justification of Morality in the Contemporary Eudemonistic Ethics.....</i>	32
<i>Boris V. Markov. Analytics of Shame and Conscience.....</i>	52

### HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Margarita A. Korzo. The Catholic Practice of “Examining Conscience”: Theoretical and Religious-Cultural Aspects.....</i>	69
<i>Maria L. Gel’fond. “Reasonable Faith” and the Justification of Morality: Tolstoy’s Lessons for the Contemporary Ethical Theory.....</i>	82
<i>Andrey A. Sychev. Ethical System of Tadeusz Kotarbiński.....</i>	98

### MORALITY AND PRACTICE

<i>Andreas Buller. Morality and Language of Bolshevism.....</i>	112
<i>Olga E. Bykova. The Phenomenon of Trust in the Philosophy of Adam Seligmen.....</i>	130
<i>Vladimir N. Nazarov. Digital Twin as Subject of Information Ethics.....</i>	142
Information for the Authors.....	155

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

*Р.Г. Апресян*

### **Проблематика всеобщности в советской этике 1960–1970-х годов\***

*Апресян Рубен Грантович* – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Новгородский гос. университет им. Ярослава Мудрого. Российская Федерация, 173003, г. Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

В статье рассматривается начальный и наиболее важный этап в освоении этической проблематики всеобщности в дискуссиях 1960-х – начала 1970-х годов, проанализированных выборочно на примере ряда авторов – А.Ф. Шишкина, Я.А. Мильнера-Иринина, С.А. Поздняковой, А.А. Гусейнова и О.Г. Дробницкого. Проблематика всеобщности выражалась ими в разных понятиях – от «простые нормы нравственности и справедливости» и «общечеловеческие элементы морали» до «всеобязательность» и «универсальность морального требования». За этой понятийной динамикой можно проследить смену философско-мировоззренческих ориентиров, способов осмысления морали, в конечном счете – парадигм философской и нормативной этики. Начиная с Канта, всеобщность в морали понималась, говоря в общих словах, как характеристика суждений, решений и оснований действий по их соответствию определенным стандартам, нормативным и/или коммуникативным. С этой точки зрения, всеобщность при строгом понимании не тождественна общераспространенности или общепринятости суждений, решений и оснований действий. Это значение понятия всеобщности не принималось во внимание сторонниками основанного на идеологических или нормативных постулатах «классового» подхода к пониманию явлений социальной и духовной жизни. Оно не всегда принималось во внимание сторонниками научного подхода, основанного на теоретическом осмыслении природы морали, исходя из той роли, которую она играет в жизни человека и общества. Наиболее развитое и концептуально-контекстуализированное рассмотрение проблема всеобщности получила в этике

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18–18–00068 «Феномен универсальности в морали». Funding: The reported study was funded by Russian Science Foundation, project number 18–18–00068 «The Phenomenon of Moral Universality».

Дробницкого, который рассматривал всеобщность как одну из важнейших характеристик морального требования. Нормативным коррелятом так понимаемой универсальности является принцип равенства. Универсальность характеризует также и суждения, моральность которых удостоверяется посредством процедуры универсализации. Разные и не всегда взаимосвязанные аспекты универсальности Дробницкий объяснял, ссылаясь на «общеисторические закономерности». Присущий ему историцизм в обосновании морали и всеобщности в морали свидетельствует о незавершенности процесса смены парадигм, начавшегося в советской этике в 1960-е годы.

**Ключевые слова:** универсальность, универсализуемость, мораль, равенство, простые нормы нравственности, классовый подход, индивидуальная нравственная задача, историцизм

Понятие всеобщности (универсальности) – одно из ключевых в нововременном представлении о морали. Это сложное понятие. В его концептуально варьирующийся состав могут входить разные идеи – общераспространенности, общезначимости, общеобязательности, беспристрастности, универсализуемости, временной и персональной нейтральности. Некоторые из них атрибутируются ценностям и императивам, некоторые – суждениям и решениям. На уровне отдельных идей проблематика всеобщности затрагивалась в античной этике, теологических теориях морали, теориях естественного закона. Но в качестве самостоятельной она проявляется именно в философии Нового времени. Это было обусловлено поворотом внимания моральной философии к человеку как моральному агенту и переосмыслением таких вопросов, как моральная способность, моральное достоинство и ответственность индивида, моральная релевантность его суждений, решений и действий.

## Проблема

Морально-философская концептуализация феномена всеобщности и выделение всеобщности в качестве одного из определяющих признаков морали принадлежит Иммануилу Канту. Принцип всеобщности Канта представлен первой формулой категорического императива. Собственно, в кантоведении она так и обозначается – принцип всеобщности (универсальности). Им задается важнейший критерий моральности суждения, решения или действия и указывается на способ проверки их оснований – через соотнесение с идеей всеобщего морального закона: могут ли они быть признаны в качестве универсального закона, то есть закона, действительного для всех разумных существ? Этот тест осуществляет сам моральный агент, и с помощью такой проверки он сам определяет для себя, насколько избранная им для данного случая максима (принцип конкретного действия) морально достойна<sup>1</sup>. По другому поводу, анализируя суждения вообще (на примере суждений вкуса), Кант предлагает несколько иную процедуру проверки, в ходе которой основания суждения

<sup>1</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и русск. яз. Т. 3. М., 1997. С. 142, 145.

соотносятся с «всеобщим человеческим разумом», но в его конкретных воплощениях – в суждениях других людей. Посредством этой мыслительной процедуры моральный агент ставит «себя на место другого» и тем самым, абстрагируясь от чувственных впечатлений, выходит на «общее правило»<sup>2</sup>. Обе проверочные процедуры носят рефлексивный характер, но в первом случае проверка референтна нравственному закону, представление о котором моральный агент открывает в своем разуме, уясняя логику практического закона<sup>3</sup>, а во втором – представлениям (предполагаемым или реальным) других людей.

Вторая версия универсализации суждений Канта интересна в перспективе к Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю. Однако Гегель основывает универсализацию суждений не на мыслительных процедурах, а на практических отношениях людей. Необходимость взаимодействия с Другим ради своих собственных интересов понуждает индивида к преодолению своей партикулярности и достижению объединения с Другим, благодаря которому происходит универсализация его позиции<sup>4</sup>. По Гегелю, таким образом, не отношения между людьми выстраиваются в соответствии с принципом универсальности, а универсальность есть результат складывающихся отношений, в которых снимается партикулярность частных индивидуальных потребностей, устремлений, позиций. Если у Канта универсальность – это характеристика нормативных оснований суждений, решений и действий, то Гегель говорит о смысле последних в контексте человеческих и, шире, социальных отношений. Именно в их рамках осваиваемые универсальные значения приобретают нормативный характер и начинают в этом своем качестве направлять отношения людей<sup>5</sup>.

В дискуссиях об универсальности в моральной философии XX в. был воспринят и развит кантовский подход к универсальности, так или иначе понимаемой, но в любом случае ассоциируемой с самоопределением индивида в качестве морального агента, его суждениями, решениями и действиями. С середины 1950-х гг. в рамках аналитической этики складывается устойчивая традиция обсуждений проблематики универсальности<sup>6</sup>, которые продолжают по сей день. Можно сказать, они и определили доминирующий современный дискурс моральной универсальности.

Вместе с тем в послекантовской философии довольно скоро проблематика универсальности в морали подвергается критическому переосмыслению, главным образом в контексте полемики с кантовской этикой – как в целом, так и в отдельных ее частях. С середины XX в. критика концепта универсальности

<sup>2</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 134.

<sup>3</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997. С. 321–325.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 236–237.

<sup>5</sup> Данное сопоставление Канта и Гегеля основывается на выделении в мыслительном ансамбле концепта универсальности идеи, связанной с противопоставлением универсального локальному, партикулярному.

<sup>6</sup> Hare R.M. Universalisability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1955. Vol. 55. P. 295–312; Singer M. Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375; Morality and Universality: Essays on Ethical Universalisability. Dordrecht, 1985.

в морали получила дополнительный импульс в попытках освоения трагического политического и нравственно-психологического опыта тоталитарных обществ. В восприятии ряда социальных теоретиков, морализирующие идеологи тоталитарных государств использовали риторику «универсальности» для оправдания репрессивности государственной власти и легитимизации проводившейся ею бесчеловечной социальной политики. Тоталитарная власть, узурпирующая право представлять общество, нацию, «прогрессивный класс», жестко подавляет все особенное, индивидуальное во имя «общего», «универсального»<sup>7</sup>. Вместе с тем, в социальной критике репрессивность «универсальности» усматривается и в стандартизации, которой подвергается индивид в массовом обществе. Критика универсальности стала одним из элементов критики нововременного понятия морали, а вместе с тем и нововременного проекта в целом.

### Возобновление советской этики

В середине 1950-х гг. на волне относительной послесталинской либерализации советского режима, импульс которой придал XX съезд КПСС, состоявшийся в начале 1956 г., в СССР возникают условия для развития этики, наряду с другими социальными и гуманитарными науками. Постепенно, после почти тридцатилетнего перерыва, возобновляются дискуссии по этическим проблемам, начинают издаваться учебники и исследовательские труды по этике, этика включается в некоторые учебные программы высшего и среднего профессионального образования. Этические работы тех лет имели отчетливо идеологизированный характер. Марксистско-ленинская этика, основным предметом которой считались «принципы коммунистической морали», была призвана стать одним из инструментов обоснования нового социально-политического курса советского режима на преобразование общества под лозунгом построения основ так называемого коммунистического общества. Этот курс был закреплен в 1961 г. в новой Программе КПСС.

В ней, в частности, говорилось:

Простые нормы нравственности и справедливости<sup>8</sup>, которые при господстве эксплуататоров уродовались или бесстыдно попирались, коммунизм делает нерушимыми жизненными правилами как в отношениях между отдельными лицами, так и в отношениях между народами. Коммунистическая мораль включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий...<sup>9</sup>

Эти слова не только знаменовали новацию в официальной публичной риторике и ограничивали лозунг о нарастании классовой борьбы, доминировавший

<sup>7</sup> Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 279–282; Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford; Cambridge, 1993.

<sup>8</sup> Под «простыми» (иногда называемыми «общечеловеческими») имеются в виду нормы повседневного взаимодействия и общежития людей, не имеющие очевидного классово-определенного и мировоззренческого содержания.

<sup>9</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961. С. 119.

в предшествующие десятилетия, но и возвращали к словам Карла Маркса о «простых законах нравственности и справедливости»<sup>10</sup>, пусть и использованных в конкретной политической ситуации и ради определенных политических задач.

Слова о простых нормах нравственности напоминали о прерванной дискуссии 1920-х гг. о простых нормах нравственности и справедливости, которая, в свою очередь, восходила к внутривнутрипартийной полемике 1910-х гг., вызванной высказываниями Г.В. Плеханова и солидаризировавшейся с ним Л.И. Аксельрод о роли «простых законов нравственности и права» в классовой борьбе пролетариата и в отношениях между народами. Эта тематическая переключка перекинула мосты между хронологически довольно близкими, но, как казалось, уже бесконечно далекими друг от друга периодами в интеллектуальной истории страны и заложила площадку для продлившихся на десятилетие-полтора дискуссий о простых нормах нравственности, о «коммунистической нравственности» и о соотношении в морали общечеловеческого и классового.

Эти сюжеты имеют непосредственное отношение к нашей теме как в историческом, так и в теоретическом отношении. Заслуживает внимания, что Плеханов, поставивший вопрос о простых законах нравственности и справедливости, не только ссылаясь при этом на Карла Маркса, но и проводил прямую параллель между простыми законами нравственности и категорическим императивом Канта. Последнее и служило поводом для критики Плеханова со стороны Л. Мартова, а затем, в 1926 г., критики Аксельрод со стороны А.М. Деборина. В 1960-е гг. дискуссия возобновилась. И хотя она протекала уже не в такой идеологически заостренной форме, как в 1920-е гг., и идеологические разногласия корректно камуфлировались под теоретические расхождения, сохранявшиеся в той дискуссии противостояния, не только этические, но и, конечно, мировоззренческие, чувствуются и сегодня. Это было противостоянием между, условно говоря, ригористическими адептами безусловного приоритета классового подхода к морали (и в морали) и сторонниками гуманистической этики, развивавшейся на базе последовательно десталинизированного марксизма<sup>11</sup>.

### Классовый ригоризм

Тема простых норм нравственности получила развитие во многих учебных пособиях по этике, появившихся в начале 1960-х гг., первым из которых был объемный труд А.Ф. Шишкина, можно сказать, пионера новой советской этики. Приступая к обсуждению вопроса о простых нормах нравственности, Шишкин напоминает, с одной стороны, о позиции Маркса и его убежденности

<sup>10</sup> Маркс К. Учредительный манифест международного товарищества рабочих // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. М., 1960. С. 11.

<sup>11</sup> Развернутый обзор основных противостояний в этой дискуссии см. Штейн В.С. Проблема простых норм нравственности и справедливости в марксистско-ленинской этике // Актуальные проблемы марксистско-ленинской этики. Тбилиси, 1967. С. 124–184.

в «невозможности абстрактного, внеисторического подхода к нравственности»<sup>12</sup>, а с другой – о позиции Плеханова, который ссылками на простые законы нравственности пытался... «оправдать свою меньшевистскую оборонческую позицию в первой мировой войне»<sup>13</sup>. Затем с опорой на Ленина и Горького говорится о важности простых норм нравственности, при этом специальное внимание уделяется тому, что простые нормы нравственности вырабатываются народными массами, которые и являются их настоящими хранителями. Отдельно отмечается, что, в отличие от категорического императива Канта, эти нормы конкретно-историчны и вписаны в более широкий контекст классовой морали, чем и определяется их действительная роль в жизни общества. Упоминание Шишкиным Канта в этом контексте отсылает не только к Плеханову с его оборончеством, но и к обсуждению учения Канта о категорическом императиве как всеобщем нравственном законе. Шишкину важно было показать, что кантовский всеобщий закон бессодержателен и не способен указать человеку на действительные цели его деятельности; а приводимые Кантом примеры, призванные объяснить категорический императив, на деле демонстрируют оторванность последнего от жизни: любые слова о всеобщности нравственного закона не имеют смысла в условиях господства частной собственности, вырастающего из нее социального неравенства и повсеместной эксплуатации человека труда обладателями частной собственности<sup>14</sup>.

Как можно видеть, для Шишкина точкой отсчета и в вопросе всеобщности (в) морали, и в вопросе простых норм нравственности было положение о том, что в классовом обществе мораль, моральные воззрения носят классовый характер. Для сторонников марксизма это положение было самым собой разумеющимся и не нуждающимся в каких-либо доказательствах и разъяснениях, достаточно было воспроизведения тезисов марксистских классиков о классовой разделенности общества, классовой борьбе в эксплуататорском обществе и упований на социальное равенство в предполагаемом «коммунистическом обществе». Смысл моральных ценностей и принципов поверялся на их соответствие *наличным* условиям общества, или, иными словами, сущее, между тем как их действительная природа, исторический генезис, характер производства в обществе фактически не принимались во внимание. Для Шишкина, как и других представителей этого направления, именно классовость составляла сущностную основу нравственности, между тем как всеобщность относилась к несущественным характеристикам, поскольку всеобщие определения нравственности считались ими всегда включенными в конкретно-исторический контекст и именно в зависимости от него обретающими какой-либо смысл. Ассоциируя по умолчанию всеобщее с абстрактным, они не пытались увидеть всеобщее в конкретных проявлениях морали (ценностях, принципах,

<sup>12</sup> Шишкин А.Ф. Основы марксистской этики. М., 1961. С. 430.

<sup>13</sup> Там же. По замечанию Штейна, «после критики Плеханова и Аксельрод, сам термин “простые нормы нравственности” приобрел одиозный характер и стал синонимом антимарксистского отрицания классового характера морали» (Штейн В.С. Указ. соч. С. 138).

<sup>14</sup> Там же. С. 19–21. Эта позиция была воспроизведена Шишкиным в несколько смягченном виде и в более поздней работе: Шишкин А.В., Шварцман К.А. XX век и моральные ценности человечества. М., 1968. С. 224–233.

требованиях, оценках), а, всегда рассматривая историческое как «конкретное», не отдавали себе отчет в том, что все говорившееся ими в связи с моралью о классовой борьбе, социализме, коммунистическом будущем, как будто бы в духе историзма, представляло собой оторванные от действительной морали и общественной практики абстракции.

### Романтический коммунизм

Иную точку зрения на простые нормы, общечеловеческие элементы нравственности, да и на саму нравственность проводили авторы сборника статей «Актуальные проблемы марксистской этики», который можно считать своеобразным манифестом этического шестидесятничества, с его принципиальным, хотя и не всегда открыто проговариваемым антисталинизмом, приверженностью гуманистическим принципам, верой в социализм с человеческим лицом и прекрасное коммунистическое будущее. Один из ведущих авторов сборника – Я.А. Мильнер-Иринин. Приверженец марксизма-ленинизма, пламенный проповедник коммунистического идеала, он проводил взгляд на природу нравственности, отличавшийся от принятых в марксизме идей. Не вдаваясь в комплекс этических идей Мильнера-Иринина (принципы истинной человечности, совесть, должное, идеал), из которых складывается его не до конца проясненное понятие нравственности, отметим наиболее примечательное в проекции к нашей теме. Нравственность, по мнению Мильнера-Иринина, возникает вместе с человеком и с самого начала «отмечена общечеловеческим характером». Такой ее характер сохраняется и после возникновения классов. Хотя нравственность «приобретает также и классовый характер»<sup>15</sup>, она всегда остается «достоянием трудящихся» – «естественных носителей и творцов общечеловеческой нравственности (иной нет), тогда как эксплуататорские классы, отрешившись от труда, порывают и с нравственностью»<sup>16</sup>. Будучи общечеловеческой по содержанию, нравственность в классовом обществе имеет «классовую оболочку», которая с победой коммунизма «исчезнет вовсе, будучи заменена общечеловеческой же оболочкой»<sup>17</sup>.

Определяя нравственность как общечеловеческий по своей сути феномен и ассоциируя нравственность лишь с одним классом – классом трудящихся, Мильнер-Иринин, на мой взгляд, в еще большей степени, чем ригористические сторонники классового подхода в этике, придавал ей классовый характер. Более того, если нравственность изначально обладает общечеловеческим характером и сохраняет его в классовом обществе, а эксплуататорские классы

---

<sup>15</sup> Мильнер-Иринин Я.А. Этика – наука о должном // Актуальные проблемы марксистской этики. С. 31. Данная статья представляет собой резюме книги Мильнера-Иринина «Этика, или Принципы истинной человечности», которая была издана в 1963 году ограниченным тиражом, с унизительной в данном случае пометкой «на правах рукописи», фактически лишь с целью проведения по ней дискуссии, заведомо разгромной. В дополненном виде книга была опубликована издательством «Наука» в 1999 г.

<sup>16</sup> Там же. С. 31, 32.

<sup>17</sup> Там же. С. 39.

по сути от нравственности оторваны, т. е. на них как не-трудящихся не распространяется общечеловеческая нравственность, то они – если строго следовать предложенной логике – оказываются лишенными и качества человечности. Справедливости ради надо сказать, что больше никто из авторов данного сборника не проводил столь радикальных нормативно-этических идей.

Схема мышления Мильнера-Иринина в общем схожа с той, что раскрывается за рассуждениями Шишкина. Разница лишь в том, что положения об общечеловеческой морали проецируются на коммунистический идеал, *на основе которого* интерпретируется природа морали. Предлагаемое под видом описания природы нравственности, по сути, представляет собой тот же идеал, только развернутый в прошлое. Роль моральных ценностей и императивов в реальных отношениях между людьми, культуре и социуме оставалась вне круга возвышенной мысли Мильнера-Иринина.

### Этический реализм

На этом фоне представляет интерес выступление в тбилисском сборнике С.А. Поздняковой. Обсуждая соотношение общечеловеческого и классового во врачебной этике, автор исходит из реальных задач деятельности врача. В статье на основе разнообразного материала из истории медицины показывается, что во все времена предназначение врача виделось в облегчении страданий больных, избавлении их от недуга, заботе об их телесном благе. Позднякова подчеркивает, что, хотя исполнение профессиональных обязанностей врача социально-исторически обусловлено, что коммерциализация врачебной деятельности может вести к попранию принципов профессиональной этики, эти принципы существуют, более того, они развиваются и распространяются для компенсации случающихся профессиональных aberrаций в деятельности врачей, и по существу содержание врачебной этики носит именно общечеловеческий, а не классовый характер<sup>18</sup>.

Обобщая, можно было бы определить подход Поздняковой к вопросу о соотношении общечеловеческого и классового как «реалистический» в том смысле, что она исходила не из идеологически-теоретических догматов и не из романтических нормативно-этических чаяний, а из реальных задач профессиональной деятельности врача, трезво при этом осознавая особенности обнаружения сущего и должного в этом сегменте общественной практики.

### Золотое правило. Смена ракурса

Постепенно логика теоретического погружения в предмет изучения – мораль – вела исследователей к смене парадигм этики. Их внимание перемещается от «принципов коммунистической морали» к «категориям этики», а от них – к изучению тех аспектов общественной практики, которые отражаются в этих

<sup>18</sup> Позднякова С.А. Общечеловеческое и классовое во врачебной морали // Актуальные проблемы марксистско-ленинской этики. С. 228–445.

категориях, к пониманию природы морали, функций, которые она исполняет в жизни общества и человека, а также к тому, как они исполняются. Эти переходы легко прослеживаются по материалам проходивших тогда дискуссий.

Фундаментальной в этом контексте, хотя и периферийной по отношению к мейнстриму этических исследований того времени, стала разработка А.А. Гусейновым проблемы Золотого правила, которое рассматривалось им как важный этап в эволюции нормативного сознания и формировании логики нормативного мышления. С появлением Золотого правила, по мнению Гусейнова, можно говорить о становлении нравственности, понимаемой как пространство человеческих отношений. В этом смысле Золотое правило является основополагающим для нравственности. Оно играет важную коммуникативную роль, давая своеобразный нормативный механизм, посредством которого индивид соотносит свои поступки, точнее, их основания, с другими людьми, с предполагаемыми основаниями их поступков. Золотое правило задает «принципиальное единство со всеми другими», и является, таким образом, нормативным условием «совместности человеческого общежития»<sup>19</sup>, которое основано на признании равенства всех людей, одним из практических выражений которого является универсализация нравственных решений.

Проблема равенства оказалась существенной в дальнейшем обсуждении Гусейновым темы общечеловеческого содержания морали. Хотя обсуждение общечеловеческого проводилось им в сопоставлении с классовым, контекст рассмотрения общечеловеческого и классового был различным. Для прояснения смысла общечеловеческого Гусейнов обращается к истории этической мысли. Этот поворот в дискуссии знаменателен тем, что этические учения прошлого рассматриваются как источник для теоретического понимания морали, хотя и разбираются в соответствующем «конкретно-историческом» ключе. Обсуждение общечеловеческого тем самым переводится на теоретический уровень, и предпринимается попытка интерпретации общечеловеческого в связи с природой морали, а не социальными условиями или идеальными этическими представлениями. Такая перемена не происходит при обсуждении классового содержания морали, поскольку оно обсуждалось в перспективе положений Маркса о классовом сознании и классовой борьбе.

Общечеловеческое в морали, помимо того, что ему противопоставлено классовое, у Гусейнова многозначно. В каких-то контекстах оно прямо отождествлялось с тем, что другие авторы понимали под «простыми нормами нравственности», в других – с абстрактным содержанием, которое чаще всего непосредственно ассоциируется со всеобщим, а также безусловным (безусловной формой нравственного долженствования), которое есть вместе с тем всеобязательное долженствование. Хотя в целом рассмотрение общечеловеческого проводилось в скептическом духе, его историко-философская основа позволяла выделить некие позитивные определения.

Основным по значению было то, что моральное требование, обращенное к индивиду, адресовано к нему как к человеку вообще, и в этом смысле к человечеству в целом. Моральное требование таким образом предполагает

---

<sup>19</sup> Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 84.

равенство всех людей: «Безусловность долженствования как форма нравственного требования, предписывающая определенные нормы всем людям независимо от конкретных обстоятельств, в которых они находятся, означает одновременно признание равенства всех людей... Идея равенства является элементарной предпосылкой всякого нравственного требования»<sup>20</sup>. Это то самое равенство, которое в простой форме задается Золотым правилом. Идея равенства, подчеркивал Гусейнов, «фактически исчерпывает всеобщее (общечеловеческое) содержание нравственности»<sup>21</sup>. В подтверждение этого он ссылаясь на Юма, Руссо, Канта, не говоря о тех нововременных мыслителях (Томази, Гоббсе, Локке), к которым он обращался при изучении Золотого правила.

Из проведенного рассмотрения Гусейнов делал два вывода. Первый заключался в том, что «безусловная и всеобязательная форма нравственного долженствования означает утверждение этической равноценности всех людей, равенства их моральных возможностей»<sup>22</sup>. Второй был сформулирован в виде вопроса, обращенного к мыслителям прошлого, как выражение недоумения по поводу полученных ими результатов, но он имел несомненный теоретический смысл: характеристика всеобщности должна быть изучена и осмыслена в ее генезисе, как проявление функционирования нравственных систем.

Таким образом, у Гусейнова произошла известная трансформация дискурса: от «простых норм нравственности», «общечеловеческого элемента нравственности» он вольно или невольно перешел к обсуждению в терминах всеобщности, всеобязательности, безусловности, равенства и тем самым вернул его в той части, где он не соотносился с рассмотрением классовости моральных воззрений, к традиционному для моральной философии и теоретически адекватному виду.

### Проблемно-теоретический подход

Развернутое представление концепция всеобщности получила в трудах О.Г. Дробницкого. Нельзя не заметить, что его работы начала 1960-х гг. написаны в духе идейной борьбы. Накал идейного противостояния очевидно спадает в его работах к середине 1960-х гг. и практически сокращается до минимума в его зрелых работах. Очевидно, определяющую роль в этом сыграла серия встреч и дискуссий между советскими и британскими этиками в 1968–1970 гг., в которых Дробницкий принял активное участие. Последствия этих встреч можно проследить, сопоставляя тексты докторской диссертации Дробницкого, которую он защитил в 1969 г., и его фундаментального труда «Понятие морали» (1974), развитого на основе этой диссертации – как по качественному расширению круга референтной литературы, так и по более развитой аргументации. К сожалению, трагическая смерть оборвала творческий путь этого замечательного ученого, и книга «Понятие морали» стала последним трудом, подготовленным к печати им самим.

<sup>20</sup> Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 135–136.

<sup>21</sup> Там же. С. 136.

<sup>22</sup> Там же. С. 139.

Тему всеобщности в морали Дробницкий воспринимает от Канта, по всей видимости, не без влияния со стороны Ричарда Хэара<sup>23</sup>, но воспринимает, переосмысливая в духе своего понимания морали. Если у Канта, как впоследствии у Хэара и других представителей аналитической философии, универсальность – это характеристика таких когнитивных форм, как максимы, принципы, суждения, то Дробницкий на уровне постановки проблемы ассоциирует универсальность с моральными предписаниями, которые предъявляются моральному агенту и осознаются им как объективные универсальные предписания. Эти предписания Дробницкий представлял себе существующими вне морального агента – в обществе, в общественных отношениях, как выражение общественных отношений (в ранних работах), как выражение «общеисторических законов», отражение перспективы глобального исторического развития (в поздних работах). Универсальность для Дробницкого – одна из ключевых характеристик морали, трактуемой как способ нормативного регулирования поведения людей, и его пространные историко-философские и философско-критические рецепции, связанные с проблемой универсальности (несомненно, обогащавшие его понимание этого феномена), заданы именно таким пониманием морали.

На уровне общих вводных положений (определяющая роль социальных отношений в формировании идеальных представлений, существование различных агентов социально-исторической активности в лице общественных классов, оптимистичное восприятие направленности исторического процесса, в котором отражается подлинный смысл деятельности людей и т. д.) теория морали строилась Дробницким на основе исторического материализма. Хотя в «Понятии морали» встречается достаточно замечаний, порой пространных, которые трудно воспринимать иначе как всего лишь знаки «игры по правилам», в целом историко-материалистические положения, действительно, играли в этике Дробницкого роль базовой объяснительной схемы. Однако при том уровне задач, которые Дробницкий ставил перед собой в анализе морали, теоретический ресурс исторического материализма с присущим ему невниманием к конкретной личности, индивидуальной автономии, особым практикам в социальном взаимодействии был недостаточен. Концепция морали как способа нормативной регуляции была по сути глубоко антитетичной историко-материалистическому понятию морали как формы общественного сознания – идеологической надстройки над экономическим базисом общества.

Согласно Дробницкому, суть нормативной регуляции состоит в том, что «действие общественных закономерностей переходит в действия индивидуальных агентов», и таким образом «социальное целое воспроизводит себя через индивидуально-массовое поведение»<sup>24</sup>. Мораль представляет собой частный случай этого процесса. Из этого, а также из признания того, что посредством моральной регуляции до индивидов доводятся «законы общества», следует, что регуляция осуществляется обществом, и в ходе нее обеспечивается подчинение частных интересов общему интересу.

<sup>23</sup> См.: Дробницкий О.Г. Нравственное сознание // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 100–102.

<sup>24</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. М., 2002. С. 216.

На фоне этих характеристик нормативной регуляции поведения Дробницкий, проводя подробное сопоставление морали с другими способами нормативной регуляции, в первую очередь, такими, как обычай и право, выделяет следующие специфические черты моральной регуляции. Вкратце они заключаются в следующем. 1. Требования морали носят объективированно-безличный, внесубъектный характер. 2. Моральная регуляция предполагает способность индивида *сознательно* относиться к своим действиям и отвечать за свои действия перед собой и другими. Личность самостоятельно определяется по отношению как к требованию, так и по отношению к своим внутренним побуждениям, однако, обращая его к себе самой, она оказывается объектом требования. В этом плане субъект и объект морального требования едины. 3. Применяемые в морали санкции, с помощью которых обеспечивается действительность требований, имеют *идеальный* характер. 4. Оценка, через которую обнаруживает себя моральная санкция, соотносит оцениваемый поступок не только с «действительным», но и с должным, идеальным «положением вещей», в проекции к которому подвергается критике наличное состояние нравов и характеров. 5. В требованиях морали отражен разлад между идеальным и реальным, между *должным и сущим*, и они направлены на разрешение этого противоречия. 6. Моральная регуляция не только упорядочивает интересы людей, соотнося их с общественными принципами, но и формирует независимость личности по отношению к «внешне-эмпирическим и групповым воздействиям», ее «незаинтересованность» в практических, «утилитарных» результатах решений и действий, иными словами, ее *автономию*.

Перечень этих характеристик Дробницкий предваряет указанием на то, что требования морали носят *универсальный* характер, и это значит, что они адресованы каждому и в равной мере, они обязательны для всех. Со своей стороны, моральный агент, принимая решения, совершая поступки и высказывая суждения, действует в этом же духе, а именно *универсализуемым* образом, и это значит, что моральный агент предполагает, что так же на его месте действовал бы любой разумный и ответственный человек<sup>25</sup>.

Как было выше отмечено, приняв кантовскую идею всеобщности в морали, Дробницкий адаптирует ее для характеристики надличностного морального требования. При этом он сохраняет и кантовское понимание универсальности как показателя индивидуальной моральной позиции, индивидуальных моральных решений и выбора их оснований. Наряду с этим, проблематика универсальности осмысливается и концептуализируется им в контексте гегелевско-марксовской диалектики общего и особенного (под которым он иногда понимает и единичное). В гегелевски-«строгой» триадической форме схема *общее – особенное – единичное* использовалась Дробницким при анализе структуры морального сознания, категории которого отражают «общеобязательные формы выражения морального требования», «требования морали, обращенные к социальной действительности» и «личностные (субъективные) формы выражения моральных требований»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Дробницкий О.Г. Моральное сознание и его структура // Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М., 1977. С. 43–44.

<sup>26</sup> Там же. С. 45–70.

Но эта схема, хорошо проработанная в целях представления структуры морального сознания, не была использована при анализе моральной универсальности в «Понятии морали». В этой книге «проблема всеобщности моральных требований» (так называется параграф, с которого начинается специальное обсуждение этой темы) берется прежде всего в аспекте соотношения в нравственности особенного и всеобщего, которое обнаруживается в том, что моральное требование, выходящее за рамки традиции, обычая, внутригрупповых норм, принимается и реализуется моральным агентом в качестве личной моральной задачи. Это отчетливо проявляется в критических обстоятельствах, требующих от морального агента исключительных, героических действий. Но вместе с тем такова общая диспозиция в морали: «всякая вообще моральная обязанность применительно к определенному субъекту действия выступает как в каком-то смысле индивидуальная, своеобразная, отличная от общего правила»<sup>27</sup>. Отличие от общего правила следует понимать в данном случае не в нонконформистском или девиантном смысле, а как один из моментов мотивации: моральный агент действует, думая прежде всего не о соответствии общепринятому правилу, а об исполнении того, что повелевает его долг.

Вообще, утверждение о всеобщности морального требования может казаться тривиальным, если иметь в виду, что любое правило (норма), идет ли речь о социальных, грамматических, технических и тому подобных правилах, является универсальным в том смысле, что оно утверждает общий стандарт, согласно которому следует действовать в отдельных частных случаях, когда, говоря словами Гегеля, особенное приводится в соответствие с всеобщим<sup>28</sup>. Однако Дробницкий, обсуждая всеобщность морального требования, имеет в виду не то, что оно представляет собой определенный «стандарт» (хотя оно, конечно, включает в себя и определенный «стандарт»), а то, что оно неким образом задает отвлеченные от частных качеств ситуаций основания принятия решения, которые таким образом предстают как универсальные.

Серьезный методологический вопрос, который в связи с этим возникает, заключается в следующем: каким образом моральное требование предъясняется в качестве универсального и как его универсальность удостоверяется? В общем, хотя моральные требования довольно редко даны в *лексически эксплицированной* универсальной форме, их универсальность обеспечивается посредством различных дискурсивно-риторических и социокультурных средств (главным образом контекстами и подтекстами их обычной рецитации). Указывая на универсальный характер морального требования, Дробницкий отмечает: «Таким образом оно *воспринимается сознанием морального субъекта*», и уточняет, что данное видение универсальности закрепилось в моральной философии благодаря Канту<sup>29</sup>. Вспомним, однако, что Кант говорил не о моральном требовании, а о максиме, которая проверяется на соответствие всеобщему моральному закону и в случае прохождения проверки считается универсализованной. Максима – субъективная форма морального мышления.

<sup>27</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 273.

<sup>28</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 117.

<sup>29</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 273 (курив мой. – Р.А.).

Приписывая моральному требованию такой статус универсальности, Дробницкий, сам того не желая, ставит под сомнение объективность данного свойства. Однако возможности подобного вывода он, скорее всего, не придавал большого значения, поскольку обосновывал универсальность морального требования посредством указания на объективный источник требования, чем снимаются какие-либо подозрения в субъективности последнего (этот вопрос будет рассмотрен в следующем параграфе данной статьи).

Хотя при описании морали как способа нормативной регуляции Дробницкий выдвигал на первый план общеадресованность морального требования, при сопоставлении морали и обычая в перспективе к универсальности, он обращает внимание главным образом на пространственно-темпоральную нейтральность, или, как предпочитает говорить Дробницкий, надлокальность морального требования. В регуляции, осуществляемой посредством норм обычая, тоже есть своего рода всеобщность, но это всеобщность не требования и не суждения; это «всеобщность» как общепризнанность<sup>30</sup>. Всеобщее в обычае это то, что требуется от каждого как члена данной общности – просто сообразовываться со стихийно сложившейся практикой поведения, признаваемой истинной «в силу простого факта ее существования и давности»<sup>31</sup>. Всеобщее в морали проявляется в независимости от общепринятого, традиционного, налично-ситуативного. Моральная точка зрения дает возможность сравнивать обычаи разных народов или установления разных сословий, корпораций, закрытых сообществ, не занимая какую-либо одну сторону. Чтобы абстрагироваться от локальных особенностей, надо принять «возвышенную» позицию, которая обеспечивается особой – «общечеловеческой», «божественной», «всемирной» – точкой зрения, знаменующей освобождение ее обладателя от партикулярных привязанностей. Надлокальность отражает «историческую перспективу», и «социальная всеобщность» при таком взгляде представляет именно исторически-перспективное видение, а не социально-особенное.

У Дробницкого с универсальностью морального требования связана другая важная его характеристика: в силу того, что моральное требование является одинаково обязательным для всех, люди в качестве моральных агентов считаются равными по отношению к моральному требованию. В понимании отношения между универсальностью и равенством в «Понятии морали» сохраняется недосказанность: по разным поводам говорится, что равенство людей вытекает из универсальности, что оно само как принцип обладает универсальностью, что принцип универсальности является более строгим выражением принципа морального равенства. Разночтения такого рода можно, на мой взгляд, снять в обобщенном представлении равенства моральных агентов как одного из нормативных коррелятов универсальности морального требования.

---

<sup>30</sup> Общепризнанность еще не значит общепринятости, чего и может добиваться обычай, точнее, сообщество (в коллективном лице или в лице отдельных своих членов) посредством требований обычая.

<sup>31</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 85.

Равенство перед моральным требованием означает, по Дробницкому, что моральные агенты, во-первых, обладают равными обязанностями в отношении требования и одинаково ответственны за его исполнение, во-вторых, поскольку равенство в обязанности и ответственности предполагает равенство условий и возможностей людей, постольку моральные агенты равны в своих правах, в-третьих, как следствие, их поступки должны оцениваться по одинаковым критериям (это вытекает, в частности, из того, что одним из таких критериев является само требование). Частный случай основанного на обоюдности равенства Дробницкий усматривает в Золотом правиле. Согласно Золотому правилу, выбирая действие, моральный агент должен быть уверен, что он хотел бы, чтобы другие поступали так же. Иными словами, его поступок должен быть таким поступком, который бы он признал в качестве достойного и справедливого, будь он совершен другими, и принял бы сам, будь он совершен по отношению к нему; причем так, как если бы это был единственно возможный поступок, имеющий универсальную необходимость. Дробницкий уточняет, что таким образом проявляется «равноправное положение каждого субъекта действия в самой структуре этих отношений»<sup>32</sup>. Смысл морали в том, что моральный агент принимает решение, высказывает суждение, совершает поступок, как если бы не было никаких различий между ним и его моральными контрагентами. К этому следует добавить: за исключением тех, которые необходимо принимать во внимание для достойного исполнения своих моральных обязанностей.

Отсылая к Золотому правилу, Дробницкий вместе с тем отмечает его ограниченность, обусловленную тем, что оно не обеспечивает преодоления национальной, этнической, классовой обособленности людей. Вряд ли такие претензии к Золотому правилу, как и любому моральному требованию, можно признать основательными, поскольку – как и сам Дробницкий неоднократно отмечает по разным поводам – моральное воззрение на мир как раз и компенсирует сохраняющуюся обособленность между людьми, между индивидом и сообществами, а моральные требования призваны регулировать поведение в условиях такой обособленности. Благодаря своему универсальному характеру они нивелируют обособленность между людьми, обусловленную объективными причинами – социальными, политическими, экономическими, психологическими, духовными. Благодаря этому мораль может играть социально-уравновешивающую, стабилизирующую роль в обществе – ограничивая «законы жизни, основанные на принуждении, подавлении, конкуренции, “дисциплине голода”»<sup>33</sup>. Вместе с тем мораль открывает в самом человеке «некое “иное измерение” по сравнению с его социальным положением», пробуждает в нем «мысль о его “скрытом”, “внутреннем” достоинстве и праве». Это может стать одной из предпосылок протеста индивида против своего угнетенного положения.

---

<sup>32</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 290.

<sup>33</sup> Там же. С. 287.

С универсальностью моральных требований связана и такая важная характеристика морали, как универсализация, или универсализуемость<sup>34</sup> моральных высказываний – «частных велений и оценок». В этой части рассуждений Дробницкого особенно чувствуются сбои в предметной фокусировке, выражающиеся в смешении объективного и субъективного аспектов проблемы – универсальности морального требования, или его общеадресованности (общеобязательности), с одной стороны, и универсализуемости моральных суждений, с другой. Очистить рассуждения Дробницкого от этого смешения не составляет труда, и далее предметом внимания будет именно субъективный аспект проблемы.

Принцип универсализуемости был сформулирован и подробно проанализирован Ричардом Хэаром<sup>35</sup>. В свете хэаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости у Канта. По сути дела, первая формула категорического императива и представляет принцип универсализуемости, с той разницей, что референтом универсализации в соответствии с этой формулой выступает не предполагаемый другой разумный человек, а всеобщий закон.

Дробницкий полагал, что формула универсальности категорического императива не дает возможности вывести какое-либо позитивное нормативное содержание. Более того, он считал, что логика рассуждений Канта открывает возможность для произвола, который обнаруживается в том, что моральное оправдание получает любое решение только благодаря признанию его универсализуемым самим моральным агентом<sup>36</sup>. Этот аргумент нередко высказывается критиками кантовской этики, но он странен в устах Дробницкого, хорошо знавшего этические труды Канта и довольно чуткого к его рассуждениям. Возможность произвола, усматриваемая в первой формуле категорического императива, в полной мере купируется другими формулами – человечности, автономии и (вариантом последней) царства целей<sup>37</sup>, которые лишь в совокупности задают действительное содержание категорического императива. Свою неудовлетворенность трактовкой кантовского принципа универсализуемости Дробницкий распространял на Хэара и Жана-Поля Сартра, которые, по его мнению, фактически оставляли на усмотрение индивида решение (возможно произвольное) о том, что является моральным, а что нет. Но инвективы такого рода в адрес этих мыслителей стали следствием его объективистского понимания морали. Восприняв хэаровский принцип универсализуемости,

<sup>34</sup> Дробницкий таким образом адаптирует к русскому языку введенный Хэаром термин «universalizability».

<sup>35</sup> См. *Hare R.M. Universalisability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1955. Vol. 55. P. 295–312; Hare R.M. Freedom and Reason. Oxford, 1963.*

<sup>36</sup> *Дробницкий О.Г. Этическая концепция Иммануила Канта // Дробницкий О.Г. Моральная философия. С. 445–446.* Дробницкий утверждает буквально следующее: обращенное «ко всем людям и к каждому человеку в отдельности» нравственное суждение, сколь бы лицемерной ни была его общеадресованность, благодаря самому по себе факту всеобращенности обладает «содержательным критерием его правомерности» (*Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 282*).

<sup>37</sup> См. *Paton H.J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Chicago, 1948. P. 133–198; а также Wood A.W. Kant's Ethical Thought. Cambridge, 1999. P. 76–190.*

Дробницкий пересказывает его, как и кантовский категорический императив, в терминах объективного, надперсонального морального требования. Если у Канта, Хэара, Сартра принцип универсализуемости был средством самопроверки моральным агентом собственных нормативных установок и решений на соответствие идеальным моральным представлениям (разным у разных мыслителей), то у Дробницкого этот принцип представлял процедуру, позволяющую проверять релевантность индивидуальных решений, суждений и действий объективным моральным требованиям. Именно последние при условии их принятия моральным агентом рассматривались Дробницким в качестве гарантии моральности индивидуальных решений, суждений и действий.

При всем при этом Дробницкий хорошо понимал значение для морали и самого деятеля, и индивидуальной ответственности, и автономии личности. Он обсуждал эти вопросы по разным поводам, но наиболее специально – в соотнесении с проблематикой универсальности. Стоит обратить особое внимание, что эти вопросы затрагивались им в проекции не к универсализации индивидуальных решений, суждений и действий, а, наоборот, их индивидуализации. Дробницкий выделяет индивидуальное содержание морали в сопоставлении с общим, тем самым возвращаясь к исходному обращению к проблематике универсальности через оппозицию общего и особенного. Дробницкому непросто разобраться, каким образом происходит индивидуализация нормативного содержания морали. Исходя из того, что моральное требование является основополагающим элементом морали, он пытается разглядеть, как мораль, предъявляя всем единые требования, вместе с тем доводит эти общие по содержанию и общеадресованные по форме требования до индивидуальной нравственной задачи. Но в какой-то момент он как будто бы сменяет перспективу обсуждения проблемы и, переходя с позиции морали вообще на позицию морального агента, высказывает важное и выходящее за пределы его объективистского взгляда на мораль положение: «Человек в рамках общепризнанной... морали должен постоянно выбирать свои поступки и тем самым – “выбирать себя”, свой нравственный облик, уровень и достоинство»<sup>38</sup>.

Очевидно, что по логике развиваемого Дробницким понятия морали точнее было бы говорить не об «общепризнанной морали», а об общеобязательных моральных требованиях. Общепризнанность – характеристика не морали, а обычая. Именно по отношению к общепризнанным нормам, а таковыми являются нормы обычая, а не морали, в современном обществе признается допустимость индивидуально-вариативного по формам выражения поведения. Вариативность действий не в меньшей степени предполагается и моралью, в рамках которой значительно более важным является их личная осмысленность и самоопределение морального агента в отношении духа моральных требований, при том, что внешнее соответствие им действий не считается особенно значимой. Говоря о том, что мораль ориентирует на индивидуальность, индивидуальное самовыражение, Дробницкий имеет в виду, что с развитием цивилизации все большую ценность приобретают нестандартные, особенные, выдающиеся индивидуальные качества человека. Некоторые из них со временем

---

<sup>38</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 299.

осмысляются как добродетели – индивидуальные качества, необходимые для достижения нравственного идеала. Характер устремленности к нравственному идеалу, способы и формы его достижения определяются самим моральным агентом в меру понимания им своего долга как внутренне переживаемой необходимости, принудительности исполнения требований или – при ином взгляде – осуществления своего предназначения, своего призвания.

Тем самым Дробницкий признает, что индивидуализация «единых, равнозначных требований» производится не моралью как некоей безличной силой, а самим индивидом применительно к обстоятельствам принятия решения, своим способностям, своему пониманию той моральной задачи, которую он перед собой видит. Но это значит, что определение им моральных требований как «единых» и «равнозначных» нуждается в коррекции, а «единое» и «равнозначное» нормативное содержание моральных требований – в прояснении. Из того, что говорит Дробницкий, не ясно, каким образом моральное требование обеспечивает индивидуализацию моральной задачи. Но стоит принять во внимание признание им роли личности в моральной практике, как приоткрывается завеса над процессом трансформации универсального в индивидуальное. В морали открывается область неповторимого и единичного: «Исполняя единые требования, всякий человек вместе с тем совершает нечто такое, что по самому своему существу не может быть общепринятой нормой»<sup>39</sup>. И это неповторимое и единичное когерентно по своему внутреннему смыслу тому, что предполагается универсальным по форме и общезначимым по постулируемому содержанию моральным требованием.

Наконец, последнее, на что нужно указать в концепции универсальности в морали у Дробницкого, это на парадоксальное обнаружение им универсальности в классовых моральных воззрениях. Выше отмечалось, что Дробницкий в своей концепции морали абстрагируется от многих фундаментальных положений исторического материализма, включая так называемый принцип классового подхода, согласно которому все социальные, групповые и даже индивидуальные процессы и явления рассматриваются под углом зрения классовых различий и классовых антагонизмов. Но именно при рассмотрении универсальности в морали он обращается к теме классовых воззрений. Никак не соотносясь на словах с обсуждением простых норм нравственности, Дробницкий тем самым напрямую включается в него, предлагая совершенно иной ход: не простые нормы, или общечеловеческие элементы нравственности включаются в контекст классовых систем морали и наполняются классовым содержанием, а классовые моральные воззрения непременно предъясняются в качестве всеобщих – всем адресованных и общеобязательных.

Это положение выводится Дробницким из той же самой первой главы «Немецкой идеологии», на которую опирались сторонники ригористического классового подхода к морали. Согласно Марксу, «всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму

---

<sup>39</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 296.

всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые»<sup>40</sup>. Дробницкий конкретизирует эту мысль в контексте морали: в классовых воззрениях особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения, а именно, она выражает «социально-всеобщие смыслы», поскольку класс, в отличие от сословия, клана или корпорации, заявляет свою позицию в качестве «закона жизни», предъявляемого всему обществу, распространяемого на человеческое общество в целом<sup>41</sup>.

Однако Дробницкому, как мне кажется, не удалось найти убедительных аргументов в пользу идеи универсальности классовых моральных воззрений, да и существования особой классовой точки зрения в морали. Он не приводит ни одного примера классово релевантного морального требования, и поэтому затруднительно понять, как он представлял себе ту особенность классовой морали, согласно которой класс – если принять предложенную теоретическую схему – предъявляет свою точку зрения в качестве всеобщей. Возводя в закон волю господствующего класса, его идеологи могут прибегать и прибегают к морализированию, то есть использованию моральной аргументации, морального языка для камуфлирования интересов господствующего класса, на деле всегда партикулярных. Но нет никаких оснований рассматривать это в качестве выражения моральных законов (требований). Показательно, что приведя данное выше высказывание Маркса о всеобщности как форме представления классового интереса, Дробницкий цитирует и фрагмент примечания Маркса на полях рукописи: «Всеобщность соответствует... классу *contra* сословие», – но опускает другие корреляты всеобщности, на которые обращает внимание Маркс, и среди них: «большая численность господствующего класса», «иллюзия общих интересов» (и «вначале эта иллюзия правдива»), а так же «самообман идеологов»<sup>42</sup>. Все это в большей или меньшей мере как раз соответствует морализирующему характеру любой классово предвзятой идеологии.

Другой вопрос, в какой мере вожди и идеологи господствующего класса в самом деле нуждаются в том, чтобы говорить не только для всего общества и всего человечества, но и *от имени* всего общества и всего человечества. Маркс, рассуждая о классах и классовом сознании, имел в виду опыт буржуазных революций, вдохновлявшихся в своем большинстве идеалами естественного права, рационализма и Просвещения. Символ тех революций – Декларация прав человека и гражданина, принятая на волне французской революции Национальным учредительным собранием в 1789 г. Символ коммунистических революций XX века – Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа, принятая на Всероссийском съезде Советов рабочих и солдатских депутатов в январе 1918 г. после разгона большевиками законно избранного Учредительного собрания.

В XX веке идеологи революционного класса, если и говорили от имени всего человечества, то имели в виду «прогрессивное человечество». Кого считать в качестве «прогрессивного человечества», представители «диктатуры

<sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 47.

<sup>41</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 278.

<sup>42</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 47.

пролетариата» определяли, ориентируясь на свое «классовое чутье», то есть произвольно.

Итак, универсальность, по Дробницкому, одна из специфических характеристик морали, а мораль рассматривалась им как некая надперсональная сила – обще-социальная, перспективно-историческая, задающая общее, эмпирически не постижимое содержание. Эта сила регулирует отношения между людьми, ориентирует людей на высшие ценности, доводит общие моральные требования до личной моральной задачи конкретного индивида. Регуляция понимается не только и не столько как функция данного социума, но как «социально-исторический» процесс. Дробницкий принимал во внимание «социально-интерактивную», коммуникативную функцию морали, но в конечном счете трактовал мораль в духе кантовского трансцендентализма, трансформированного им в *историцизм*.

Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и обосновать мораль через подведение ее во всех значимых проявлениях под некие «высшие закономерности», посредством которых человечество движется в «едином направлении» по пути «исторического прогресса»<sup>43</sup>. В этих «высших закономерностях» моральная точка зрения находит себе опору и оправдание, а моральное требование отражает тот специфический общественный интерес, в котором воплощены «общеисторические законы» социального развития. Мораль не сводима к обеспечению функционирования ограниченной социальной системы, и задача теоретика морали состоит в том, чтобы показать, как посредством универсальных по форме суждений и требований в морали оказываются представленными «логика разума» и «общезначимые тенденции» исторического развития. Замкнутость на некие «общие законы истории» и обеспечивает моральным требованиям универсальность как надлокальность и деперсонализованность. Благодаря последнему моральные требования общеобязательны, поскольку в них не принимаются во внимание конкретно-социальные различия между индивидами, а моральные суждения и решения – беспристрастны и универсализуемы, поскольку в их основе лежат «нравственные законы человечества».

При историцистском подходе мораль предстает прежде всего перспективно-историческим, а не интересубъектным феноменом, из-за чего личностно-, коммуникативно- и коммунитарно-определенный смысл согласования интересов в морали оказывается упущенным. Сторонник этического историцизма как бы предполагает, что ограничение частных интересов осуществляется не ради их носителей, то есть самих индивидов, не ими самими в их практическом, жизненном взаимодействии, а некой надперсональной силой ради перспективных целей развития истории, ради абстрактного будущего общего блага. Более того, логика такого подхода должна вести к допущению существования тех, кто каким-то образом обладает экстраординарными полномочиями говорить и, стало быть, судить «от имени истории».

<sup>43</sup> Подобного типа разновидность историцизма Карл Поппер называл «моральным модернизмом», или «моральным футуризмом» (*Поппер К.* Ницета историцизма. М., 1993 С. 64).

Говоря о «нравственных законах человечества», «истинном законе» или «законе бытия общественного человека», Дробницкий не подвергает эти идеи исторической, социально-философской или нормативно-этической критике, их содержание не раскрывается, источник их императивности и ее действенности не объясняется. Кроме норм «Не убий» и «Не кради», упоминаемых мимоходом в нескольких местах книги, Дробницкий никаких примеров моральных регулятивов не приводит<sup>44</sup>, и остается не ясным, какие «нравственные законы человечества» имеются в виду.

С раскрытием ценностно-нормативного содержания морали связана наибольшая трудность в понимании моральной философии Дробницкого. В стремлении к теоретической строгости и построению научной картины морали он вывел за скобки ее содержание, ограничив представление морали анализом процессов ее функционирования. Из-за того, что содержание морали задано Дробницким абстрактно, лишь посредством апелляции к общеисторическим закономерностям общественного развития, не разъясненным остается, в чем обнаруживают себя «общие закономерности», кто и по каким критериям оказывается их выразителем и тем более, кому в этом деле можно доверять более всего? На подобные вопросы фактически нет ответа при таком подходе к концептуализации морали, когда в качестве ее сущностной характеристики указывается лишь функциональный признак – нормативная регуляция поведения, а ее смысл в конечном счете замыкается на представление перспективных «исторических тенденций» развития общества, единственным обоснованием которого по сути дела оказывается чувство неудовлетворенности настоящим тех, кто провозглашает моральные идеалы. Регуляция – *одно* из проявлений морали. В процессе моральной регуляции человеку предъявляются ценностно наполненные идеи и образцы и тем самым он обязывается содействовать благу других и делать это наилучшим образом, ориентируясь на идеал совершенства: и это другое важное ее проявление. Без разъяснения ценностно-нормативного содержания морали, генезис представлений «о социальной всеобщности моральных требований, критериев и оценок»<sup>45</sup> как самого качества всеобщности приобретает сверхъестественные черты.

Следует, однако, иметь в виду, что для Дробницкого, как и для ряда других теоретиков советского времени, историзм, пусть не проговариваемый и, скорее всего, не осознаваемый, был своеобразной, возможно, единственной в условиях господства философии исторического материализма, формой обоснования социально-политической *эмансипированности* морали и, более того, моральной автономии личности, пусть и в такой простой ее форме как независимость от непосредственного социального окружения. На этой теоретической основе можно было говорить об универсальности морального требования, о единстве его субъекта и объекта, идеальном характере санкции, автономии

---

<sup>44</sup> Правда, Дробницкий говорит о гуманных отношениях между людьми, выражающихся, например, в уважении, доброжелательности, гостеприимстве и т. п., и последние представляют собой разнообразные символические предьявления гуманности, составляющей в конечном счете их собственно нравственный смысл (Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 278).

<sup>45</sup> Там же. С. 65.

морального агента и т. д. Дробницкий реализовал эту возможность в своих исследованиях в полной мере.

Однако этот специфический аспект историцизма заслонял другой, а именно тот, что действие «общеисторических законов» прослеживалось Дробницким не только в самостоятельной деятельности личности, но и в социуме. Поскольку содержание моральных представлений иногда ставилось Дробницким в зависимость от потребностей существования и развития общества в целом, а их последовательное выражение – мыслилось в форме принципов жизни коллективных агентов («групп, классов, обществ, наконец, человечества») <sup>46</sup>, постольку универсальное содержание морали оказывалось увязанным с функционированием общественных институтов. При таком подходе моральные представления легко представить в качестве инструмента общественной и политической власти, средством социального дисциплинирования. И это именно то, что вызывало озабоченность у тех, упоминавшихся в начале статьи, социальных теоретиков, для которых любые претензии на универсальность следовало рассматривать как первый шаг к установлению доминирования и, стало быть, к социальному и экономическому неравенству, эксплуатации, политическому, духовному и физическому насилию. Это та перспектива в осмыслении универсальности, которая выявляется в концепции Дробницкого при внешнем критическом его прочтении, но которая им самим никак не предполагается. Для него же, универсальность моральных воззрений, суждений, решений, наоборот, была сопряжена с возможностью для личности освободиться от давления среды, противопоставить себя социальному окружению, власти социума.

Как можно видеть из предложенного выше анализа, концепция универсальности Дробницкого сложно устроена. На ее сложность накладывает и то, что ее разработка не была доведена автором до систематического завершения. На уровне текста эту незавершенность можно проследить в варьировании звучащих в термине «всеобщность» и ассоциированных с ним смыслов. За такой полисемией термина прослеживается стечение и пересечение в проблематике универсальности у Дробницкого разных мыслительных традиций. Но за ней можно также разглядеть расширительное и предметно несфокусированное истолкование универсальности. Универсальность порой «ускользает» как характеристика моральных форм в силу того, что она, как и абсолютность некоторых нравственных ценностей и требований, носит мыслимый, субъективный характер. В отличие от таких характеристик нравственного требования, как идеальный характер санкции или неинституциональность норм, онтологический статус универсальности не поддается эмпирической фиксации. Нравственные ценности и соответствующие им требования только считаются универсальными, признаются таковыми; универсальность приобретает действительность благодаря моральному агенту, который, высказывая суждения, принимая решения и совершая действия, соотносит их с общими по содержанию ценностями и коммуникативными партнерами (действительными и воображаемыми). Универсальность, таким образом, есть проявление особой модальности мышления, избираемой моральным деятелем и поддерживаемой

---

<sup>46</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 83.

им, порой сознательно и даже демонстративно. Такой вывод вытекает из предельного Дробницким анализа универсальности.

Анализируя в терминах морали и универсальности традиционную для марксистской этики тему классового сознания, Дробницкий высказывает положение, очевидно не ординарное для советской философии рубежа и начала 1970-х гг.: мораль обладает способностью решать конфликтную проблему «в форме дискуссии, критики и доказательства, обращенных к сознанию людей, обоснования особых позиций посредством общезначимых свидетельств истории и “логики разума”», не прибегая к эмотивно-волевому воздействию, избегая принуждения или тем более прямого применения силы. Эта способность возможна благодаря универсальной форме суждений<sup>47</sup>. Хотя представления о дискурсивности, коммуникативности морали (как бы терминологически они не выражались), не раз упоминаемые Дробницким, не становятся в его обсуждении принципиальными для осмысления природы морали и универсальности моральных феноменов, вывод о том, что благодаря моральным ценностям и установкам люди оказываются способными к ненасильственному и рационально-конструктивному взаимодействию исключительно важен как в этическом, так и политическом отношении.

Моральные суждения, решения и действия заявляются в качестве общезначимых и универсальных, будучи локальными по своей «материи», ситуативной обусловленности и примененности. Моральные суждения, решения и вытекающие из них действия универсальны не только потому, что прошли процедуру универсализации. Они универсальны и по форме их презентации моральным агентом своему окружению. Их универсализуемостью моральный агент демонстрирует свою беспристрастность, неэгоцентричность, честность, в смысле отсутствия претензий на «большую часть пирога», и, значит, справедливость. Так универсализуемость, рассматриваемая до сих пор в качестве формальной характеристики морального мышления, наполняется ценностным содержанием, которое, будучи представленным окружению, приобретает императивное значение и тем самым становится дополнительным фактором обеспечения устойчивости коммуникативных, коммунитарных и социальных связей.

\* \* \*

Эта статья не случайно открывалась с постановки проблемы всеобщности Кантом. Советские дискуссии по проблематике всеобщности в морали 1960-х гг. начинались, как мы видели, при жестких установках участников дискуссий на размежевание с Кантом и всяким другим философским идеализмом с его «вечными истинами» и «всеобщим законом», но в своем продолжении они на самом деле оказались движением по направлению к Канту («назад к Канту», с формально-исторической точки зрения, но «вперед к Канту», с теоретической точки зрения). В идеологическом отношении это движение оказалось

---

<sup>47</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 282.

ревизионистским в лучшем при данном контексте смысле этого слова, и, конечно, требовало от решившихся двигаться по этому пути интеллектуальной трезвости и научной честности. В рассматриваемый период этот путь не был пройден до логического конца. Но в ходе этических дискуссий 1960-х – начала 1970-х гг. были созданы существенные теоретические предпосылки для кардинального переосмысления проблематики всеобщности и, шире, концепции морали.

### Список литературы

- Адорно Т.* Негативная диалектика / Пер. Е.Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
- Актуальные проблемы марксистской этики (сборник статей) / Вступ. ст. и общ. ред. Г.Д. Бандзеладзе. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета, 1967. 496 с.
- Апресян Р.Г.* Генезис золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 39–49.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. 526 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. 452 с.
- Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. М.: Изд-во Московского университета, 1974. 158 с.
- Дробницкий О.Г.* Нравственное сознание // Философская энциклопедия / Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 100–102.
- Дробницкий О.Г.* Моральное сознание и его структура // *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. М.: Наука, 1977. С. 39–70.
- Дробницкий О.Г.* Этическая концепция Иммануила Канта // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избранные труды / Сост. Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2002. С. 429–478.
- Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избранные труды / Сост. Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2002. С. 11–344.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.
- Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 5 / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. 414 с.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и русск. яз. / Подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 15–78.
- Маркс К.* Учредительный манифест международного товарищества рабочих // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 16. М.: Госполитиздат, 1960. С. 3–11.
- Позднякова С.А.* Общечеловеческое и классовое во врачебной морали // Актуальные проблемы марксистско-ленинской этики / Общ. ред. Г.Д. Бандзеладзе. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета, 1967. С. 228–445.
- Поппер К.* Ницета историцизма. М.: Прогресс; VIA, 1993. 187 с.
- Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.
- Шишкин А.В., Шварцман К.А.* XX век и моральные ценности человечества. М.: Мысль, 1968. 272 с.
- Шишкин А.Ф.* Основы марксистской этики. М.: Изд-во ИМО, 1961. 528 с.

*Штейн В.С.* Проблема простых норм нравственности и справедливости в марксистско-ленинской этике // Актуальные проблемы марксистско-ленинской этики / Вступ. ст. и общ. ред. Г.Д. Бандзеладзе. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета, 1967. С. 124–184.

*Bauman Z.* Postmodern Ethics. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.

*Hare R.M.* Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1963. 228 p.

*Hare R.M.* Universalisability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1955. Vol. 55. P. 295–312.

Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. 312 p.

*Paton H.J.* The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1948. 283 p.

*Singer M.* Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375.

*Wood A.W.* Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge UP, 1999. P. 76–190.

## An Issue of Universality in the Soviet Ethics of the 1960s to the 1970s

*Ruben G. Апресян*

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU). 41 Bolshaya St. Peterburgskaya Str., Veliky Novgorod, 173003, Russian Federation; e-mail: apressyan@iph.ras.ru.

The article deals with the starting and most important stage in discussions of an issue of moral universality in the Soviet philosophy of the 1960s to the early 1970s, studied on a selective number of authors – A.F. Shishkin, Ya.A. Milner-Irinin, S.A. Pozdnyakova, A.A. Guseynov, and O.G. Drobnitskiĭ. The problem of universality was expressed by them in different notions – from “simple norms of morality and justice” and “all-human elements of morality” to “common normativity” and “universality of moral requirement”. Beyond this conceptual dynamics is a shift in philosophical orientations and outlook attitudes, the ways of understanding morality and ultimately the paradigms of philosophical and normative ethics. Beginning with Kant, universality in morality was understood, generally speaking, as a characteristic of judgments, decisions, and reasons of actions in regard to their correspondence to certain normative and/or communicative standards. From this point of view, universality strictly speaking is not identical to ubiquitousness or common acceptance of judgments, decisions, and reasons of action. This meaning of universality was not been taken into account by proponents of “class” approach to understanding of social and spiritual phenomena, the approach based on ideological or normative dogmas. It was not always taken into account by proponents of a scholarly approach either in their study of morality based on a theoretical understanding of the nature of morality and its role in human and social life. The most advanced and conceptually contextualized consideration of the issue of universality was given by Drobnitskiĭ, who regarded universality as one of the most important characteristics of moral requirement. The principle of equality is a normative correlate of so understood universality. Universality also characterizes moral judgments, whose moral adequacy is verified through the procedure of universalization. Drobnitskiĭ tried to explain these different and not always interconnected aspects of universality by appealing to certain ‘general laws of history’. and thus offered a historicist basis of morality. His inherent historicism in the justification of morality testifies to the incompleteness of the process of paradigm change in ethics that started in the 1960s.

**Keywords:** universality, universalizability, morality, equality, basic rules of morality, class approach, individual moral task, historicism

## References

- Adorno, T. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialectics]. Moscow: Nauchyj Mir Publ., 2003. 374 pp. (In Russian)
- Aktual'nye problemy marksistskoj jetiki*, ed. by G.D. Bandzeladze. Tbilisi: Tbilisi State UP, 1967. 496 pp. (In Russian)
- Apresyan, R.G. "Genezis zolotogo pravila" [The Golden Rule Genesis], *Voprosy Filosofii*, 2013, No. 10, pp. 39–49. (In Russian)
- Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 pp.
- Drobnitskii, O.G. "Eticheskaja koncepcija Immanuila Kanta", in: O.G. Drobnitskii. *Moral'naja filosofija: Izbrannye trudy* [Moral Philosophy. Selected Works], ed. by R.G. Apresyan. Moscow: Gardariki Publ., 2002, pp. 429–478. (In Russian)
- Drobnitskii, O.G. "Nravstvennoe soznanie" [Moral Consciousness], in: *Filosofskaja enciklopedija* [Philosophical Encyclopedia]. Moscow: Soviet enciklopedija Publ., 1967, Vol. 4, pp. 100–102. (In Russian)
- Drobnitskii, O.G. "Moral'noe soznanie i ego struktura", in: O.G. Drobnitskii. *The problems of morality*. Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 39–70. (In Russian)
- Drobnitskii, O.G. "Ponjatie morali: Istoriko-kriticheskij ocherk", in: O.G. Drobnitskii. *Moral'naja filosofija: Izbrannye trudy* [Moral Philosophy. Selected Works], ed. by R.G. Apresyan. Moscow: Gardariki Publ., 2002, pp. 11–344. (In Russian)
- Guseynov, A.A. *Social'naja priroda npravstvennosti* [The social nature of morality]. Moscow: Moscow Lomonosov State UP, 1974. 158 pp. (In Russian)
- Hare, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963. 228 pp.
- Hare, R.M. "Universalisability", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955, Vol. 55, pp. 295–312.
- Hegel, G.W.F. *Enciklopedija filosofskih nauk*. Vol. 1. *Nauka logiki* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 452 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Filosofia prava* [Elements of the Philosophy of Right]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: I. Kant. *Sochinenija v 4 t. na niem. i russk.* [Works in 4 vols. in German and Russian], Vol. III, prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 277–733. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhenija" [Critique of Judgment], in: I. Kant. *Sochinenija v 8 t.* [Works in 8 vols.], Vol. 5, ed. by A.V. Gulyga. Moscow: Tchoro Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozheniya k metafizike npravov" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sochinenija v 4 t. na niem. i russk.* [Works in 4 vols. In German and Russian], Vol. III, prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (In Russian)
- Marx, K., Engels, F. "Nemeckaja ideologija" [German Ideology], in: K. Marx, F. Engels. *Sochinenija* [Works], Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955, pp. 15–78. (In Russian)
- Marx, K. "Uchreditel'nyj manifest mezhdunarodnogo tovarishhestva rabochih" [International Workingmen's Association Manifesto], in: K. Marx, F. Engels. *Sochinenija* [Works], Vol. 16. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1960, pp. 3–11. (In Russian)
- Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, eds. N.T. Potter, M. Timmons, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985, 312 pp.
- Paton, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948. 283 pp.

Pozdniakova, S.A. “Obshhechelovecheskoe i klassovoe vo vrachebnoj morali” [All-human and class in medical ethics], in: *Aktual'nye problemy marksistskoj jetiki*, ed. by G.D. Bandzeladze. Tbilisi: Tbilisi State UP, 1967, pp. 228–445. (In Russian)

Popper, K. *Nicsheta istoricizma* [The Poverty of Historicism]. Moscow: Progress; VIA Publ., 1993. 187 pp. (In Russian)

*Programma Kommunisticheskoi partii Sovetskogo Sojuza* [Program of the Communist Party of the Soviet Union]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1961. 144 pp. (In Russian)

Schein, V.S. “Problema prostyh norm npravstvennosti i spravedlivosti v marksistsko-leninskoj etike” [An issue of common rules of morality and justice in Marxist-Leninist ethics], in: *Aktual'nye problemy marksistskoj jetiki*, ed. by G.D. Bandzeladze. Tbilisi: Tbilisi State UP, 1967, pp. 124–184. (In Russian)

Shishkin, A.F. *Osnovy marksistskoj jetiki* [Foundations of Marxist ethics]. Moscow: IMO Publ., 1961. 528 pp. (In Russian)

Shishkin, A.F., Schwarzman, K.A. *20-j vek i moral'nye cennosti chelovechestva* [The 20<sup>th</sup> century and the moral values of humanity]. Moscow: Mysl' Publ., 1968. 272 pp. (In Russian)

Singer, M. “Generalization in Ethics”, *Mind. New Series*, 1955, Vol. 64, No. 255, pp. 361–375.

Wood, A.W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, pp. 76–190.

*А.В. Прокофьев*

## **Обоснование морали в современной эвдемонистической этике\***

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Новгородский гос. университет им. Ярослава Мудрого. Российская Федерация, 173003, г. Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41; e-mail: avprok2006@mail.ru

В данной статье предпринята попытка реконструировать и оценить тот вариант обоснования морали, который предложен сторонниками эвдемонистической этики. Любое обоснование морали осуществляется за счет установления необходимой связи между удовлетворением присущих каждому человеку потребностей (сохранением присущих каждому человеку свойств) и совершением честных или альтруистических действий. Демонстрация такой связи призвана переубедить воображаемого морального скептика. Эвдемонистическое обоснование морали опирается на общезначимость стремления людей к счастью, которое понимается как приносящая удовлетворение, успешная и стоящая того, чтобы ее прожить, жизнь. На первом шаге обоснования морали этики-эвдемонисты доказывают, что счастье достижимо только в том случае, если стремящийся к нему человек признает объективную ценность тех благ, получение которых приносит ему удовлетворение. В этой связи любой эвдемонистический субъект опасается совершить ошибку или впасть в самообман в отношении объективной ценности источников своей удовлетворенности жизнью. На втором шаге этики-эвдемонисты доказывают, что честное и альтруистическое поведение является неотъемлемой частью счастливой жизни, поскольку противоположное поведение порождено отрицанием равенства между людьми. А тот, кто получает удовлетворение от поступков, отрицающих такое равенство, обманывает себя в отношении объективной ценности своих положительных переживаний. В статье проанализированы следующие аргументы

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)». Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 «Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)».

против эвдемонистического обоснования морали: 1) оно искажает природу морально-го долга, 2) признание равенства между людьми не влечет признания необходимости честных и альтруистических действий, 3) не каждый эвдемонистический деятель имеет достаточный мотив для честного и альтруистического поведения. Автор статьи делает вывод, что эвдемонистическая этика имеет ресурсы для ответа на первый и третий контраргумент, но беззащитна в отношении второго.

**Ключевые слова:** мораль, этика, обоснование морали, моральный скептицизм, счастье, эвдемония, объективные блага, фундаментальное этическое равенство, Дж. Эннес, Н.К. Бадвар

### Проблема обоснования морали

В традиционный круг интересов философии морали входят следующие теоретические задачи: 1) поиск причин существования моральных ценностей и требований, 2) поиск оснований, которые могли бы с необходимостью привести рефлексирующего деятеля к признанию и практической реализации этих ценностей и требований, 3) конкретизация ценностно-нормативного содержания морали (разработка корректных обобщающих формул, выражающих это содержание в целом, выявление его частных элементов, прояснение отношений между ними в рамках единой системы). Второе направление исследований часто обозначают с помощью сочетания слов «обоснование морали». Существуют и другие обозначения. В современной этической литературе проблему поиска аргументов, способных убедить рефлексирующих деятелей в необходимости признать правильность (обязательность) нравственных требований и следовать им, именуют также «нормативный вопрос» и вопрос «Почему следует быть моральным?»<sup>1</sup>.

Общая методология ответа на «нормативный вопрос» (вопрос «Почему следует быть моральным?») предполагает выявление общезначимых потребностей и свойств человека с последующей демонстрацией того, что признание и исполнение нравственных требований являются неперменным условием удовлетворения этих потребностей или сохранения этих свойств. Потребности и свойства, выступающие в качестве отправной точки обоснования морали, должны быть такими, чтобы каждый, к кому обращена аргументация, считал невозможность их удовлетворения (или сохранения) невозполнимой потерей. Релевантность того или иного подхода к обоснованию морали определяется его способностью найти правильную отправную точку и связать ее с реализацией морального долга. Адресатом обоснования морали является любой человек, способный понимать рациональную аргументацию и перестраивать

<sup>1</sup> Сочетание слов «нормативный вопрос» предложила использовать Кристин Корсгаард (*Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge, 1996. P. 13*). Формулировка «Почему следует быть моральным?» восходит к Френсису Брэдли (см.: *Брэдли Ф.Г. Почему я должен быть морален? // Брэдли Ф.Г. Этические исследования. М., 2010. С. 86–117*) и встречается в огромном количестве этических текстов XX–XXI вв. См. подробнее о проблеме обоснования морали в целом: *Прокофьев А.В. Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.*

свое поведение на основе рациональных аргументов. Это не означает, что он обязательно должен рассматривать рациональную способность в качестве самостоятельного источника своих целей. Достаточно того, чтобы он доверял ей в отношении выводов о том, как связаны между собой цели, средства и результаты его деятельности, вне зависимости от того, чем задано его целеполагание.

Естественно, что адресат обосновывающей мораль аргументации должен испытывать сомнения в необходимости исполнения морального долга, в противном случае обоснование не потребовалось бы. Поэтому рассуждения, связанные с проблемой обоснования морали, выстраиваются философами как потенциальный ответ моральному скептику – воображаемой фигуре, которая соединяет в себе все типы моральных деятелей, игнорирующих притяжение моральных ценностей и императивную силу моральных требований. Хотя скептическое отношение к моральным стандартам или безразличие к ним может иметь разные истоки, в качестве морального скептика рассматривается, как правило, человек, для которого все жизненные цели определяются его собственной выгодой. Моральный скептик философских текстов по проблеме обоснования морали является, используя терминологию современной этической теории, «психологическим эгоистом». Таков своего рода «нулевой уровень» обоснования морали. Для находящегося на нем человека моральные основания для совершения поступков (моральные резоны) не имеют никакого, пусть и ограниченного, значения. Они никак не представлены в его опыте, даже в каком-то искаженном виде. Если ответ на вопрос «Почему следует быть моральным?» будет убедителен и для психологического эгоиста, то он тем более будет убедителен для людей, которые обладают хотя бы какими-то неэгоистическими установками.

Задача обоснования морали становится более определенной, если уточнить, что именно в перспективе «нормативного вопроса» означает формулировка «быть моральным». В принципе, эта формулировка может относиться исключительно к характеру совершаемых деятелем поступков (всегда делать то, что предписывают моральные требования и на что вдохновляют моральные ценности). В таком случае оказывается неважным состояние психики деятеля, его мотивация. Однако специфика моральной нормативности состоит в том, что она требует совершения правильных поступков, исходя из должной мотивации. Она предписывает не только действовать определенным образом, но и быть личностью определенного качества, а вернее – быть личностью определенного качества, причем таким образом, чтобы качество личности выразилось в совершении определенного рода поступков и одновременно удостоверялось их совершением. Тогда аргументация, связанная с обоснованием морали, должна убедить морального скептика не просто совершать морально одобряемые поступки (в этом случае он не стал бы моральным человеком, а лишь систематически или даже постоянно имитировал бы последнего), но и приложить усилия для развития в себе моральных мотивов. Это существенно осложняет и без того непростую задачу разрешения «нормативного вопроса»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Анита Сьюперсон выражает эту мысль с помощью утверждения, что мораль необходимо обосновать не только «скептику в отношении действий», но и «скептику в отношении мотивов».

Для завершения общей характеристики проблемы обоснования морали я хотел бы ввести дополнительное пояснение по поводу предмета обоснования. Для большинства теоретиков, пытающихся дать ответ на «нормативный вопрос», слово «мораль» обозначает сферу нормативно заданного честного и альтруистического поведения, вытекающего из признания равной внутренней ценности каждого человека. Я также буду пользоваться данным его пониманием. Исходя из этого понимания, задачу морального философа, связанную с вызовом со стороны морального скептика, можно было бы конкретизировать так: необходимо продемонстрировать психологическому эгоисту внутреннюю ценность каждого человека, ограничивающую прагматически мотивированное поведение. Так как моральные ценности и требования носят универсальный характер (обращены ко всем деятелям и имеют силу при взаимодействии со всеми реципиентами последствий действия), то обоснование морали требует найти доказательство необходимости воплощать эти ценности и исполнять эти требования на постоянной основе, без «моральных выходов».

В истории этической мысли для решения проблемы обоснования морали использовались разные теоретические стратегии. Одни философы укореняли воплощение моральных ценностей и исполнение моральных требований непосредственно в разуме, веления которого противопоставлялись ими стремлению деятеля реализовать собственный интерес. Другие, напротив, стремились соединить такой интерес с выполнением моральных обязанностей, используя рациональную аргументацию. Среди концепций второго рода важное место занимает эвдемонизм, обосновывающий необходимость альтруистического и честного поведения его неразрывной связью со счастьем. Эвдемонизм может пониматься в широком смысле – как концепция, использующая в качестве центрального понятия понятие «счастье» в любом его понимании, или же в узком смысле – как концепция, рассматривающая счастье в той перспективе, которая задана смыслом древнегреческого слова «эвдемония». Современные эвдемонисты второго типа осознают, что античное понимание счастья, в сравнении с очень аморфным современным его пониманием, является довольно специфичным, поэтому они либо вводят различные замещающие понятия («процветание», «полная жизнь», «благополучие», «высшее пруденциальное благо» и т. д.), либо постоянно оговаривают, какое именно счастье они имеют в виду. Однако при этом они не рассматривают базовый смысл слова «эвдемония» в качестве чего-то абсолютно чуждого сознанию и практике наших современников. Напротив, они полагают, что мы с легкостью понимаем, о чем идет речь в античных текстах, употребляющих это слово, и имеем потребность в достижении той цели, которую древнегреческий язык фиксировал в виде отдельного понятия, а современные европейские языки могут выразить лишь с помощью описаний и неологизмов. Присутствие у каждого человека потребности в достижении эвдемонии и становится для современных этиков-эвдемонистов той

---

Она сравнивает этот переход с последовательным углублением гносеологического сомнения в философии Декарта (декартовским «методическим сомнением»), однако не считает при этом, что такое усложнение задач этической теории является фатальным (*Superson A.M. The Moral Skeptic. Oxford, 2009. P. 9–10*).

«зацепкой», которая позволяет продемонстрировать заинтересованность каждого в совершении честных и альтруистических поступков и в формировании такого отношения к другим людям, которое мотивирует подобное поведение. В данной статье я планирую реконструировать и оценить аргументацию именно этой ветви эвдемонистической этики.

### **Эвдемонистическое обоснование морали: от античной этики к современной**

Для развития современной эвдемонистической этики и для ее отклика на проблему обоснования морали центральное значение имеют два историко-философских прецедента – платоновское обсуждение связи между счастьем и добродетелью в диалогах «Горгий» и «Государство» и общая структура аристотелевской этики. Платоновский сюжет важен для современных эвдемонистов, поскольку он содержит не только пример эвдемонистического осмысления морали, но и прямую полемику с моральным скептицизмом. Примечательно, что сомнение собеседников платоновского Сократа распространяется именно на то нравственное требование, которое играет центральную роль в рамках современного понимания морали. Имеется в виду требование отказаться от инициативного и необоснованного причинения вреда другому человеку. В «Горгии» и отчасти в «Государстве» такое принципиальное невреждение отождествляется с добродетелью справедливости. Обоснование безусловности запрета на совершение несправедливых поступков ведется Платоном в перспективе исторических примеров и мысленных экспериментов, в которых отказ от причинения вреда сопряжен с катастрофическими для деятеля потерями, включая потерю им доброй славы.

Общая логика платоновского ответа моральному скептику раскрыта в «Государстве» в заключительной части беседы Сократа с Фрасимахом, где Сократ принимает тезис о неотъемлемо присущем человеку стремлении к счастью и связывает последнее с результатами распорядительной деятельности души в отношении человеческой жизни. Справедливость, которая является «достоинством» души и тождественна ее внутренней гармонии, выступает у Платона в качестве условия обретения счастья. Любое нарушение требований справедливости лишает нас шансов стать счастливыми<sup>3</sup>. Однако эта логика работает только в том случае, если будет разрушено субъективистское, гедонистическое понимание счастья. Для этого Платон использует аргументы от неутолимости стремления к удовольствию (знаменитое сравнение порочного человека с обладателем дырявых и гнилых сосудов) и от невозможности сформировать на основе этого стремления внутренне согласованный образ жизни (достичь «слаженности и порядка»)<sup>4</sup>. Он прибегает также к уподоблению гармонии души телесному здоровью. Последнее важно по двум причинам. С одной стороны, вред телесному здоровью не всегда выражается в боли и не всегда

<sup>3</sup> Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунов // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 114.

<sup>4</sup> Платон. Горгий / Пер. С.П. Маркиш // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 533–535, 547–548, 551.

осознается (подобным образом люди могут не замечать, что калечат свою душу, считать себя счастливыми, не будучи таковыми)<sup>5</sup>. С другой стороны, здоровье выступает в телесной сфере как условие приобщения ко всем видам благ (подобным образом, но уже по отношению к жизни в целом, порядок и слаженность души являются условием наполнения этой жизни любым ценным содержанием)<sup>6</sup>.

Вторым прообразом современных эвдемонистических концепций обоснования морали (и их идейным источником) является аристотелевское рассуждение о счастье, назначении человека и добродетели. Аристотель так же, как и Платон, фиксирует, что счастье является целью любой подлинно человеческой жизни: «всякий, кто может жить по своему выбору, полагает счастье жизни в том, чтобы достичь намеченной цели, будь то честь, слава, богатство или образованность (а не подчинять свою жизнь цели есть признак большого безрассудства)»<sup>7</sup>. Все частные цели человека определенным образом суммируются в понятии счастья, приобретая тем самым характер более или менее упорядоченного целого (иерархии взаимоподчиненных устремлений). Счастье замыкает эту иерархию, представляя собой, с одной стороны, благо самого деятеля (успешность его жизни), а с другой – высшее благо. При этом счастье нельзя рассматривать просто как удачную реализацию упорядоченных субъективных целеполаганий. Ориентация на достижение счастья предполагает отбор целостных образов жизни. Среди подлежащих эвдемонистической выбраковке Аристотель упоминает те образы жизни, которые безраздельно ориентированы на такие блага, как почет и удовольствие<sup>8</sup>. Критериями выбора блага, позволяющего превратить жизнь в успешное продвижение к счастью, у Аристотеля выступают предельность (независимость от иных благ), самодостаточность и соответствие человеческому назначению, под которым понимается «деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения»<sup>9</sup>.

Единственным образом жизни, способным пройти этот тест, является тот, который ориентирован на добродетель. Такая жизнь не просто соответствует назначению человека, но и состоит в совершенном деятельно-практическом его выражении. При этом добродетельный человек оказывается не лишен прочих благ (того же почета или того же удовольствия), а получает возможность приобщиться к ним без тех внутренних конфликтов и противоречий, с которыми сталкиваются люди, прямо ориентированные на эти блага. Как человек, сосредоточенный не на количестве благ, а на правильном распоряжении ими, добродетельный подобен хорошему башмачнику, который умеет делать наилучшую обувь из того материала, который ему достался<sup>10</sup>. Это рассуждение не привязано у Аристотеля к ответу на вопрос «Почему следует быть моральным?»

<sup>5</sup> Платон. Горгий. С. 518, 570–571.

<sup>6</sup> Платон. Государство. С. 220.

<sup>7</sup> Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 9.

<sup>8</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинская // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 59.

<sup>9</sup> Там же. С. 62–64.

<sup>10</sup> Там же. С. 72.

(в более близкой для аристотелевской этики версии – «Почему следует быть добродетельным?» или даже «Почему лучше быть добродетельным?»). Однако оно довольно легко может быть развернуто в серию аргументов, обращенных к моральному скептику, если, конечно, тот живет «жизнью по своему выбору». Использование Аристотелем аналогии между философским рассуждением о высшем благе в процессе выбора образа жизни с взглядом лучника на мишень перед выстрелом показывает, что тот и сам не был совершенно чужд такому восприятию его мысли<sup>11</sup>. Лучник, не видящий цели, не является полным аналогом морального скептика и больше подобен дезориентированному в моральном отношении человеку. Но ответы второму из них, возможно, могли бы удовлетворить и первого.

Эвдемонистическое обоснование морали в современной этике формализует и уточняет аргументацию эвдемонизма Аристотеля и Платона и приобретает в этой связи двухступенчатую структуру. На первой ступени имеет место демонстрация того, что счастье не является сугубо субъективным феноменом, что стать счастливым невозможно на основе любых жизненных установок и любых мотиваций, исключительно за счет приискания эффективных средств для их успешного воплощения. Только тщательный отбор имеющихся и развитие недостающих целеполаганий дает человеку шанс на счастье. Этим задается объективная составляющая эвдемонистического опыта. На второй ступени эвдемонисты показывают, что объективная составляющая счастья включает в себя честное и альтруистическое поведение. Оно не гарантирует счастья, но без него последнее недостижимо. При этом подобное поведение должно быть не спорадическим, а постоянным. То, что моральные ценности, являющиеся отдельной частью эвдемонистических ориентиров, представлены в виде требований долга, в виде обязанностей, не создает неразрешимого парадокса и объясняется тем, что видение деятелем собственного счастья может быть замутнено искаженными жизненными установками и сформированными течением жизни сильными желаниями, противостоящими моральной мотивации и затрудняющими совершение честных и альтруистических поступков. Когда деятель оказывается не способен осознать бесперспективность того или иного образа жизни или отдельного поступка для достижения счастья, его удерживают от ошибок именно моральные требования. Однако если к нему, в конце концов, приходит осознание единственно надежного пути к счастью, то он начинает видеть глубинный смысл моральных требований, которые являются, по сути своей, вспомогательными правилами достижения счастья. Такое осознание и призвано произвести «нравоперемену» морального скептика, если тот рефлексивно относится к своей жизни и чувствителен к рациональным доводам. В двух следующих разделах статьи я проиллюстрирую эту двухчастную логику на примере концепций современных американских этиков Джулии Эннес и Ниры Бадвар<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 55.

<sup>12</sup> Эннес и Бадвар по-разному оценивают потенциал эвдемонистической этики для ответа на вызов со стороны морального скептика. Эннес менее оптимистична в этом отношении, чем Бадвар (см. напр.: *Annas J. Ancient Eudaimonism and Modern Morality // The Cambridge*

### Объективная составляющая счастья

Стартовой точкой для построения эвдемонистической этики Эннес считает наличие двух перспектив восприятия человеком собственной жизни. Одна носит линейный и хронологический характер, предполагает погруженность деятеля в поток сменяющих друг друга эпизодов и тесно связанных с ними планов и реакций. Действия в этой перспективе совершаются для того, чтобы продвигаться с течением своей жизни вперед, преодолевая создаваемые внешней средой затруднения. Цели совершения действий воспринимаются при этом как сами собой разумеющиеся, не требующие рефлексии. Они сформированы в процессе воспитания, уверенность в их правильности рутинно поддерживается мнением окружающих людей. Вторая перспектива предполагает мысленный выход из линейного потока времени, попытку выявить какое-то желательное общее направление своей жизни. Она требует взглянуть на жизнь как на некое структурированное и осмысленное целое. Именно эта перспектива создает возможность хотя бы смутного осознания того, что жизнь пошла не так и что это произошло не просто потому, что деятель столкнулся с непреодолимыми внешними препятствиями. Вторая перспектива требует соотносить между собой конкретные, ситуативные планы с набором довольно общих целей, которые требуют совмещения в рамках единой системы. Эта система не является абстрактной и всеобщей, она конкретна и индивидуальна, но на ее содержание наложено ограничение, связанное с тем, что и цели, и способы их реализации относятся к единственной жизни, данной определенному человеку. Система целей задает его жизненный проект, и проект этот должен быть достижимым. При этом не обязательно имеется в виду индивидуальное призвание, сосредоточенное вокруг какой-то единственной цели. Речь идет лишь о том, что превращение жизни в целостный осмысленный проект невозможно без объединения и упорядочивания разных, имеющихся у человека целеполаганий<sup>13</sup>.

Даже в современной его интерпретации понятие счастья является промежуточным термином для соединения смутного представления о жизни как едином целом, о ее возможном успехе или неуспехе с конкретными благами и глубоко индивидуализированным отношением к ним. Античное понятие эвдемонии лишь подчеркивает это обстоятельство<sup>14</sup>. В этой связи счастье представляет собой понятие, имеющее как субъективное, так и объективное измерение. Эннес контрастно выделяет такую двойственность. С одной стороны, счастье – это всегда «мое» счастье. «Это не какой-то план, навязанный тебе извне, или требование, которое предъявлено теорией, которая возникла не на основе твоих собственных размышлений о жизни»<sup>15</sup>. У каждого есть достаточные внутренние основания стремиться к достижению этой цели, поскольку никто не хотел бы столкнуться с неуспехом, а тем более – с крахом своей

---

Companion to Ancient Ethics / Ed. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge, 2017. P. 265). Однако в ее теоретических работах присутствуют оба шага эвдемонистического обоснования морали.

<sup>13</sup> *Annas J. Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 121–123.

<sup>14</sup> *Ibidem*. P. 124.

<sup>15</sup> *Ibidem*. P. 144.

жизни. С другой стороны, счастье – это не воплощение любых желаний и даже не достижение любой, важной для меня цели. Мы постоянно говорим о том, что люди, удовлетворяющие свои желания, достигающие своих целей, разрушают собственную жизнь, разрушают собственное счастье. Эннес в этой связи замечает: «Есть лучшие и худшие способы поиска счастья, поскольку есть лучшие и худшие способы организации наших жизненных целей и задач, лучшие и худшие способы жизни, которая реализует их полноту»<sup>16</sup>.

Основой разграничения лучшего и худшего служит то, что а) без объединения и упорядочивания разные цели систематически сталкиваются между собой и мешают реализации друг друга, б) их успешную реализацию подрывает придание некоторым целям исключительного значения. То есть наряду с соответствием образа жизни деятеля его уникальной личности (таково субъективное условие счастья), счастливая жизнь требует формирования доступной для практического воплощения и внутренне согласованной системы целей (реальность и согласованность целеполагания не являются субъективными критериями, они указывают на то, что у счастья есть и объективные условия).

Среди худших способов обретения счастья Эннес выделяет те, которые опираются на отождествление счастья с удовольствием, удовлетворением последовательно возникающих желаний и удовлетворенностью течением собственной жизни. Первые две концепции счастья критически обсуждались уже Платоном и Аристотелем, третья – представляет собой новацию современной этики. Что касается счастья-удовольствия и счастья-удовлетворения желаний, то принимающие их в качестве конечной цели люди сталкиваются с трагической дилеммой: при нехватке благ, вызывающих удовольствие и удовлетворяющих желание, так понятое счастье не может быть устойчивым (его источники подобны платоновским «дырявым и гнилым сосудам»), при долговременном изобилии этих благ их использование вызывает эффект привыкания и ведет к разочарованию и скуке. Обеспечить успешное балансирование между этими двумя полюсами фактически невозможно, поэтому достижение счастья на обсуждаемой основе превращается в несбыточную мечту<sup>17</sup>.

Удовлетворенность жизнью, казалось бы, избегает такой судьбы. Однако ориентированное на нее понимание счастья сталкивается с проблемой подлинности. Можно быть удовлетворенным жизнью, опираясь на искаженную, неверную информацию о ее центральных характеристиках и условиях ее протекания. Вряд ли можно назвать счастливым человека, который фундаментально обманут или обманывается (пример Эннес – семейное счастье женщины, чей муж в тайне от нее завел другую семью)<sup>18</sup>. Кроме того, такое понимание счастья является пассивным и ретроспективным. Для того, чтобы быть удовлетворенным жизнью, индивид должен энергично создавать внешние условия для возникновения своей удовлетворенности. Но сама по себе удовлетворенность не «достигается им», а «случается с ним». Он не может быть уверенным в том, что внешние условия преобразуются в искомые состояния души

<sup>16</sup> Annas J. *Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 126.

<sup>17</sup> Ibidem. P. 135–137.

<sup>18</sup> Ibidem. P. 141–142.

(эмоциональные состояния). Можно получить все, что ты хотел, но все равно чувствовать себя несчастным<sup>19</sup>. Альтернативой является такой взгляд на жизнь, который сконцентрирован не на обеспечении условий доступа к благам, а на процессе распоряжения ими в свете скоординированной системы жизненных целей. Количество и характер доступных благ при этом не самый главный фактор достижения счастья. Оптимальное соотношение индивидуальных особенностей деятеля, внешних условий его жизни и внутренне согласованного целеполагания может быть достигнуто и в самых неблагоприятных обстоятельствах (аристотелевская метафора хорошего башмачника)<sup>20</sup>. Отсюда следует, что неопределенная и максимально притягательная цель достижения счастья, чтобы получить доступное для реализации конкретное воплощение, должна быть отождествлена с достижением совершенства в той или иной деятельности. Это совершенство объективно и требует для своего отображения ввести понятие «добродетель».

Нира Бадвар предлагает похожее понимание первого шага эвдемонистического обоснования морали. В качестве ключевых понятий ее этической концепции выступают «благополучие» и «высшее пруденциальное благо» индивида. При этом «благополучие» понимается как счастье в жизни, которая стоит того, чтобы быть прожитой, а «высшее пруденциальное благо» – как сама по себе полная, самодостаточная, достойная выбора жизнь для данного индивида. Достижение благополучия или высшего пруденциального блага является следствием активной, намеренной деятельности (счастье – это не то, то случается с нами, а то, что мы сознательно реализуем), а также предполагает две составляющих: удовлетворенность деятеля достигнутым и его уверенность в том, что достигнутое является чем-то действительно ценным, а не просто обеспечивающим удовлетворенность на уровне переживаний (субъективное чувство благополучия). Как первый, так и второй компонент требуют от деятеля реалистической установки, стремления к выявлению подлинного и истинного в мире потенциальных жизненных целей. Благополучие должно опираться на максимально точное знание деятелем особенностей собственной личности, фактов, относящихся к его собственной жизни и человеческой жизни в целом, а также относительной ценности достижения альтернативных целей. В отсутствии реалистической установки существенно возрастает риск самообмана – возникновения иллюзии благополучия. Разоблачение таких иллюзий всегда является вопросом времени и заканчивается психической травмой, которая несовместима со счастьем здесь и теперь и препятствует его достижению в будущем. Ориентация на реальность и противостояние самообману предполагают культивирование деятелем автономии – способности сохранять независимость суждений. Подобное понимание условий обретения благополучия (высшего пруденциального блага) предполагает наличие в нем объективной составляющей, а также постоянного стремления деятелей к ее выявлению и реализации в своих решениях и поступках<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Annas J. *Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 148–149.

<sup>20</sup> Ibidem. P. 147.

<sup>21</sup> Концепция представлена в первых двух частях книги «Благополучие: счастье в жизни, которая стоит того, чтобы ее прожить» (Badhwar N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*).

Первый шаг эвдемонистического обоснования морали задает очень перспективную теоретическую рамку решения этой проблемы. Такой вывод связан не только с тем, что счастье имеет в этой теоретической рамке объективную составляющую, с которой могут оказаться связанными воплощение моральных ценностей и исполнение моральных требований. Не менее важно и то, что в идее счастья-эвдемонии совмещается объективное и субъективное содержание. Эвдемонистический субъект испытывает радость от того, что жизнь разворачивается так как надо, что она является успешным проектом, или, напротив, страдает от того, что она прожита зря либо идет не в том направлении. Именно эти переживания обеспечивают мотивацию совершения тех поступков, которые выступают условием достижения счастья или включены в его содержание. Тем самым разрешается мотивационная проблема, которую ставит перед этической теорией вызов морального скептика. При этом эвдемонизм Эннес и Бадвар сохраняет позитивную неопределенность счастья, позволяющую наполнять жизнь глубоко индивидуализированным смыслом. И наконец, он обладает трансформирующим личность потенциалом – размышление о включенности добродетельных установок и связанных с ними поступков в счастливую жизнь является одним из факторов изменения характера (хотя, как утверждает Эннес, уходит на второй план в жизни человека, превратившего добродетель в часть своего естества)<sup>22</sup>.

### Счастье и содействие благу другого

Все перечисленные преимущества эвдемонистического подхода к обоснованию морали имеют значение только в том случае, если эвдемонисты могут показать не только то, что счастье частично объективно, но и то, что его объективная составляющая включает в себя содействие благу другого человека. Современная эвдемонистическая теория берется за решение этой задачи. Сначала она подготавливает почву для этого, пытаясь снять с того способа практического самоопределения человека, который восходит от счастья к добродетели, обвинение в неустранимой эгоистичности. До того, как будет установлена необходимая связь между достижением счастья и совершением честных и альтруистических поступков, надо показать, что сосредоточенность деятеля на собственном счастье не влечет за собой с необходимостью враждебность или безразличие по отношению к другим людям.

Эннес раскрывает суть обвинения в эгоистичности следующим образом. Если добродетель в эвдемонистической перспективе содействует счастью самого добродетельного человека, если она приносит особого рода «выгоду» и притягательна для него именно в связи с этой выгодой, то на уровне самых глубоких оснований своей деятельности добродетельный человек предпочитает

---

New York, 2014); тот же набор положений в виде краткого реферата см.: *Badhwar N.K.* Precise of "Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life" // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 185–193.

<sup>22</sup> *Annas J.* Intelligent Virtue. P. 160–162. В отношении античного эвдемонизма тот же вывод см.: *Annas J.* The Morality of Happiness. New York, 1993. P. 225.

собственные интересы интересам других людей и действует на основе такого мотива, который далек от моральной мотивации. По мнению Эннес, данное обвинение было бы справедливо только в том случае, если эвдемонизм не рассматривал бы счастье в качестве неопределенной по своему содержанию интегральной высшей цели существования конкретного человека, которая уточняется на основе размышления по поводу ее достижимости и внутренней согласованности. Конечно, если содержание счастья заведомо и однозначно привязать к таким благам как «успешная карьера, получение большого количества денег или превращение в кинозвезду», то и психологические установки, связанные со стремлением к счастью, и поступки, воплощающие их, будут эгоистичными. Однако эвдемонистическое понимание счастья таково, что стремление к счастью находится в нем глубже любых разграничений между эгоизмом и альтруизмом на уровне мотивов или на уровне поступков. Тот факт, что я стремлюсь именно к своему счастью, не предreshает выбор в пользу одного или другого до рефлексивной конкретизации того, в чем это счастье состоит<sup>23</sup>. Обвинение в эгоизме обосновано только в том смысле, что эвдемонизм принимает в качестве непреложного обстоятельства, что каждый человек проживает именно свою собственную жизнь, а не жизнь другого человека, что именно ее он хочет превратить в наилучшую. Однако такая концентрация на себе самом не только не предосудительна, но и представляет собой неизменную данность человеческого бытия. В свою очередь, непризнание этой данности не только искажает теоретический образ морального опыта, но и чревато многочисленными опасными последствиями (от самоуничтожения деятеля до попыток навязать свои ценности и приоритеты другим людям)<sup>24</sup>.

Само по себе доказательство доэгоистического и доальтруистического характера эвдемонистической установки, конечно, не решает вопроса о том, почему стремление к благу другого должно быть обязательным для осуществления эвдемонистического жизненного проекта. Оно лишь показывает, что между стремлением к счастью и моральным самосовершенствованием нет непримиримых противоречий. Точка, в которой стремление к счастью смыкается с содействием благу другого, находится в ином месте, и она пока еще не ясна. Обсуждая вопрос о ее местоположении, современные эвдемонисты отталкиваются от известной фразы Бернарда Уильямса, которая восходит к платоновскому рассуждению о том, может ли быть счастливым очевидно несправедливый (в особенности, brutally жестокий) человек. Уильямс указывал на то, что для попыток укоренить «этическую жизнь» в идее «психического здоровья» (а этот подход по многим параметрам родственен эвдемонизму) существенной проблемой является наличие таких психологических типов, которые «вполне чудовищны, но никак не несчастливы и по любому этологическому стандарту сверкающего оперения и ясных глаз выглядят угрожающе процветающими». И если «шикующие фашистские боссы, гангстеры или финансовые магнаты» мало годятся на эту роль, то какой-нибудь «ренессансный вельможа» с его многообразием интересов и талантов вполне подошел бы<sup>25</sup>.

Ключевой аргумент против возможности существования инициативных агессоров, мучителей и угнетателей, которых можно было бы считать счаст-

<sup>23</sup> *Annas J.* Intelligent Virtue. P. 152–156.

<sup>24</sup> *Ibidem.* P. 156.

<sup>25</sup> *Williams B.A.O.* Ethics and the Limits of Philosophy. London, 1985. P. 46.

ливными в эвдемонистическом смысле слова, состоит в том, что переживание успешности собственной жизни как целостного проекта в их случае является результатом потери честного и реалистичного отношения к ней. Этот аргумент использует Бадвар, утверждая, что самоуважение таких персонажей опирается на фикцию собственного превосходства, на непризнание того очевидного факта, что другие люди также являются центрами эвдемонистического опыта. «Если они слепы в отношении статуса других людей как целей самих по себе, то они слепы и в отношении собственного статуса как цели самой по себе, как личности, так как последнее... требует не просто видеть в себе Я, но также – одну личность среди... прочих»<sup>26</sup>. Подобная слепота исключает обретение подлинного счастья или благополучия.

### Дискуссия об эвдемонистическом обосновании морали

Есть ли в этом двухчастном рассуждении уязвимые места, заставляющие сомневаться в убедительности эвдемонистического обоснования морали?

Если говорить о первом шаге, то он сталкивается с контраргументом, который получил в литературе название дилеммы Причарда. В соответствии с дилеммой Причарда любое обоснование морали будет либо устранять сам феномен морального долга, сводя его к простой склонности, к некоему желанию или прагматическому интересу, либо не обосновывать, а риторически декларировать моральное должествование (в духе «должен, потому что должен»)<sup>27</sup>. Содержание эвдемонистической аргументации таково, что скатиться ко второй части дилеммы она не может по определению: обсуждение честного и альтруистического отношения к другому человеку возникает лишь на втором ее шаге. Тезис о необходимости стремиться к благу другого не является моралистической декларацией. Он выводной, а не тавтологический. Основную опасность для эвдемонистической моральной философии представляет разрушение специфики морального долга в ходе его обоснования. Совершение должных поступков может потерять свой бескорыстный характер, превратиться в инструмент достижения иных целей. Из морального опыта может выпасть такой фундаментальный элемент, как требование, которое высшее и подлинное Я человека обращает к его ситуативному Я, подверженному влиянию внешних факторов и спонтанных импульсов.

Однако этого в эвдемонизме как раз и не происходит. Для его представителей благо деятеля органично расслаивается на регулирующие и регулируемые проявления, что, в конечном итоге, соответствует разграничению должного и сущего. То, что выступает в качестве долга для повседневно-эмпирическо-

<sup>26</sup> *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 186. Ту же мысль о несовместимости благополучия с убежденностью деятеля в неполноценности других людей и собственном превосходстве над ними, но уже спроецированную в кросс-культурный контекст, см. в ответе Бадвар своим оппонентам: *Badhwar N.K.* Replies to my Commentators // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 229–230.

<sup>27</sup> *Prichard H.A.* Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A.* Moral Writings. Oxford, 2002. P. 7–21.

го Я, представляет собой постигаемую за счет размышления естественную склонность для Я высшего и подлинного. «Корысть», связанная с этим Я, является неподдельным бескорыстием в мире эмпирической практики. Она выражает себя в виде самоотверженности ученого, художника или гуманного и справедливого человека. Эвдемонистическое обоснование морали использует неустрашимые структурные особенности перфекционистского измерения своего предмета и поэтому не искажает его сути.

Гораздо более серьезные претензии имеются ко второму шагу эвдемонистического обоснования морали. Первая из них касается выбора «точки сцепления» объективного элемента счастья с альтруистическим и честным поведением. Если каждый стремящийся к счастью деятель должен рассматривать свое счастье в качестве объективной ценности, то это не значит, что счастье (благополучие) другого человека автоматически превращается для него в объективную ценность. Реалистическая установка, за которую ратует Бадвар, ведущая к признанию невозможности доказать неравенство между людьми как центрами эвдемонистического опыта, получает вполне полноценное выражение в том, что ориентированный на достижение счастья и признающий его объективную ценность индивид просто не претендует на то, чтобы другие люди считали его счастье важнее своего собственного. Будучи реалистом в отношении ценности счастья для каждого человека, который к нему стремится, он может просто позволить себе и всем остальным людям реализовывать любую концепцию счастливой жизни, которая соответствует любым их представлениям об объективных ценностях. Моральный скептик, принявший эвдемонистическую позицию, попадает в логическую ловушку, выходом из которой является признание необходимости способствовать счастью другого, лишь в том случае, если он начинает негодовать по поводу покушения других людей на его собственное счастье. Тогда он действительно утверждает неравное значение двух явлений (своего и чужого счастья), не имея никаких весомых доводов в пользу такого неравенства. Однако если он не проявляет негодования (именно негодования, а не простого недовольства или гнева), то его позиция остается вполне внутренне согласованной.

Другая претензия ко второму шагу эвдемонистического обоснования морали связана с тем, что такое обоснование подрывает убежденность деятелей в универсальности моральных ценностей и требований морали. Для последовательного эвдемониста их императивная сила, по крайней мере, на первый взгляд, приобретает прерывистый характер. Моральные ценности и требования распространяются не на всех людей и не на все ситуации. Этот крайне неприятный для эвдемонистической этики вывод можно проиллюстрировать на трех примерах.

Пример первый. Представим себе, что перед нами Уильямсов «чудовищный персонаж» или какой-нибудь менее вредный для окружающих людей человек, может быть, всего лишь, безразличный к их судьбе или тривиально склочный, но способный воплощать в своей жизни неморальные объективные ценности (эстетические или познавательные). Он испытывает в этой связи радость, удовлетворение, чувство уважения к самому себе и т. д. Существование таких персонажей порождает вопрос о том, не может ли бескорыстное

содействие благу других людей быть перевешено на эвдемонистических весах воплощением иных объективных составляющих счастья. Если может, то моральные ценности и требования потеряют характер общеадресованных. Они будут безусловно связывать только тех, кто не может обеспечить себе полноценный прорыв к благополучию за счет познавательных или эстетических достижений, проявляя именно в этих видах деятельности реалистическую установку и автономию. Это обстоятельство превращает эвдемонизм в такое обоснование морали, которое существенным образом трансформирует (искажает) основываемый феномен.

Пример второй. Представим себе человека, который, как и все мы, стремится к достижению благополучия (высшего пруденциального блага), следуя при этом реалистической установке и проявляя максимальную автономию. Представим себе, что его реализм открывает ему глаза на равную ценность благополучия каждого человека и на связь альтруистического и честного поведения с достижением собственного благополучия. Однако в связи со своими личными особенностями (например, отсутствием эмпатических способностей), он оказывается радикально не удовлетворен своим существованием, подчиненным моральным императивам. Как оценивать его состояние в отношении счастья и благополучия? Вряд ли жизнь такого человека можно признать счастливой (благополучной). Слишком уж он ею недоволен. А значит, его исходное заблуждение могло бы рассматриваться как эвдемонистически более ценное. Сохранение иллюзий и вытекающее из них игнорирование моральных требований получает в этом случае санкцию со стороны высшего пруденциального блага. Схожие проблемы создают не только внутренние особенности деятеля, но и те внешние обстоятельства, которые превращают для него пренебрежение благом других людей в условие эстетической или познавательной самореализации. В этом отношении характерен случай с воображаемым Гогеном из работы Уильямса «Моральная удача», который понимает, что настоящее творчество для него возможно лишь на Таити, но бегство туда является предательством в отношении родных и близких<sup>28</sup>.

Пример третий. Представим себе человека, который, исполняя моральное требование, может понести потери такого масштаба, которые являются без всякого преувеличения трагическими. Если следовать за Аристотелем, который считал счастье несовместимым с такими потерями (а Эннис и Бадвар следуют за ним в этом вопросе, хотя и в разной мере), то перед таким человеком открывается следующая альтернатива: потерять возможность быть счастливым, оказавшись в трагических обстоятельствах, или проигнорировать моральное требование и, избежав трагических потерь, сохранить шансы стать счастливым в будущем. Если выбор в пользу второй альтернативы более обоснован (а эвдемонистическая этика создает такую видимость), то универсальность моральных требований исчезает и в таких случаях.

Наконец, последняя проблема для второго шага эвдемонистического обоснования морали состоит в том, что оно оказывается контринтуитивным (противоречащим чувству справедливости). Этот вывод возникает, поскольку

<sup>28</sup> Williams B.O. Moral Luck // Williams B.O. Moral Luck. Cambridge, 1982. P. 22–26.

лишенные реалистической установки, обманывающие себя в отношении неравной значимости всех людей и неавтономные в своем выборе злодеи слишком часто не сталкиваются с ощутимыми негативными последствиями своих иллюзий. Они слишком часто проживают жизнь, так и не задавшись вопросом, есть ли у счастья объективная составляющая и связана ли она с альтруистическими и честными поступками.

Все эти проблемы так или иначе осознаются и обсуждаются этиками-эвдемонистами. Некоторые их ответы если и не обладают какой-то окончательной убедительностью, то, во всяком случае, показывают способность эвдемонистической теории эффективно сопротивляться опровержению.

Так, обвинение в контринтуитивном характере эвдемонистического обоснования морали получает ответ на основе платоновской метафоры искалеченной души, не знающей о своем уродстве до момента загробного суда. Бадвар секуляризует платоновскую религиозную метафору и замечает, что цена, которую платит злодей за свою иллюзию, состоит не в актуальном интенсивном страдании, а в возникновении «зияющей дыры в его жизни»<sup>29</sup>.

В отношении опиравшегося на три примера тезиса о том, что моральные требования теряют общеадресованный характер, если они являются всего лишь дополнительными правилами достижения счастья (благополучия, высшего пруденциального блага), контраргументация приобретает следующий вид. Переувешивание успешного воплощения моральных ценностей успешным воплощением ценностей неморальных, с точки зрения Бадвар, невозможно, поскольку, если не развитая моральная добродетель, то хотя бы минимальная «добропорядочность в отношении других людей» служит обязательной или «конститутивной» частью любых неморальных достижений, делающих жизнь человека благополучной (стоящей того, чтобы ее прожить)<sup>30</sup>. Речь, конечно, не идет о том, что продукты эстетической или познавательной деятельности теряют свою объективную ценность для других людей, если создатели этих продуктов вели себя безнравственно. Объективной ценности лишается лишь ориентированный на создание этих продуктов образ жизни. Но этого вполне достаточно для того, чтобы гениальные художники или исследователи не получали индульгенцию в случае пренебрежения интересами и потребностями других людей.

Анализируя познавательную практику, Бадвар замечает, что интеллектуальные достижения требуют «честности перед собой, уважения к эпистемологическим нормам и тем людям, которые равны или превосходят исследователя, храбрости при преодолении затруднений и признании своих ошибок»<sup>31</sup>. Отсюда следует, что полноценная включенность в познавательную практику, осуществляемую сообществом, невозможна без уважительного отношения, по крайней мере, к каким-то людям. И, так как моральная и эпистемологическая сферы не разделены между собой непроницаемыми перегородками, то это уважительное отношение неизбежно распространяется на более широкий,

<sup>29</sup> *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 224.

<sup>30</sup> *Ibidem.* P. 192, 195, 218, 220.

<sup>31</sup> *Ibidem.* P. 193.

потенциально – неограниченный круг людей. А если в опыте конкретного человека такого распространения не происходит, то возникает вполне обоснованное подозрение, что его деятельность как исследователя (то же самое можно сказать и о художнике) мотивирована не объективной ценностью познания (или эстетического творчества), а какими-то субъективными устремлениями<sup>32</sup>. Схожие следствия имеет то, что и познавательная деятельность, и художественное творчество в их типических выражениях обладают альтруистической интенцией (ориентированы на приобщение других людей к результатам творчества и познания), и то, что и познание, и творчество как часть жизни исследователя или художника невозможны без поддержки со стороны других людей<sup>33</sup>.

В свете этого рассуждения, аннулирующего критический потенциал первого из трех приведенных выше примеров, второй пример необходимо интерпретировать так. Существуют люди, которые, имея склонность к познавательной деятельности или художественному творчеству, а также способности для того, чтобы в них преуспеть, не могут использовать свои природные дарования для достижения счастья (благополучия), поскольку внутренние или внешние обстоятельства ставят их перед выбором: либо минимальная «моральная добропорядочность», либо полноценная эстетическая/познавательная самореализация. Так как счастье (благополучие) им недоступно ни в первом, ни во втором случае, то пренебрежение «моральной добропорядочностью» не является для них потерей, а, может быть, даже является предпочтительной опцией. Именно это и ставит под вопрос общеадресованность моральных призывов и предписаний.

Отклик Бадвар на данное предположение связан с анализом третьего примера (примера про трагические потери). В целом он является не самым актуальным, поскольку исполнение моральных требований нечасто сопровождается такого масштаба потерями. Они более характерны для морального героизма, уводящего нас в область сверхобязательного, в которой требования отсутствуют. Однако Бадвар пытается преодолеть этот вызов на сугубо эвдемонистической основе и показывает, что проблемы, связанные с третьим примером, снимает то обстоятельство, что человек, идущий на трагические потери по моральным соображениям, хотя и не может быть назван счастливым (благополучным), несчастным (неблагополучным) тоже не является. В эвдемонистическом отношении это состояние является предпочтительным в сравнении с несчастьем<sup>34</sup>. Соответственно, людям, которым соблюдение моральной добропорядочности приносит только неудовлетворенность или которым оно препятствует в достижении полноценной познавательной или эстетической самореализации, лучше все же остаться в пределах моральных ограничений и пополнить ряды тех самых несчастливых, но и не несчастных людей, чем пытаться стать гениальным ученым (художником) и быть при этом обреченным на очевидное несчастье<sup>35</sup>. То же самое рассуждение касается людей, которые

<sup>32</sup> *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 218.

<sup>33</sup> *Ibidem.* P. 191–193, 219, 220.

<sup>34</sup> *Ibidem.* P. 201, 203–204.

<sup>35</sup> *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 226–227.

неспособны получать удовольствие от совершения нравственных поступков или получают наиболее интенсивное удовольствие от совершения поступков безнравственных.

\* \* \*

Как видим, в отношении вопроса об общеадресованности моральных требований у эвдемонистического обоснования морали есть довольно связанная система ответов на контраргументы. Она имеет уязвимую точку на переходе от уважения к некоторым людям (коллегам по реализации познавательных или эстетических идеалов) ко всем. Но эта уязвимость меркнет по сравнению с неспособностью парировать возражение морального скептика, который готов мириться с безразличием или враждебностью других людей и никогда не негодовать на пренебрежение его интересами с их стороны<sup>36</sup>. Именно она не позволяет рассматривать эвдемонизм в качестве оптимальной стратегии обоснования морали и требует предпочесть ему любую другую стратегию, которая а) справляется с этой задачей лучше него, б) не менее удовлетворительно, чем он, отвечает на дилемму Причарда и в) может с тем же успехом объяснить общеадресованный характер моральных требований.

### Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Брэдли Ф.Г.* Почему я должен быть морален? // *Брэдли Ф.Г.* Этические исследования. М.: Изд-во РХГА, 2010. С. 86–117.
- Платон*. Горгий / Пер. С.П. Маркиш // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 477–574.
- Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунов // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Прокофьев А.В.* Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.
- Annas J.* Ancient Eudaimonism and Modern Morality // *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* / Eds. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge: Cambridge UP, 2017. P. 265–280.
- Annas J.* *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford UP, 2011. 189 p.
- Annas J.* *The Morality of Happiness*. New York: Oxford UP, 1993. 502 p.
- Badhwar N.* Individualistic Perfectionism and Human Nature // *Reason Papers*. 2017. Vol. 39. No. 1. P. 22–34.
- Badhwar N.K.* *Precis of “Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life”* // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 185–193.

<sup>36</sup> Примечательно, что в одной из последних статей у Бадвар возникает сомнение в том, что благополучие деятеля выступает единственным источником моральных ценностей («есть ценности и антиценности, которые в конечном счете укоренены в процветании других людей, а не в нашем собственном; они становятся значимыми для нашего процветания только в выводном порядке» (*Badhwar N.K.* Individualistic Perfectionism and Human Nature // *Reason Papers*. 2017. Vol. 39. No. 1. P. 33)).

- Badhwar N.K. Replies to my Commentators // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 227–240.
- Badhwar N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford UP, 2014. 245 p.
- Korsgaard C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 p.
- Prichard H.A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A. Moral Writings*. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 7–21.
- Superson A.M. *The Moral Skeptic*. Oxford: Oxford UP, 2009. 250 p.
- Williams B.A.O. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. 254 p.
- Williams B.A.O. *Moral Luck* // *Williams B.A.O. Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. P. 20–39.

## The Justification of Morality in the Contemporary Eudemonistic Ethics

**Andrey V. Prokofyev**

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU). 41 Bolshaya St. Peterburgskaya Str., Veliky Novgorod, 173003, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper reconstructs and evaluates the eudemonistic justification of morality. Any kind of such justification rests upon the establishing of the necessary connection between universal human needs or universal human features and the fair or altruistic behavior. The demonstration of this connection should persuade an imaginable moral sceptic to cast away her doubts. The point of departure of the eudemonistic justification of morality is the universal longing for happiness understood as satisfactory, successful and worthwhile life. At the first step, eudemonists show that we can achieve happiness only if we are sure that our life satisfaction is provided by getting objectively valuable goods. That is why separating objective and purely subjective sources of satisfaction, we admit the possibility of a mistake and self-delusion and afraid of choosing a wrong source. At the second step, they show that the fair or altruistic behavior is included in the objective part of happiness. It is constitutive to our happiness because the contrary behavior reflects a mistaken belief in the fundamental inequality of persons as centers of eudemonistic experience. The author analyzes three arguments against the eudemonistic justification of morality: 1) it distorts the essence of moral normativity; 2) the recognition of the equality of eudemonistic actors do not necessarily issues in the fair and altruistic behavior; 3) not every eudemonistic actor has a sufficient motive for behaving fairly and altruistically. The conclusion is that the eudemonistic ethics can cope with the first and the third arguments but it is defenseless against the second one.

**Keywords:** morality, ethics, justification of morality, moral skepticism, happiness, eudemonia, objective goods, fundamental ethical equality, J. Annas, N.K. Badhwar

## References

- Annas, J. “Ancient Eudaimonism and Modern Morality”, in: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, eds. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge: Cambridge UP, 2017, pp. 265–280.
- Annas, J. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford UP, 2011. 189 pp.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford UP, 1993. 502 pp.
- Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemonian Ethics]. Moscow: IF RAN, 2005. 448 pp. (In Russian)

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], transl. N.V. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Complete Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Badhwar, N. "Individualistic Perfectionism and Human Nature", *Reason Papers*, 2017, Vol. 39, No. 1, pp. 22–34.

Badhwar, N.K. "Precis of Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life", *The Journal of Value Inquiry*, 2016, Vol. 50, No. 1, pp. 185–193.

Badhwar, N.K. "Replies to my Commentators", *The Journal of Value Inquiry*, 2016, Vol. 50, No. 1, pp. 227–240.

Badhwar, N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford UP, 2014. 245 pp.

Bradley, F.G. "Pochemu ya dolzhen byt' moralen?" [Why Should I be Moral?], in: F.G. Bradley. *Eticheskije issledovaniya* [Ethical Studies]. Moscow. RCHGA Publ., 2010, pp. 86–117. (In Russian)

Korsgaard, C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 pp.

Plato. "Gorgii" [Gorgias], transl. S.P. Markish, in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works, 4 vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 477–574. (In Russian)

Plato. "Gosudarstvo" [Republic], transl. A.N. Egunov, in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works, 4 vols.], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 79–420. (In Russian)

Prichard, H.A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", in: H.A. Prichard. *Moral Writings*. Oxford: Oxford UP, 2002, pp. 7–21.

Prokofyev, A.V. "Pochemu ya dolzhen byt' moral'nym? (teoreticheskii kontekst obosnovaniya morali)" [Why Should I Be Moral? (the Theoretical Context of Justification of Morality)], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 1, pp. 5–17. (In Russian)

Superson, A.M. *The Moral Skeptic*. Oxford: Oxford UP, 2009. 250 pp.

Williams, B.A.O. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. 254 pp.

Williams, B.A.O. "Moral Luck", in: B.A.O. Williams. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP, 1982, pp. 20–39.

*Б.В. Марков*

### **Аналитика вины, стыда и совести\***

**Марков Борис Васильевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии. Санкт-Петербургский государственный университет; Новгородский гос. университет им. Ярослава Мудрого. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская набережная, д. 7–9; e-mail: b.markov@spbu.ru

Очередной кризис морали выражается в том, что действительность, в которой мы существуем, изменилась и уже не соответствует сложившимся представлениям о плохом и хорошем. Возникает множество ситуаций, в которых моральное ориентирование сталкивается с трудностями. Исполняя служебные обязанности, продиктованные обслуживанием системы, мы нередко входим в конфликт с людьми, которые руководствуются традиционными представлениями о добре и зле. Чаще всего такие противоречия возникают между гражданами и сотрудниками государственных учреждений, а также обсуждаются на примерах бизнеса. На виду конфликты, вызванные возможностями новых технологий, например, геномной инженерией, в которых видят угрозу автономности личности, свободе выбора и иным человеческим ценностям. Сегодня эти проблемы коснулись сфер медицины и образования. Врачи и преподаватели являются сотрудниками учреждений по оказанию платных услуг. Здесь можно говорить об отчуждении, но это не повлияет на экономику, определяющую действия правительства, а борьба за права потребителей лишь камуфлирует эту зависимость. Необходимо выявить противоречивые интересы различных подсистем общества, обсуждать их публично и выстраивать этику, следуя тактике наименьшего зла.

**Ключевые слова:** вина, стыд, совесть, ответственность, насилие, право и справедливость, история и психоистория общества, историческая память, факты, ценности и оценки

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19–011–00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы». Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 19–011–00779 «Illiberal Concepts of Tolerance: the History, Practice and Prospects».

Создается впечатление, что мораль действует в самых разнообразных сферах человеческой деятельности, ибо все можно оценивать сквозь призму различения плохого и хорошего. Необходимость дистанцирования от морали вызвана тем, что она не может оценивать сама себя. Какая мораль считается хорошей? Та, которая живет как бы внутри нас и выражается в чувстве справедливости, в непосредственном переживании, возникающем, когда наносят ущерб? Или та, которая руководствуется общими моральными нормами, вменяющими терпеть несправедливость, таить обиду и откладывать осуществление справедливости до Страшного Суда? Конечно, активный протест может быть честнее, но он наносит обидчику такой удар, часто несоизмеримый с его проступком.

Осуждение всего действительного с точки зрения моральных ценностей нередко приводит к негативным последствиям. Морализация опасна в политике – тем, что отвергает национальные и геополитические интересы, в хозяйстве – тем, что ставит под сомнение новые технологии, в экономике – тем, что отвергает свободный рынок, в семье – тем, что она претендует на непосредственную детерминацию жизненных интересов. Мораль способна разрушить инстинкт самосохранения и ведет к жесточайшим кризисным ситуациям. Она, действительно, подобна взрыву бомбы.

Мораль нельзя применять напрямую ни к политике, ни к праву, ни к истории. И, тем не менее, способствовать благу общества и принимать справедливые законы считается долгом политиков и законодателей. Но обычно благие цели достигаются насильственными средствами, что неприемлемо с точки зрения как позитивного права, так и обыденного сознания. Дилемма блага и долга привела к альтернативе эмотивистской и деонтологической этики<sup>1</sup>. Несмотря на убедительные доводы представителей этих противоположных теорий, невозможно отрицать роль морали как в индивидуальной, так и общественной жизни. Моральное чувство вспыхивает вследствие обиды, лжи и насилия. Когда кто-то взял и не вернул, пообещал и обманул, применил силу и отобрал – это вызывает переживание несправедливости. Что такое справедливость? Одни связывают ее с долгом, другие с равенством. Одни добиваются справедливости в суде и нередко проигрывают, другие предпочитают личную месть, что несовместимо с законом. В суде наряду с обвиняемым и обвинителем есть третья фигура – судья. Он, конечно, стоит на стороне закона, но должен учитывать обстоятельства. *Цель статьи:* в связи с расширением сферы применения этических советов и оценок, раскрыть этику как тактику реализации совести и долга сообразно конкретным обстоятельствам.

### Факты, ценности и оценки

Прежде всего, необходимо проанализировать специфику морали как формы ценностного сознания, анализ которого предполагает иные техники исследования, чем в философии науки. Любое социально-историческое исследование проводится с определенных позиций и предполагает образ будущего.

<sup>1</sup> *Макинтайр. А. После добродетели: Исследования теории морали. Екатеринбург, 2000. С. 35.*

Такие понятия как «капитализм», «пролетариат», «культура» являются не абстракциями, обобщающими опыт, а интенциями того или иного мировоззрения. Ценности заложены в социальных науках как глубинные предпосылки. Объективность и беспристрастность, к которым призывал М. Вебер, запрещают пропаганду ценностей, но это не исключает признания ценностных предпосылок у субъектов истории. Чуждые нам миры включаются в пространства нашего опыта. Поэтому К. Манхейм предложил особый способ познания прошлого, который он назвал имманентным пониманием или интерпретацией. «Исследователь стремится проникнуть сквозь образования к экзистенциальному фону пространства опыта»<sup>2</sup>. Это возможно, если мы еще не утратили с ним связи. В ходе истории образуются разные пространства опыта, да и в настоящем мы одновременно исполняем несколько ролей, экзистенциально вовлечены в разные сферы общества. Для имманентного понимания чужих исторических пространств недостаточно одних теорий. Благодаря изучению памятников, созданию музейных экспозиций происходит освоение чужого, но для этого должны быть какие-то зародыши общей протокультуры, должны быть экзистенциальные точки соприкосновения.

Общие переживания и представления складываются на основе практик взаимодействия с природой и людьми в том или ином историческом контексте. Эти коллективные представления озвучиваются в языке, передаются музыкальными, живописными, художественными и иными произведениями. Они первоначально складывались благодаря ландшафту, климату, охоте или земледелию, а также в процессе труда и развлечения. Экзистенциальный опыт группы выражается в религиозных и иных ценностях и верованиях, в том, что называют авторитетом или традицией. В какой-то степени – это непосредственный, неререфлективный опыт. Он становится коммуникативным благодаря не только языку, но и рефлексии. Например, свои верования можно рассматривать с точки зрения Другого. Таким образом в экзистенциальный опыт вписываются цивилизационные коды, возникает общая культура, которая все еще опирается на исторический опыт групповой общности. Эта культура распространяется в границах ее обитания. Следующий шаг – городская культура, ставшая независимой от родовой общины и экзистенциальных связей ее членов. Она тоже перспективистская, но теперь точка зрения определяется индивидами, принадлежащими к различным группам, составляющим публику. В отличие от певцов и сказителей, выражающих жизненный опыт соплеменников, творческие индивиды освобождаются от непосредственных переживаний и создают произведения, руководствуясь вкусом публики. Это ускоряет процесс развития культуры. Автор не зависит от повседневных забот, он творит воображаемые миры. Но в этом нет произвола, речь идет о комбинации экзистенциального опыта различных групп. В городской культуре возможны разные позиции и точки зрения, их единство диалектическое, оно определяется дифференциацией общества и противоборством различных групп.

---

<sup>2</sup> Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М.; СПб., 2000. С. 435.

## Что такое общество?

Аналитика морали невозможна без ответа на этот, казалось бы, простой вопрос. К сожалению, трудно сказать, в каком обществе мы живем. Западные политологи называли советское общество тоталитарным, а российские реформаторы – «командно-административной системой». Выход виделся сначала в развитии гражданского общества и правового государства, потом дело дошло до «суверенной демократии». Сегодня на слуху цивилизационный проект, предполагающий отказ от линейной модели прогресса европейской цивилизации в пользу модели истории, напоминающей таинственный водоворот разнообразных культур, ни одна из которых не является «варварской», подлежащей «гуманитарной интервенции» с целью соблюдения прав человека.

Еще одна модель – цифровое общество, в котором решающую роль играют программы и алгоритмы, облегчающие доступ к информации. К сожалению, так называемое онлайн-образование не способствует развитию духовных, в частности моральных качеств учащихся. Они, конечно, запоминают различные моральные кодексы, но эффект от этого такой же, как у хирургов, водителей или летчиков, обученных на тренажерах, но теряющихся в реальных ситуациях. В сущности, моральные, коммуникативные и иные социальные компетенции – это не только информация, но и своеобразные духовные практики переживания доверия, любви, сострадания, прощения.

Наконец, главная проблема – соотношение этики, политики и экономики. Длительная и не завершившаяся однозначными выводами дискуссия сторонников автономной теории морали и утилитаризма приводит к парадоксу: с одной стороны, мораль не влияет на экономику, которая определяется законами рынка; с другой стороны, мораль определяет ее социальные параметры. Например, капиталистическая экономика кажется неприемлемой на том основании, что приводит к отчуждению человека. Таким образом, речь идет о транзитивном отношении. Это же относится и к пониманию соотношения истины и морали. С одной стороны, кажется, что факты опровергают моральные максимы, а с другой стороны, будучи продуктами сложных интерпретаций, они базируются на ценностях. Все это говорит о том, что различие между ними неверно определять понятиями внутреннего и внешнего.

В 60-е–70-е гг. XX столетия после разоблачения «культы личности» возобладали мораль, основанная на правах человека. Однако небезупречными оказываются и «гуманитарные интервенции» с целью их защиты. Мигрантов сначала воспринимали через призму толерантности и мультикультурализма, потом изолировали как нецивилизованных людей либо в лагерях беженцев, либо в своеобразных городских гетто, где они оказались в положении чужаков, живущих на подачку богатых хозяев. Это опровергает еще одну версию обоснования морали, основанную на признании Другого. На практике приезжие оставались чужими и вовсе не хотели быть такими, какими их видели европейцы. Это привело к гуманитарному и цивилизационному насилию со стороны Запада и к терроризму со стороны исламского Востока.

Поскольку нет единых, универсальных и, тем более, абсолютных моральных кодов и норм, остается коммуникативная модель, согласно которой каждый

имеет право заявлять свои мнения. Их оценка и признание опирается на принцип наименьшего зла, не допускающего страданий, но предполагающего терпение других. Роль интеллигенции состоит в переводе коллективных переживаний и представлений в коммуникативную форму. Любой представитель той или иной страны или культуры имеет право настаивать на преимуществах своих ценностей, но если он втягивается в спор, то вынужден приводить аргументы в защиту своей позиции. В ходе обсуждения люди неминуемо придут к какому-то общему решению. Рефлексивно-этический принцип публичной дискуссии может показаться формальным, уступающим идеалам дружбы между народами, о которой мечтали гуманисты. Но этому принципу пока нет альтернативы. Оставаясь формальным, он, может быть, и есть то единственное, что может связать разных людей, живущих в разных социально-экономических условиях, воспитанных на основе определенных национально-этнических традиций. Конечно, дружбы на этом пути не достигнуть, но можно мирно сосуществовать. Даже если один народ в лице той или иной экстремистской группы предъявляет другому ультиматум, то этим вызовет не менее резкий ответ. Пока мы сопровождаем действия рассуждениями, до тех пор мы способны к тому, чтобы воспринимать формальные права и свободы как условия переговоров.

В нормальном состоянии общества люди имеют время и возможность неторопливо дискутировать на тему соотношения фактов и моральных ценностей. Однако в чрезвычайной ситуации политики полагаются на свое «чутье» или «интересы народа», а решения принимаются на основании неких «самоочевидных истин» без участия экспертов. К сожалению, эти решения не всегда соответствуют времени. Поэтому задача философии морального сознания видится в аналитике своеобразных «слепых зон» символического пространства, т. е. не обсуждаемых традиций, верований, настроений и т. п. Раскрывая сложные, чаще всего невербальные, технологии формирования нравственности, философия способствует освобождению от устаревших стереотипов, преодолению ресентиментных настроений и формированию новых позитивных ценностей, на основе которых можно жить лучше.

### **Сила и справедливость**

Сегодня мораль, а заодно все ее предикаты – совесть, долг, справедливость – под подозрением. Этика нашего времени начинается с критики ресентимента. Обращаясь непосредственно к европейско-христианской морали, Ницше спрашивал: Какую пользу дает христианская гипотеза морали? И отвечал: она мыслится как противодействие практическому и теоретическому нигилизму. Нигилизм пугает утверждением, что все мыслимое и сделанное не имеет никакого смысла и ценности. Ницше не считает причиной нигилизма нужду или вырождение. Нигилизм – это мироистолкование, вытекающее из христианского морализма. Мораль обращается против своего гаранта – христианского Бога: честность и правдивость, ею воспитанные, восстают против изолганности и фальшивости всех христианских истолкований истории<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Европейский нигилизм // Ницше Ф. Воля к власти. М., 2010. С. 135.

Ницшева критика иудео-христианской морали осуществлялась для того, чтобы избавиться от вины и нечистой совести. Суть концепции Ницше в том, что государство является результатом не договора об объединении, а насилия и подчинения. Государство, утверждал Ницше, – это самое холодное из чудовищ, когда-либо существовавших на Земле. Но именно оно лежит в основе образования общества и политики. Изначальным юридическим актом является не договор, а запрет, т. е. насилие. Собственно, это утверждает название гоббсовского трактата «Левиафан». Либеральные комментаторы, истолковавшие концепцию Гоббса в духе теории общественного договора, сделали демократию беспомощной всякий раз, когда она сталкивается с суверенной властью<sup>4</sup>.

Согласно К. Шмитту, закон является формой насилия, но при этом обеспечивает защиту. Власть в форме запрета проявляется в праве отдавать приказы, наказывать и интернировать. Суверен – это тот, кто освобождается от варварского насилия, мести и жестокости. Но он восстает и против традиционной нравственности, на место которой ставит правило: «Договоры должны соблюдаться». Таким образом, право разрушает круг насилия. Парадокс в том, что законодатель сам должен подчиняться закону<sup>5</sup>.

По мере развития, в устойчивых, нормальных состояниях, уголовное право смягчается. В идеале, полагал Ницше, возможно осознающее свое могущество общество, которое не наказывает тех, кто наносит ему вред<sup>6</sup>. Справедливость начинается с принципа «око за око» и завершается милостью прощения. Оно разрывает связь между правом и насилием. Свобода – это не автономия и независимость субъекта, не закон и справедливость, а дар, милость и прощение, преодолевающие отношения господства и подчинения. Речь идет не об отрицании, а об историзации справедливости и юридической категории правового субъекта. Нам остается ждать, когда между ними будет достигнуто равновесие. Это не исключает критику таких понятий, как «права человека», «свобода как независимость» и др. Их следует истолковать не как вечные, универсальные, абсолютные ценности, а как нормы, имеющие историческую значимость, выполняющие положительные общественные функции. Только так можно преодолеть фаталистическую покорность в отношении прошлого, и бунт ресентимента во имя «светлого будущего».

### Дискурсивная этика и ее границы

Как соединить взаимовыгодное сотрудничество и справедливость? С одной стороны, можно опираться на принцип: поровну или в соответствии с заслугами каждого распределить совокупный общественный доход. С другой стороны, справедливость – это форма нравственного признания. С этой точки зрения многие сложившиеся исторически социальные и экономические преимущества отдельных людей выглядят произвольными. Именно поэтому справедливость –

<sup>4</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 256.

<sup>5</sup> Blumenberg H., Schmitt C. Briefwechsel 1971–1978. Fr.-am-Mein, 2007. S. 185.

<sup>6</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 452.

главный рычаг социальных революций. Это социально опасное чувство должно каким-то образом ограничиваться и контролироваться. Если общество не может объединиться иначе, чем на принципе справедливости, то верно и обратное. Оно должно пребывать в состоянии вечной зависти и стремления к переделу. Противовесом, сдерживающим зависть и ненависть индивидов, выступает стремление к единству. Одиночество страшит человека, и он стремится договариваться с другими о принципах совместной жизни. Или, точнее, пытается гармонизировать правила коллективной игры со своим стремлением к свободе. Отсюда – справедливость не является неким застывшим идеалом.

Чистая справедливость, строго говоря, не может быть выражена в форме речи или письма. Дело в том, что язык – это система различий, выражающих социальную дифференциацию. Как таковой он является формой власти. Поэтому суждения о справедливости уже являются дискурсом силы. Но все-таки помимо речи нет иного способа сформировать понятие справедливости, обсуждать его с другими людьми. Каждый человек постоянно судит о справедливости, сопровождает свои чувства суждениями и стремится поступать в соответствии с ними. Представители аналитической философии считают, что этика как наука и должна заниматься анализом такого рода суждений.

Дж. Роулз разделяет эту позицию. «Справедливость есть главная добродетель общественных институтов, подобно тому, как истина есть главная добродетель научных систем»<sup>7</sup>. Аргументация в дискурсе о справедливости опирается на исходные базовые принципы. Решая, какие из суждений принимать или не принимать, обосновывая одни и опровергая другие, мы, полагает Роулз, можем скорректировать наше естественное чувство справедливости. На самом деле теория решений может элиминировать недостоверные, основанные на неполном знании суждения, но она не гарантирует выбора правильных моральных установок. Таким образом, нельзя представлять логику в качестве некоего арбитра справедливости. Речь должна идти о пересечении, о взаимодействии и согласовании справедливости и суждения.

Первая проблема, как описать индивидуальное чувство справедливости, чтобы сделать его предметом дискуссии? Роулз считает, что «наиболее адекватным будет описание индивида, погруженного в рефлексивное равновесие, состояние, наступающее лишь после того, как индивид, ознакомившись со всем многообразием концепций справедливости, приводит свои суждения в согласие с одной из них»<sup>8</sup>.

Вторая проблема, как осуществить процедуру переоценки суждений под воздействием чувства моральной справедливости. В ситуации насилия, попирающего всякие представления о доброте и рациональности, невозможно «рефлексивное равновесие», благодаря которому индивид критически оценивает не только разумность принципов организации общества, но и собственные кажущиеся аутентичными чувства обиды и мести. По мнению юристов, сила, ограниченная законом, становится справедливой. Но если вдуматься

<sup>7</sup> Роулз Дж. Теория справедливости (Фрагмент книги) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1990 / Общ. Ред. А.А. Гусейнов. М., 1990. С. 230.

<sup>8</sup> Там же. С. 241.

в аргументацию моралистов, то и у них есть серьезные основания отстаивать приоритет морали перед правом. Даже в том случае, если право освобождено от силы, т. е. выступает как справедливость (мыслимая, например, как равное возмещение ущерба), то оно все-таки слишком формально и не обеспечивает решения главной задачи, для которого оно задумывалось.

Автономные теории права и морали оказываются несоединимыми, но в жизни право и мораль находят соединение. Тот, кто судит о справедливости, не является счетной машинкой, а несет ответственность как за решение, так и за принципы, на которые он опирается. Именно эту задачу решает теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Опираясь на модель эволюции морального сознания Л. Кольберга<sup>9</sup>, он различал конвенциональную и постконвенциональную формы совести. Первая характеризуется ответственностью и долгом перед коллективами. Совесть просыпается, когда происходит неисполнение или нарушение социально значимых норм. На второй стадии развития морального сознания чистая совесть выходит на трансцендентальный уровень, освобождается от давления эмпирических факторов и подвергается критической рефлексии такие социальные нормы, которые не соответствуют интересам человечества<sup>10</sup>.

Универсализация научного разума наталкивается на ту же трудность, что и абсолютизация морали. Если разум избрать единственным критерием оценки всех человеческих решений, то, как оценить сам разум? Можно, конечно, объявить этот вопрос неверным и бессмысленным. Разум един для всех по определению. Но по жизни мы встречаемся с разными формами разумности. Этические нормы реализуются в форме таких моральных чувств, как совесть, вина, ответственность. Не дискуссия, а сожаление, извинение, прощение, наконец, покаяние – вот настоящая сфера морали. Поэтому приходится говорить о лабиринтах совести. Долг прямолинеен. Всегда более или менее ясно, в чем он состоит. Поэтому мораль, основанная на понятии долга, была изложена Спинозой по образцу геометрии с ее аксиомами и теоремами. Совесть экзистенциальна, недаром говорят о муках совести, т. е. о сомнении, сожалении, раскаянии.

Но так ли это? Стыд, вина, совесть – это не совсем мои чувства, если вспомнить, сколько морализации мы получили еще в детстве. Голос совести некоторые считают голосом Бога. Как говорил Л. Толстой, «Царство Божие внутри нас есть». Поэтому чувства стыда и вины, муки совести – это инспирация. Поскольку не все верят в существование Бога, ибо оно недоказуемо, то просвещенные исследователи разрабатывают социологию и культурологию морали. Но все равно остается вопрос, как соединяются мои личные переживания с социальными и культурными кодами. Лакан использовал для объяснения понятия «интерпелляции» и «пристежки», введенные Альтюссером. Совесть и стыд являются антропологическими константами, которые в разных культурах, в разные периоды развития общества реализуются по-разному. Отсюда

<sup>9</sup> Kohlberg L. The Development of Children's Orientations Toward a Moral Order // Vita Humana. 1963. No. 6. P. 11–35.

<sup>10</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2010. С. 66.

два следствия: во-первых, в случае конфликта искать точки соприкосновения антропологических, социальных и нравственных установок; во-вторых, не осуждать происходящее с точки зрения абсолютной морали, а принимать решения и действовать в рамках сложившихся условий и обстоятельств по принципу наименьшего зла.

### Стыд

Русские философы мечтали о том, что Россия в своем цивилизационном развитии минует стадию правового государства и реанимирует общинный образ жизни. В небольших коллективах складываются тесные личностные отношения, и поэтому чувство стыда является наиболее интенсивным. По мере разделения труда усиливаются экономические, функциональные отношения. Наряду с этим образуется сфера приватной жизни, где прежние практики контроля уже не срабатывают. Отсюда – надзор как интегрирующая инстанция существенно трансформируется. Если М. Фуко описал его дисциплинарный аспект, то Н. Элиас раскрыл и описал практики самоконтроля. Усиление чувства стыда он связывал с необходимостью подавления аффективного поведения. По Г.-П. Дюрру, наоборот, по мере развития происходит ослабление контроля и трансформация зон постыдного<sup>11</sup>. В деревне глаз соседей надежнее и зорче, чем видеорекамеры в городе. Неподобающее поведение соотносится с ближайшими сородичами и осуждается ими практически мгновенно. В городах же связи более формальные и анонимные. С антропологической точки зрения это означает ослабление межличностных отношений и, как следствие, утрату чувства стыда и падение нравов.

Затруднения, возникающие при попытке выводить первичные чувства стыда из социальных отношений, заставляют искать его истоки в природе самого человека. По Г. Плесснеру, переживание стыда является универсальной антропологической константой, выражающей позициональность человека, раздвоенность его сознания<sup>12</sup>. Чувство стыда присуще всем людям без исключения. Тот, у кого его нет, – это не человек. Тезис о бесстыдстве примитивных народов, скорее всего, основан на мнении о превосходстве европейской культуры и использовался для оправдания колонизации. Трактровка стыда как антропологической константы наталкивается на представление об историчности и социально-культурной обусловленности человека, который не завершен природой, открыт для изменений. Именно это свойство ставится во главу угла современной антропологии.

В недавней, посвященной теме стыда монографии Р.Е. Гергилова принята попытка согласовать философско-антропологический и социально-культурный подходы к определению стыда. Автор исходит из того, что это

<sup>11</sup> Duerr H.-P. Nacktheit und Scham // *Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Bd. 1. Frankfurt/Main, 1994. S. 12.

<sup>12</sup> Плесснер Г. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 251.

чувство универсально, но проявления его различны<sup>13</sup>. Хотя он и возникает вне сферы социального, формы его выражения не являются свободными от влияния общественных норм. Соотносясь с другими, человек становится полноценным социальным существом. Поэтому тезис об изначальной эксцентричности человека не следует абсолютизировать. Способность к рефлексии, взгляд на себя со стороны, способность оценить себя обеспечивают возможность открытости, выхода из капсулы индивидуального существования. Человек, выполняющий в обществе определенную роль, занимающий определенное место в общественной иерархии, должен вести себя в соответствии с общепринятыми правилами. Исполняя обязанности, он находится под наблюдением окружающих, которые воспринимают отклонение от правил как нарушение. Многие исследователи видят социальность стыда именно в том, что он вызван отклонением от нормы. Стыд – это точка пересечения индивидов и общества<sup>14</sup>. Он является одновременно формой внутреннего конфликта и социальным чувством, благодаря которому происходит нормализация индивидов.

Стыд предполагает ощущение вины. Без него человек переживает не стыд, а скорее, неловкость. Важную роль играет смена перспективы, когда ранее человек не придавал значения какой-то норме, но потом осознал ее как значимую. Нормы часто не артикулируются. Собственно, стыд и обнаруживает норму. В отличие от законов природы, которые действуют неумолимо, ценности требуют признания, и стыд является наиболее эффективной его формой. Отсюда – чувство стыда можно расценивать как индикатор моральных, ценностных конфликтов. Стыд возникает от того, что индивид признает свой социальный статус и несет ответственность за его утрату, или несоответствие ему. Даже в случае потери статуса, например, увольнения с работы, понижения в должности, люди не исключаются из общества. Наоборот, благодаря переживанию стыда, они еще теснее с ним связаны. Угроза стыда является мощным фактором нормализации индивида.

### Совесьть

Совесьть находится в поле внимания чаще у психологов, чем у философов. Аналитический обзор современных работ обстоятельно выполнен Р.Г. Апресяном<sup>15</sup>. Можно отметить написанную еще в советское время работу Я.А. Мильнера-Иринина<sup>16</sup> и статью О.Г. Дробницкого<sup>17</sup>. Совесьть представляется как основа нравственного закона, т. е. абсолютное и универсальное основание этики. К сожалению, проблема обоснования морали вообще и в частности принципов

<sup>13</sup> Гергилов Р.Е. Стыд. СПб., 2016. С. 176.

<sup>14</sup> Neckel S. Status und Scham. Fr.-am-Main, 1991. S. 56.

<sup>15</sup> Апресян Р.Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Часть 1. Психологические исследования совести // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 38–46.

<sup>16</sup> Мильнер-Иринин Я.А. Этика, или Принципы истинной человечности (принцип совести) // Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967. С. 253–302.

<sup>17</sup> Дробницкий О.Г. Совесьть // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 41–42.

совести и справедливости заключается в том, что существуют две этики<sup>18</sup>. Одна связана с благой жизнью, ее главный вопрос, *как правильно прожить свою жизнь*. Другая этика основана на христианской морали, и в секуляризированном виде она представлена Кантом как этика долга, главный вопрос которой, *что я должен делать*. Автономия личности в ней представлена не как забота о себе, а как разумное принятие обязательств перед другими. К этим двум классическим темам добавилась проблема соотношения формального закона и субъективной совести. Они не всегда совпадают. В качестве выхода можно различать мораль и этику. Мораль формальна и запретительна. Этика позитивна и предписывает индивиду поступать по принципу наименьшего зла. Но если вдуматься, такое решение является тяжелым для индивида и небезопасным для общества. Человека мучает совесть, а в чем состоит наименьшее зло остается неопределенным. В качестве выхода можно предложить опору на способность суждения. Если решение выносится сообща, то моральная нагрузка на индивида снижается. Соответственно, коллективное решение о мере наказания тоже окажется более рациональным и взвешенным. Это можно назвать убеждением, которое должно быть результатом этического суждения.

Хотя различие между тем, что одобряется и осуждается, не совпадает с юридическим определением законного и незаконного, однако то и другое различие имеет нормативный характер. Моральные и правовые нормы имеют то общее, что является универсальными запретами, обеспечивающими общественный порядок. Отличие видится в том, что законность требует внешнего повиновения, мораль же – это интериоризированная норма<sup>19</sup>. Соединение внешнего долга и внутреннего чувства Кант называл уважением к закону. Совесть – это отрицание животного эгоизма и возвышение к человечности. Гегель не ограничился этим формальным единством и настаивал на воспитании любви граждан к закону. Противоречие внешнего законодательства и личной автономии снимается прощением.

Соотношение морали и права, долга и совести можно рассмотреть на примере такой знаковой личности как Г. Лукач. Он пришел к большевизму и к необходимости революции в результате интенсивных моральных исканий. Правда, результаты его размышлений обескураживают и оставляют читателя перед моральной дилеммой. В статье «Большевизм как моральная проблема» он приходит к выводу, что сила и справедливость несовместимы. Поэтому по моральным соображениям он принимает тактику социал-демократии, основанную на реформах. Теория классовый борьбы не предполагает счастливого конца. Если применить принципы марксизма к самому марксизму, то возникает вопрос, а не является ли социалистическая утопия всего лишь идеологией, маскирующей классовый интерес пролетариата, который желает только одного – господства. Чтобы этого не произошло, необходима воля к демократии. Пролетариат должен на практике реализовать этический идеализм Канта-Фихте, эстетический идеализм Шеллинга и идеальное государство Гегеля.

<sup>18</sup> *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. С. 161.

<sup>19</sup> *Длугач Т.Б.* Понятие совести и полемика о ней во французском Просвещении // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 107–124.

Лукач формулирует моральную дилемму следующим образом:

Или мы воспользуемся случаем и осуществим нашу историческую цель, и тогда нам необходимо встать на позицию диктатуры, террора, классового угнетения... Или мы будем придерживаться того, что новый мировой уклад мы осуществим новыми средствами, средствами подлинной демократии... и тогда мы сильно рискуем, так как большинство человечества сегодня еще не хочет этого нового мирового уклада<sup>20</sup>.

Спустя некоторое время Лукач опубликовал другую статью, в которой пришел к выводу: «Классовая борьба пролетариата не есть голая классовая борьба, но есть средство освобождения человечества»<sup>21</sup>.

Отказ Лукача от социал-демократии в пользу большевизма многим кажется «прыжком», «обращением в веру». На самом деле решение Лукача принято по вполне рациональным и моральным соображениям. Совесть не позволяет спокойно смотреть на то, как людей втянули в мировую войну. Не является ли грехом непротivление злу? Но свобода предполагает борьбу не на жизнь, а на смерть. Лукач выходит из положения, разводя мораль и этику. Моральная ответственность лежит на индивиду, который берет грех убийства на себя, ради свободы других. Нам трудно понять эту позицию, потому что мы понимаем этику как соблюдение прав человека, как заботу о себе, а не освобождения большинства от тирании меньшинства. Можем ли мы судить Лукача по нашим сегодняшним меркам? Не является ли он имморалистом? Философ не ставил себя по ту сторону морали. Но его моральный выбор был трагическим. Ситуация была такова, что все альтернативы исключали хороший выбор.

Подводя итоги моральным исканиям Лукача, можно сделать вывод о том, что мораль обращена к индивиду и не применима к оценке истории, субъектами которой являются классы и группы. Это не значит, что революция оказывается «по ту сторону добра и зла». Хотя для ее оценки не годится христианская мораль, это не значит, что она творится по принципу «все дозволено». Тяжесть этического выбора ложится на индивиду, который имеет дело с тактикой, т. е. конкретными решениями, принимаемыми для достижения цели в данных исторических условиях. Метафизические Добро и Зло, Сила и Справедливость при перемещении с неба на землю воплощаются во множестве инстанций справедливости и насилия, которые нуждаются в неусыпном этическом контроле. Это и есть вопросы тактики. Если их не отслеживать, то репрессивные органы, созданные для защиты, начнут пожирать своих граждан, а диктаторы, избранные на период временного правления, вместо уничтожения государства необходимости и рассудка начнут насаждать бюрократию. Что нужно делать сегодня для улучшения качества жизни людей – вот о чем должны думать и политики, и теоретики<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Лукач Д. Политические тексты. М., 2006. С. 10.

<sup>21</sup> Там же. С. 21.

<sup>22</sup> В этой связи можно напомнить о деконструкции морального принципа и юридического закона Ж. Деррида, который в работах «Сила закона» и «Другой курс» опирался на размышления Э. Левинаса и Я. Паточки.

### Этика события

А. Бадью решающим для понимания истории считал не непрерывность, не прогресс в направлении единства и целостности, а разрывы, которые он называл событиями. Конечно, катастрофические события XX в. дали для этого повод. Отсутствие жесткого детерминизма или телеологии, конечно, понимали многие исследователи, указывавшие на роль личностей в истории. Однако, метафизические модели времени и развития заставляли во всем искать непрерывность, единство и целостность. И вершиной этого, несомненно, была гегелевская философия истории. Гегель смог справиться с противоречием свободы и необходимости благодаря диалектике, в частности, используя принцип единства и борьбы противоположностей. По мнению Бадью, история XX века не подтверждает теорию синтеза. Вместо нее он предложил концепцию двоичности: противоположности не объединяются, а продолжают бороться. Также он пересмотрел концепции субъекта и объекта. То, что объекты – это конструкции субъекта, утверждал Кант. Что касается изменений в понимании субъекта, как автономного и независимого индивида, то уже Маркс указал на его зависимость от социального окружения. Бадью оставил за субъектом выбор возможностей, которые открываются благодаря судьбоносным событиям. Он дистанцируется от морали, которая в форме защиты прав человека и толерантности, есть не что иное, как обоснование индивидуализма и легитимация капитализма<sup>23</sup>. Взамен буржуазной морали он предлагает этику события и этику истины. Скорее всего, это вызвано влиянием ситуационизма Ги Дебора. Несмотря на сомнения в существовании цели и смысла всемирной истории, нельзя отрицать преэминентности событий. Будущее и настоящее зарождаются в прошлом, и рациональная реконструкция это обнаруживает. Другое дело, что в прошлом все могло быть иначе, а благодаря современным технологиям сегодня можно жить лучше. К сожалению, они тоже используются для управления массами людей. Даже спонтанный протест становится событием только благодаря массмедиа. Все это рождает скепсис относительно этики события. Сегодня событие – это товар.

П. Рикёр, тоже испытавший влияние ситуационизма, предпринял попытку модификации концепций морали долга и совести. Этическое суждение не сводится к применению нормы или закона к частному случаю. Оно включает интерпретацию самого случая, который восстанавливается на основе различных историй участников и свидетелей, а также норм, которые квалифицируют данный случай. Ситуативное суждение является одной из точек цепочки интерпретаций случая и нормы. Справедливость – это соразмерность уникального случая уникальной интерпретации нормы. Совесть в этом процессе складывается как убеждение человека, выносящего оценку. П. Рикёр пишет: «Справедливость приговора представляет собой его объективную грань, а глубокая убежденность служит субъективным гарантом объективности приговора»<sup>24</sup>. Связь убежденности с суждением оберегает от произвола. Трагизм жизни состоит

<sup>23</sup> Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. СПб., 2006. С. 25.

<sup>24</sup> Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 180.

в том, что моральные требования расходятся с индивидуальными благами и желаниями. Формальный подход, свойственный и Ролзу, и Хабермасу, преодолевает конфликт за счет исключения стратегических интересов людей, т. е. игнорирует благо. Но при этом все-таки признается разногласие юридических и моральных кодексов. В этих концепциях, считает Рикёр, недостает уважения к уникальным личностям, к их страданиям.

Ситуативное суждение имеет место и тогда, когда сталкиваются различные нормы. В этом случае следует опираться на благоразумие, которое ищет компромисс нормы, случая и заботы о человеке. Оно не различает все на добро и зло, а использует, как говорил Рикёр, «оттенки серого», т. е. различает между дурным и наихудшим. Совесть имеет дело с неукоснительностью, непримиримостью и беспристрастностью морали, столкнувшейся с трагизмом действия. Она превращается в убеждение в результате принятия мудрой, взвешенной оценки. Ситуативное суждение учитывает условия существования. В нормальной ситуации можно позволить больше снисходительности, тогда как во время кризиса, в чрезвычайной ситуации решения должны приниматься быстро, и чаще всего они оказываются более жесткими.

### **Совесть и справедливость**

В 90-е гг. младореформаторы утверждали, что капитализм может быть построен за 500 дней. Но если в Европе на это ушло 500 лет, то, что могло получиться за полтора года? Мы оказались не готовы к переходу от социализма к капитализму ни экономически, ни морально, ни политически. Простые граждане по-прежнему оценивают происходящее с позиций справедливости, но освобождаются от обязательств по отношению к государству. Это нашло отражение в нашей конституции, где упор сделан на свободу, а не ответственность. Отсюда множество конфликтов. Все чувствуют себя жертвами работодателей, производителей, изобретателей, врачей, преподавателей и т. д. Состоятельные люди споры решают в судах, однако существует множество конфликтов, в которых посредниками, арбитрами могла бы быть общественность, из представителей которой должны состоять этические комиссии.

Суть конфликтов, разбираемых этическими комиссиями, состоит в столкновении обязательств человека перед обществом и ориентации на индивидуальное благо, на хорошую жизнь. Получив воспитание и образование за счет государства, человек заботится о собственном, а не общем благе. Проживая в городе, выходя на работу, он не задумывается о том, что все это возможно благодаря вкладу в общее дело его предков. Он не признает долга перед ними. Не лучше и работодатели, чувствующие себя собственниками. Они интенсивно используют рабочую силу, а также общественные ресурсы с целью личного обогащения и слишком мало заботятся о развитии общества и сохранении природы. Задача этических комиссий быть арбитрами, т. е. выявить негативные последствия как решений предпринимателей, так и протестов трудящихся. Все это нужно обсуждать на публичной сцене. Только так можно сбалансировать достижение благой жизни и выбор наименьшего зла.

## Заключение

Кто сегодня определяет моральные ценности? Если, действительно, реализуется модель «сетевого единства», которое достигается уже не университетами и не партиями, а индивидами, стихийно стремящимся к объединениям на основе частных интересов, то задача современной философии состоит в том, чтобы предсказать характер трансформации индивидуалистического общества. Будет это революция блогеров или что-то иное? Нужно обратить внимание на новые формы отчуждения. Людей оглуляют массмедиа, и протест против медийных технологий – вот то новое, что зреет в наши дни. Протест против финансового капитала и монетаристской политики, уважение к труду, честность, справедливость, ответственность постепенно осознаются как главные достоинства общества. В этом направлении следует протестовать против программ и действий правительств, которые ведут к обнищанию и оглулению народа. Нужно приветствовать новые движения за здоровый образ жизни, крепкую семью, за сохранение природной среды, за развитие безотходного производства и умеренного потребления. Субверсивные действия протеста сегодня уже мало кого вдохновляют. В кризисной ситуации хочется человеческого порядка.

Можно ли мыслить наше общество как моральное? Для Декарта – оно мир доверия, для Канта – надежды, для Гегеля – разума, управляющего всеобщей историей. Сила идеализма в том, что он объединял людей на основе разума. В обществе есть разумное и неразумное, и не всегда добро побеждает зло. Отрицая единство в обществе, оставим его разуму. Существует зло, страдание, разногласие умов и т. д. Попытка отыскать рациональные основания для всего этого, попытка доказать единство людей есть ни что иное, как возвращение к теологии. Поэтому более перспективными представляются плюралистические модели этики. Целое должно быть понято так, чтобы не унифицировать частные истины, а позволить им существовать. Этика, основанная на тактике наименьшего зла, должна быть противовесом, охраняющим от чрезвычайных ситуаций, в которых люди ведут себя иногда хуже зверей.

## Список литературы

- Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
- Апресян Р.Г.* Философско-этические установки психологического изучения совести. Ч. 1. Психологические исследования совести // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 38–46.
- Бадью А.* Этика: Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006. 126 с.
- Гергилов Р. Е.* Стыд. СПб.: Свое издательство, 2016. 282 с.
- Другач Т.Б.* Понятие совести и полемика о ней во французском Просвещении // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 107–124.
- Дробницкий О.Г.* Совесть // Философская энциклопедия / Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 41–42.
- Лукач Д.* Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006. 334 с.
- Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. В.В. Целищева. М.: Академический проект. Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.

Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 501 с.

Мильнер-Иринин Я.А. Этика, или Принципы истинной человечности (принцип совести) // Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси: Изд. Тбилисского гос. университета, 1967. С. 253–302.

Ницше Ф. Европейский нигилизм // Ницше Ф. Воля к власти. М.: Азбука, 2010. С. 122–185.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Плеснер Г. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.

Рикёр П. Справедливое. М.: Гнозис, Логос, 2005. 301 с.

Роулз Д. Теория справедливости (Фрагмент книги) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1990 / Общ. Ред. А.А. Гусейнова. М.: Политиздат, 1990. С. 229–242.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2010. 379 с.

Blumenberg H., Schmitt C. Briefwechsel 1971–1978. Fr.-am-Mein: Suhrkamp, 2007. 478 S.

Duerr H.-P. Nacktheit und Scham // Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1. Fr.-am-Main: Suhrkamp, 1994. 516 S.

Kohlberg L. The Development of Children's Orientations Toward a Moral Order // Vita Humana. 1963. No. 6. P. 11–35.

Neckel S. Status und Scham. Fr.-am-Main: Campus, 1991. 290 S.

## Analytics of Shame and Conscience

**Boris V. Markov**

St. Petersburg State University, Universitetskaya nab. 7–9, St. Petersburg 199034, Russian Federation; e-mail: b.markov@spbu.ru

Another crisis of morality is expressed in the fact that the reality in which we exist has changed and it no longer corresponds to the prevailing notions of the bad and the good. There are many situations in which moral orientation faces difficulties. In the performance of the official duties dictated by the maintenance of the system, we often come into conflict with people who are guided by traditional notions of good and evil. Most often, such contradictions arise between citizens and government employees, and are discussed through business examples. We see conflicts caused by the possibilities of new technologies, such as genetic engineering, which see a threat to individual autonomy, freedom of choice and other human values. Now it came to medicine and education. Today doctors and teachers are employees of the institutions for providing paid services. We can talk about alienation here, but it does not affect the economy that determines the actions of the government, and the struggle for consumer rights only camouflages this dependence. It is necessary to bring out the conflicting interests of different subsystems of society, discuss them publicly and construct ethics in line with the least-evil tactics.

**Keywords:** guilt, shame, conscience, responsibility, violence, law and justice, history and psychohistory of society, historical memory, facts, values and assessments

## References

- Agamben, J. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Europe Publ., 2011. 256 pp. (In Russian)
- Apressyan, R.G. "Filosofsko-eticheskie ustanovki psichologicheskogo isuchenija sovesti" [Moral-Philosophical Basis for psychological studies of conscience. Part 1. Psychological Reaserches on Conscience], *Psychological Journal*, 2019, Vol. 40, No. 2, pp. 38–46. (In Russian)
- Badyu, A. *Etika: Ocherk o soznanii zla* [Ethics: Essay on the Consciousness of Evil]. St. Petersburg: Machina Publ., 2006. 126 pp. (In Russian)
- Blumenberg, H., Schmitt, C. *Briefwechsel 1971–1978*. Fr.-am-Mein: Suhrkamp, 2007. 478 S.
- Dlugach, T.B. "Ponjatie o sovesti i polemika o nei vo franzusskom Prosvechenii" [The Concept of Conscience and Polemic About Conscience in the French Enlightenment], *Eticheskaya mys'* / *Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 2, pp. 107–124. (In Russian)
- Drobnitsky, O.G. "Sovest'" [Conscience], *Filosofskaja Enciclopedia*, [Encyclopedia of Philosophy], 5 vols., ed. by F.V. Konstantinov. Vol. 5. Moscow: Sovetskaya Enciclopedia Publ., 1970, pp. 41–42. (In Russian)
- Duerr, H.-P. "Nacktheit und Scham", in: H.-P. Duerr. *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1. Fr.-am-Main: Suhrkamp, 2004. 516 S.
- Gergilov, R.E. *Styd* [Shame]. St. Petersburg: Svoe isdatelstvo Publ., 2016. 282 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Moralnoe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. 379 pp. (In Russian)
- Kohlberg, L. "The Development of Children's orientations toward a moral order", *Vita Humana*, 1963, No. 6, pp. 11–35.
- Lukacs, D. *Politicheskie texty* [Political texts]. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2006. 334 pp. (In Russian)
- Manheim, K. *Esse po soziologii Kulturi* [Essays on the Sociology of Culture]. Moscow; St. Petersburg: University Book Publ., 2000. 501 pp. (In Russian)
- Milner-Irinine, A.Ya. "Etika ili prizip istinnoi chelovechnosti" [Ethics, or Principle of True Humanity], *Aktualnie problem marxistskoi ethiki* [Actual Problems of Marxist Ethics]. Tbilisi: Tbilisi State UP, 1967, pp. 253–302. (In Russian)
- Macintyre, A. *Posle dobrodeteli: issledovanie teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. Moscow; Ekaterinburg: Academic Project Publ., 2000. 384 pp. (In Russian)
- Neckel, S. *Status ubd Scham*. Fr.-am-Main: Campus, 1991. 235 S.
- Nietzsche, F. "Evropeiskii nigilism" [European nihilism], in: F. Nietzsche, *Volya k vlasti* [Will to Power]. Moscow: Asbuka Publ., 2010, pp. 122–185. (In Russian)
- Nietzsche, F. "K genealogii morali" [On the Genealogy of Morality], in: F. Nitzsche, *Sochinienia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1990, pp. 407–524. (In Russian)
- Plessner, G. *Stupeni Organicheskogo i chelovek* [The Levels of Organic and Man: An Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 368 pp. (In Russian)
- Rawls, J. "Teoriya spravedlivosti (Fragment knigi)" [Theory of Justice. Fragments], *Ethical Thought 1990*. Moscow: Politizdat Publ., 1990, pp. 229–242. (In Russian)
- Rikoeur, P. *Spravedlivoe* [The Just]. Moscow: Gnosis, Logos Publ., 2005. 301 pp. (In Russian)

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*М.А. Корзо*

### **Католическая практика «испытания совести»: теоретические и религиозно-культурные аспекты**

*Корзо Маргарита Анатольевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: korzor@zmail.ru

Утвердившееся в Католической Церкви с XIII в. требование обязательной ежегодной тайной исповеди, главным критерием полноты которой было детальное изложение всех обстоятельств греховных поступков, стало одним из факторов широкого распространения практики «examen conscientiae». «Испытание совести» как практическая подготовка к исповеди в своем законченном виде формируется к началу Нового времени, но ее истоки восходят к монашеским духовным упражнениям, нацеленным на самопознание и нравственное совершенствование. В отличие от последних, подготовка к исповеди была ориентирована в первую очередь на познание и ограничение проявлений греховности во всех областях жизни. «Examen conscientiae» как регулярное само-испытание ранние христиане восприняли из греко-римской философской традиции. В статье анализируются истоки данной практики и ее переосмысление Оригеном; содержание типовых текстов «испытания совести» и их содержательное расширение под влиянием теоретического осмысления таинства покаяния в сочинениях «высокого» богословия. Анализируется специфика ранненовременного «испытания совести», когда постепенно все большее число областей жизнедеятельности становится объектом нравственной оценки, а типовые тексты «испытаний» расширяются за счет вопросов, связанных с профессиональной деятельностью, исполнением обязанностей перед Богом, ближним и самим собой. Отмечается влияние риторики и мнемотехнических методов тренировки памяти, а также «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы на практики подготовки к исповеди.

**Ключевые слова:** «испытание совести», исповедь, греко-римские практики самоанализа, нравственное богословие раннего Нового времени, иезуиты, «Духовные упражнения»

Понятием «испытание совести» (*examen conscientiae*) в католической традиции обозначаются, как правило, два вида практик: особая разновидность духовных упражнений, нацеленных на лучшее познание самого себя и нравственное совершенствование, и практическая подготовка к исповеди. Они генетически восходят к общим истокам и на протяжении Средних веков оказывают друг на друга взаимное влияние, оставаясь уделом в первую очередь духовных лиц. В качестве же обращенного к широким кругам верующих условия допуска к таинству исповеди «испытание совести» в своем законченном виде складывается только в раннее Новое время.

Необходимость выработки формализованной процедуры самоанализа как подготовки к устному исповеданию грехов перед священником проистекала из самой логики развития покаянной дисциплины в Западной Европе. Важной вехой стали решения IV Латеранского собора 1215 г., который 21-м декретом «*Omnis utriusque sexus*» вводил требование обязательной ежегодной исповеди, которая должна была совершаться не публично или перед всей общиной (как это зачастую практиковалось ранее), но тайно или наедине со священником, и на которой надлежало признаться не только во всех совершенных грехах, но и в сопутствующих им обстоятельствах<sup>1</sup>. Знание последних было необходимо для установления степени вины в каждом конкретном проступке, поскольку сопутствующие обстоятельства могли изменить характер греха, превратив повседневный в смертный и наоборот. Впоследствии Тридентский собор (1545–1563) еще раз подтвердил данные требования<sup>2</sup>. Собор, правда, акцентировал, что исповеданию подлежат не все грехи, но в первую очередь те, которые классифицировались как смертные. Но это мнимое послабление компенсировалось ужесточением требований к детализации или т. н. целостности исповеди<sup>3</sup>. В декрете «О покаянии» Тридентского собора также проводилась аналогия между исповедью и судебным процессом, вынесение приговора на котором невозможно без знания всех деталей преступления. Подобное отождествление исповедника с судьей, а исповеди – с судебным процессом<sup>4</sup> в значительной степени определило развитие исповедальной практики во второй половине XVI–XVII вв.

Ежегодная обязательная исповедь, необходимость научиться различать смертные грехи от повседневных и анализировать обстоятельства совершенного действия – все это накладывало на христианина обязанность пристального анализа всех возможных проявлений своей нечистой совести. В помощь верующим составлялись типовые тексты «испытаний совести», которые тиражировались в молитвенниках, нравоучительных сборниках, катехизисах, а иногда и заучивались хором прихожанами во время богослужений.

<sup>1</sup> URL: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf> (дата обращения: 20.01.2019).

<sup>2</sup> *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV Pontificibus maximis. Romae, 1904. P. 81.*

<sup>3</sup> *McDonnell K. The “Summae confessorum” on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent // Theological Studies. 1993. Vol. 54. P. 425–426.*

<sup>4</sup> *Canones et Decreta. P. 80.*

В настоящем исследовании мы обозначим основные вехи становления обращенной к широким кругам верующих практики подготовки к исповеди, уделив особое внимание ее истокам; содержательному расширению предназначенных для этих целей текстов и повлиявшим на это факторам; специфике ранненовременного «испытания совести».

### Истоки практики «испытания совести» в католической традиции

«Examen conscientiae» как регулярное само-испытание ранние христиане восприняли, по всей вероятности, из греко-римской философской традиции<sup>5</sup>. Изречение «познай самого себя» было одной из Дельфийских максим, но познание себя как ежедневная практика могла зародиться у пифагорейцев, что нашло свое отражение в 40–44 строках пифагорейских «золотых стихов»:

В успокоительный сон не должно тебе погружаться, / Прежде чем снова не вспомнишь о каждом сегодняшнем деле: / В чем провинился? Что смог совершить? И чего не исполнил? / Перебери все в уме, начиная с начала, и после / Радуйся добрым делам и себя укоряй за дурное<sup>6</sup>.

Распрашивание самого себя обо всем нравственно значимом по истечении каждого дня практиковали впоследствии представители различных философских школ. Сенека напрямую говорит о пифагорейском происхождении «испытания совести»:

Так делал [пифагорец] Секстий: завершив дневные труды и удалившись на ночь ко сну, он вопрошал свой дух: «от какого недуга ты сегодня излечился? Против какого порока устоял? В чем ты стал лучше?». <...> [так и] я каждый день вызываю себя к себе на суд, придирчиво разбираю весь свой день, взвешиваю каждое слово и поступок: ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Sorabji R. Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience // *Studia Patristica*. 2010. Vol. XLIV. P. 361–383.

<sup>6</sup> Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И.Ю. Петер. М., 2014. С. 10–11. В античности данная практика пифагорейцев понималась двояко: и как само-испытание с целью достичь катарсиса, и как упражнение для тренировки памяти (см.: *The Pythagorean Golden Verses / Introduction and Commentary by J.C. Thom. Leiden, etc., 1995. P. 39*). Цицерон свидетельствует, что «по способу пифагорейцев, чтобы упражнять память, [я] вспоминаю вечером все то, что я в этот день сказал, услышал, сделал» (*Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Изд. подготовили В.О. Горенштейн, М.Е. Грабарь-Пассек, С.Л. Утченко. М., 1974. С. 17*). И в средневековой христианской традиции «испытание совести» было неотделимо от тренировки памяти и могло осуществляться с применением различных мнемотехнических методов (*Rivers K. The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages // Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance / Eds. A. Scott, C. Kosso. Turnhout, 2002. P. 66–91*).

<sup>7</sup> Сенека. О гневе // *Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат. и комм. Т.Ю. Бородай. СПб., 2001. С. 174; Он же. Нравственные письма к Луциллию / Пер., примеч. С.А. Ошеров. М., 1977. С. 53, 170.*

Гален советует заниматься самоанализом дважды в день, апеллируя к «золотым стихам»<sup>8</sup>. Схожая с пифагорейской классификация использовалась также Эпиктетом: «В чем преступил я относящееся к благоденствию? Что сделал недружественного или необщественного, или недоброжелательного, какой мною долг не исполнен во всем этом?»<sup>9</sup>.

В ряде философских школ (например, у эпикурейцев<sup>10</sup>) практиковалась исповедь, которой предшествовала определенная подготовка или самоанализ: так, Филодем из Гадары в сочинении «Об откровенной критике» описывает практику взаимной исповеди учеников и учителей в Афинской школе<sup>11</sup>. Регулярный самоанализ служил не только познанию самого себя – склонностей, порочных и добродетельных проявлений своей природы, но был и важной составляющей нравственного совершенствования. Именно в таком качестве воспринимал его платоник Плутарх в сочинении «Как можно осознать собственное совершенствование в добродетели»<sup>12</sup>, который даже советовал использовать для этой цели письменные заметки. Предлагаемый Эпиктетом метод также не исключал письменной фиксации проявлений определенных страстей: например, дней, когда человек был одержим гневом, и когда смог воздержаться от него<sup>13</sup>.

В первые века нашей эры служащая нравственному самосовершенствованию практика самопознания в форме систематического «испытания совести» была воспринята и христианами. Для монашеских кругов одним из ранних свидетельств могут быть «Письма» основателя отшельнического монашества Антония Великого, сформировавшегося под влиянием платонизма и александрийской школы богословия<sup>14</sup>. Для позднейшей католической традиции значимую роль сыграл Ориген, который в комментарии на Книгу Песни Песней Соломона в переводе Руфина Аквилейского (фрагмент 1: 8 «Nisi cognoveris te»<sup>15</sup>) рассматривает познание самого себя в качестве первой ступени богопознания и первого шага на пути спасения души. Ориген как ученик Аммония Саккаса прочел этот фрагмент глазами неоплатоника<sup>16</sup>. Он акцентирует двойкий аспект

<sup>8</sup> Galen. The Diagnosis and Cure of the Soul's Passions // Galen. On the Passions and Errors of the Soul / Transl. by P.W. Harkins, with an Introduction and Interpretation by W. Riese. Columbus, 1963. P. 49.

<sup>9</sup> Эпиктет. Беседы / Пер. с древнегреч. и прим. Г.А. Таронян, пред. Г.А. Кошеленко, Л.П. Маринович. М., 1997. С. 246.

<sup>10</sup> Sorabji R. Op. cit. P. 375.

<sup>11</sup> Philodemus. On Frank Criticism / Introduction, translation, and notes by D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom, J. Ware. Atlanta, 2007. P. 55.

<sup>12</sup> Plutarch. How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue. URL: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo\\_quis\\_sentiatur\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo_quis_sentiatur*.html) (дата обращения: 23.01.2010); Sorabji R. Op. cit. P. 375.

<sup>13</sup> Hadot I. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin, 1969. S. 70.

<sup>14</sup> Письмо III. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Velikij/pisma/#0\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Velikij/pisma/#0_3) (дата обращения: 23.01.2020).

<sup>15</sup> Вариант латинской Вульгаты «Если не знаешь себя» звучит в современном русском переводе несколько иначе: «Если ты не знаешь *этого*» (курсив мой. – М.К.).

<sup>16</sup> Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugen. Leiden, 2013. P. 214–215.

самопознания: душа должна познать свою субстанцию (или что она из себя представляет) и свои аффекты (или чем она движима)<sup>17</sup>, используя для этих целей аналитический метод<sup>18</sup>. В качестве ежедневной вечерней практики Ориген упоминает о само-испытании и в толковании на Пс 4:5 «Гневаясь, не согрешайте; размыслите в сердцах ваших на ложах ваших, и утишитесь»<sup>19</sup>.

### Содержательная эволюция до Нового времени

На протяжении раннего Средневековья «испытание совести» практиковалось преимущественно в монастырских стенах. Масштабные реформы монашеской жизни XII в. сопровождались в том числе и расцветом литературы на тему «*cognosce te ipsum*». Один из влиятельнейших авторов той эпохи – Бернард Клервосский говорил о познании самого себя как о главном условии достижения святости<sup>20</sup>, утверждая тем самым вслед за античными мыслителями двоякую цель самоанализа: осознание и искоренение в себе дурного и утверждение в добродетели.

Обращенное к широким кругам верующих после IV Латеранского собора требование готовиться к таинству исповеди путем тщательного анализа совести акцентировало, главным образом, первый из названных аспектов, а именно – необходимость наиболее полно познать и ограничить проявления своей греховности во всех сферах жизни. Ранние тексты «испытаний совести» для простых верующих были довольно лаконичны и структурировались, например, как перечни грехов против заповедей Декалога или отдельных прошений молитвы «Отче наш». В своем зрелом виде предназначенные для подготовки к исповеди вопросники построены как тематически организованное, детальное перечисление грехов, охватывающих все области человеческой жизнедеятельности. Это был своего рода «контрольный список» для исповедующегося. Подобные всеобъемлющие классификации грехов сложились не сразу. Их содержательная эволюция отражает, во-первых, изменения в структуре пособий для самих исповедников, которые со временем обрастают все новыми темами и казусами проявлений нечистой совести и порочного поведения. Таким образом, тексты «испытаний совести» служили каналом трансляции сформулированных в «высоком» богословии норм и представлений на повседневную практику исповеди. Во-вторых, изменение содержания «испытаний совести» связано с постепенным расширением состава католического катехизиса или базовых элементов религиозного наставления, которые зачастую и выступали в качестве структуры вопросников для подготовки к исповеди.

<sup>17</sup> *Origenes*. Der Kommentar zum Hohelied / Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst, H. Strutwolf. Berlin; Boston, etc., 2016. S. 232–238.

<sup>18</sup> *Hadot I*. Op. cit. S. 71.

<sup>19</sup> *Origenes*. Exegetica in Psalmos // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / Ed. J.-P. Migne. T. 12. Parisiis, 1862. Col. 1146.

<sup>20</sup> *Bernardus Claraevallensis*. Sermo 37 in Cantica Cantorum // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 183. Parisiis, 1862. Col. 971.

К началу раннего Нового времени типовое «испытание совести» встречается в разнообразных в жанровом отношении сочинениях (катехизисы, молитвенники, буквари), в виде листовок и настенных таблиц; создаются специальные мнемотехнические приемы анализа совести – как в форме визуальных образов (например, помещения, каждый из углов которого ассоциируется с определенной группой грехов, о которых надлежит вспомнить; или ладони, фаланги пальцев которой соотносятся с определенными проступками или пороками)<sup>21</sup>, так и рифмованных двустиший, помогающих запомнить структуру «испытания совести»<sup>22</sup>. Данные тексты создавались не только для чтения, но и для публичного зачитывания в храмовом пространстве, чтобы ознакомить с ними неграмотное большинство верующих.

Содержательно «*examen conscientiae*» выстраивается по следующей схеме: заповеди Декалога, двойная заповедь любви, семь смертных грехов, неисполнение семи дел милосердия, грехи пяти телесных чувств, грехи языка и дурные намерения<sup>23</sup>. Уже в предреформационную эпоху «испытания совести» расширяются за счет вопросов, связанных с профессиональным статусом исповедующегося и его обязанностями как представителя определенной социальной группы<sup>24</sup>. Со второй половины XVI в. все чаще появляется раздел об обязанностях перед Богом, ближним и самим собой<sup>25</sup>. Таким образом, постепенно все большее число областей жизнедеятельности становится объектом нравственной оценки.

«Испытание совести» состояло не только в припоминании конкретных проступков, совершенных словом, делом и неисполнением долга, но и в реконструкции сопутствующих им обстоятельств, которые могли изменить вид греха и степень его тяжести. Обстоятельства анализировались по схеме, которая встречается уже в суммах для исповедников XIII в.: кто? что? где? с чьей помощью? как часто? почему? каким образом? Данную схему описания проступка средневековые канонисты позаимствовали в первую очередь из античной теории красноречия<sup>26</sup>. Фома Аквинский, в частности, ссылается на сочинение Цицерона «О нахождении материала»; но богослову знаком и перечень обстоятельств Аристотеля из «Никомаховой этики», неведение которых действующим лицом может превратить произвольное действие в непроизволь-

<sup>21</sup> Rivers K. Op. cit. P. 66–91.

<sup>22</sup> Например: Methodus confessionis. Cracoviae, 1546.

<sup>23</sup> Cornett M.E. The Form of Confession. A Later Medieval Genre for Examining Conscience. A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina. Chapel Hill, 2011. P. 120–124.

<sup>24</sup> Langholm O. The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformational Penitential Handbook. Leiden; Boston, 2003. P. 6.

<sup>25</sup> Например: Ludovicus Granatensis. Memoriale vitae Christianae. Coloniae, 1589. P. 479; [Coster F.]. Libellus sodalitatit: hoc est, christianarum institutionum libri quinque. Coloniae, 1610. P. 3–10.

<sup>26</sup> Gründel J. Die Lehre von Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. Münster, 1963; Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley, etc., 1988. P. 131–135; Robertson D.W. A Note on the Classical Origin of “Circumstances” in the Medieval Confessional // Studies in Philology. 1946. Vol. 43. P. 6–14.

ное<sup>27</sup>. Вопросник для анализа обстоятельств поступка мог впоследствии расширяться, облекаться для простоты запоминания в рифмованную форму; тиражировался не только в пособиях для духовных лиц, но и в популярных наставлениях для приступающих к таинству исповеди. Требование детального и, в какой-то степени, мелочного самоанализа как условия подготовки к исповеди невольно способствовало формированию у массы верующих постоянного чувства вины или такого состояния, когда «[по-настоящему благодетельный человек] считает себя виноватым даже тогда, когда он невиновен»<sup>28</sup>.

### Посттридентская практика «испытания совести»

После Тридентского собора утверждение обязательной ежегодной исповеди сопровождается окончательным отказом от публичного (или группового) покаяния и переходом к тайной (или индивидуальной) исповеди, что выразилось в том числе и в отведении к концу XVI в. в храмовом пространстве особого – отгороженного и закрытого для посторонних глаз – места для осуществления таинства, получившего название исповедальня или конфессионал. Индивидуализация таинства исповеди в раннее Новое время «способствовала формированию особой персональной субъективности исповедующегося, предполагавшей углубленность в себя и умение анализировать свои душевные переживания и поступки»<sup>29</sup>.

Практика «испытания совести» получает в широких кругах верующих все большую актуальность не только в связи с требованием регулярной ежегодной исповеди, неисполнение которого влекло за собой как церковные санкции<sup>30</sup>, так и некоторые социальные ограничения. Частая исповедь активно пропагандируется рядом новых монашеских конгрегаций, в том числе иезуитами<sup>31</sup>; распространение получает приуроченная к значимым церковным событиям практика периодически повторяемой т. н. «общей» или охватывающей всю жизнь исповеди. Подготовка к ней была нацелена не только на припоминание грехов, забытых и неназванных во время предыдущих исповедей, но и помогала верующему осознать наиболее часто повторяющиеся проступки и тенденции

<sup>27</sup> См.: Summa Theologiae, I-II, q. 7, a. 3. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth2006.html> (дата обращения: 23.01.2020); *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 98; *Cicero*. De Inventione, I, 24–28. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione1.shtml#24> (дата обращения: 23.01.2020).

<sup>28</sup> Данная сентенция, приписываемая Григорию Великому (Epistola LXIV // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 77. Parisiis, 1862. Col. 1195), становится не только крылатым выражением, но и одним из обоснований практики регулярной исповеди.

<sup>29</sup> *Бандуровский К.В.* Фома Аквинский о тайне исповеди // Исповедь и покаяние: у истоков формирования самосознания европейского индивида / Ред. О.Э. Душин, К.А. Шморга. Псков, 2016. С. 83.

<sup>30</sup> *Dinzelbacher P.* Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte // *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln, etc., 2001. S. 48.

<sup>31</sup> У Общества Иисуса были предшественники в лице, например, Жана Жерсона, составившего «*Modus brevis et utilis confitendi de defectibus et peccatis quotidianis*» (*Cornett M.E.* Op. cit. P. 16).

собственного нравственного развития. Зарождение практики общей исповеди связывают с ранненовременным движением *devotio moderna*; в середине XVI в. Игнатий Лойола сделал ее нормой для собратьев основанного им Общества Иисуса, которым было предписано приступать к общей исповеди каждые шесть месяцев<sup>32</sup>. Для простых верующих общая исповедь не вменялась в обязанность, но рассматривалась в качестве важной благочестивой практики, которая со временем органически вписалась в религиозную жизнь прихода. Иезуиты также лидировали в выпуске практически-ориентированной литературы для исповедников и исповедующихся, общее число изданий которой составило 763 до середины XVII в.<sup>33</sup> Для конца XVI – начала XVII вв. своего рода эталоном служило сочинение «Краткое руководство для исповедников и исповедующихся» («Breve directorium ad confessarii ac confitentis», 1554) Хуана Альфонсо де Поланко (1517–1576) – ближайшего последователя и секретаря Лойолы.

На пропагандируемую иезуитами практику подготовки к исповеди повлияли и «Духовные упражнения» («Exercitia spiritualia», 1548) Игнатия Лойолы, который мог познакомиться с техниками «examen conscientiae» во время своего паломничества в бенедиктинский монастырь Монсеррат в 1522 г. В описании первой недели упражнений Лойола излагает методы двух разновидностей «испытания совести», которые осуществляются ежедневно: частной и общей. Первая нацелена на избавление от одного конкретного греха или порока и на стяжание одной конкретной добродетели. Подобный самоанализ осуществляется трижды в день, его результаты фиксируются в письменном виде и сравниваются с результатами предыдущего дня, чтобы на протяжении всей недели отслеживать динамику преодоления определенной греховной склонности и утверждения в определенной добродетели. Общий «examen conscientiae» осуществляется дважды в день – утром и перед отходом ко сну, когда надлежит проанализировать всё, совершенное мыслью, словом и делом. Последняя категория поступков исследовалась по схеме заповедей Декалога и т. н. церковных заповедей<sup>34</sup>. «Духовные упражнения» учили самопознанию по методу «ante oculos ponere» или мысленной реконструкции перед внутренним оком всего совершённого и помысленного в малейших деталях с привлечением пяти чувственных способностей. Лойола позаимствовал данный метод из восходящей к Аристотелю и несколько переосмысленной Цицероном философско-риторической концепции «enargeia», считавшей зрение (в том числе и умственный взор) одним из важных инструментов познания<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms. St. Louis, 1996. P. 44. Иезуиты-иберийцы первого поколения уделяли значительное внимание техникам припоминания грехов для подготовки к общей исповеди, когда необходимо было мысленно (или письменно) разделить жизнь на краткие временные отрезки и проанализировать хронологически все поступки, стараясь припомнить все сопутствующие им обстоятельства (Palomo F. Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul // The Oxford Handbook of the Jesuits / Ed. by I.G. Županov. New York, 2019. P. 113–115).

<sup>33</sup> Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot, 2008. P. 32, 38.

<sup>34</sup> The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola / Transl. by E. Mullan. New York, 1914. P. 21–31.

Несмотря на то, что «Духовные упражнения» не предназначались для практикования широкими кругами верующих, они оказали немаловажное влияние не только на практику католической исповеди. Впоследствии обращение к зрительным образам и способностям человеческой фантазии для постижения абстрактных понятий и явлений («per visibilia invisibilia») стало одним из методов игнатианских практик самосовершенствования и педагогики<sup>36</sup>, влияние которых испытали многие представители не только церковной, но и светской элиты Нового времени. Формирование навыка постоянного самоанализа получило свое выражение в том числе в популярности среди образованных кругов литературного жанра индивидуальной исповеди и в массовом распространении практики дневниковых записей не только в католических, но и в протестантских обществах<sup>37</sup>.

### Список литературы

*Антоний Великий*. Письмо III. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Velikij/pisma/#0\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Velikij/pisma/#0_3) (дата обращения: 23.01.2020).

*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.

*Бандуровский К.В.* Фома Аквинский о тайне исповеди // *Исповедь и покаяние: у истоков формирования самосознания европейского индивида* / Ред. О.Э. Душин, К.А. Шморара. Псков: изд-во Псковского ун-та, 2016. С. 81–91.

Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И.Ю. Петер. М.: Новый Акрополь, 2014. 160 с.

*Сенека*. Нравственные письма к Луциллию / Пер., примеч. С.А. Ошеров. М.: Наука, 1977. 383 с.

*Сенека*. О гневе // *Сенека*. Философские трактаты / Пер. с лат. и комм. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. 103–179.

*Цицерон*. О старости // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Изд. подготовили В.О. Горенштейн, М.Е. Грабарь-Пассек, С.Л. Утченко. М.: Наука, 1974. С. 7–30.

*Эпиктет*. Беседы / Пер. с древнегреч. и прим. Г.А. Таронян, пред. Г.А. Кошеленко, Л.П. Маринович. М.: Ладомир, 1997. 312 с.

*Bernardus Claraevallensis*. Sermo 37 in Cantica Canticorum // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 183. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Col. 971–974.

Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis. Romae: Polyglotta, 1904. 551 pp.

*Cicero*. De Inventione. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione1.shtml#24> (дата обращения: 23.01.2020).

<sup>35</sup> *Kemmann A.* Evidentia / Evidenz // *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen, 1996. Sp. 33–47; *Plett H.F.* Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence. Leiden, 2012. P. 80–81.

<sup>36</sup> *Possevino A.* Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda. T. 1. Romae, 1593. P. 543.

<sup>37</sup> *Von Greyerz K.* Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence // *Weber's "Protestant Ethics": Origins, Evidence, Contexts* / Eds. H. Lehmann, G. Roth. New York, 1993. P. 273–284.

Concilium Lateranense IV. URL: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf> (дата обращения: 20.01.2019).

The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996. XXX, 527 p.

Cornett M.E. The Form of Confession. A Later Medieval Genre for Examining Conscience. A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina. Chapel Hill: s.n., 2011. XI, 816 p.

[Coster F.]. Libellus sodalitatis: hoc est, christianarum institutionum libri quinque. Coloniae: apud Ioannem Kinckes, 1610.

Dinzelbacher P. Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte // Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2001. S. 41–60.

Galen. On the Passions and Errors of the Soul / Transl. by P.W. Harkins, with an Introduction and Interpretation by W. Riese. Columbus: Ohio State UP, 1963. 136 p.

Gregorius Magnus. Epistola LXIV // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. T. 77. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Col. 1183–1200.

von Greyerz K. Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence // Weber's "Protestant Ethics": Origins, Evidence, Contexts / Eds. H. Lehmann, G. Roth. New York: Cambridge UP, 1993. P. 273–284.

Gründel J. Die Lehre von Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. Münster: Aschendorff, 1963. LI, 680 S.

Hadot I. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969. 233 S.

Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988. 420 p.

Kemmann A. Evidentia / Evidenz // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1996. Sp. 33–47.

Langholm O. The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformational Penitential Handbook. Leiden; Boston: Brill, 2003. VI, 290 p.

Ludovicus Granatensis. Memoriale vitae Christianae. Coloniae: apud Geruinum Calenium, 1589.

Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 p.

McDonnell K. The "Summa confessorum" on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent // Theological Studies. 1993. Vol. 54. P. 405–426.

Methodus confessionis. Cracoviae: apud viduam Floriani Ungleri, 1546.

Origenes. Exegetica in Psalmos // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 12. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Col. 1053–1686.

Origenes. Der Kommentar zum Hohelied / Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst, H. Strutwolf. Berlin; Boston: Walter de Gruyter; Basel; Wien: Herder Freiburg, 2016. 481 S.

Palomo F. Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul // The Oxford Handbook of the Jesuits / Ed. by I.G. Županov. New York: Oxford UP, 2019. P. 105–127.

Philodemus. On Frank Criticism / Introduction, translation, and notes by D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom, J. Ware. Atlanta: Scholars Press, 2007. 191 p.

Plett H.F. Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence. Leiden: Brill, 2012. XII, 240 p.

Plutarch. How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue. URL: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo\\_quis\\_sentiatur.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo_quis_sentiatur.html) (дата обращения: 23.01.2010).

Possevino A. Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda. T. 1. Romae: Dominicus Basa, 1593.

The Pythagorean Golden Verses / Introduction and Commentary by J.C. Thom. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. XV, 229 p.

Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugen. Leiden: Brill, 2013. XX, 890 p.

Rivers K. The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages // Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance / Eds. A. Scott, C. Kosso. Turnhout: Brepols, 2002. P. 66–91.

Robertson D.W. A Note on the Classical Origin of “Circumstances” in the Medieval Confessional // Studies in Philology. 1946. Vol. 43. P. 6–14.

Sorabji R. Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience // Studia Patristica. 2010. Vol. XLIV. P. 361–383.

The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola / Transl. by E. Mullan. New York: P.J. Kenedy & Sons, 1914. XXII, 205 p.

Thomas Aquinas. Summa Theologiae. URL: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) (дата обращения: 23.01.2020).

## The Catholic Practice of “Examining Conscience”: Theoretical and Religious-Cultural Aspects

*Margarita A. Korzo*

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [korzor@zmail.ru](mailto:korzor@zmail.ru)

The confessing one’s grave sins in form of a private or auricular confession, introduced as an obligation by the Catholic Church in the thirteenth century and involved as one of the main requirements a detailed recitation of all the circumstances of sinful acts, resulted in the course of time in wide-spreading of “examen conscientiae” procedure. “Examining of conscience” as a preparation procedure for the sacrament of penance becomes its completed form at the turn of the Early Modern Times, but its roots go back to monastic spiritual exercises, aimed at self-knowledge, self-evaluation, and moral improvement. Unlike the monastic practices, a preparation for the penance was focused primarily on cognition and limitation of one’s sinfulness manifestations in all areas of the life. The early Christians borrowed “examen conscientiae” as a regular self-evaluation from the Greek-Roman philosophical tradition. The given article analyses the roots of this practice and its reinterpretation by Origen (c.184–c.253); typical texts of “examining of conscience” and their modification under the influence of the theoretical understanding of the sacrament of penance in the works of the so-called “high” speculative theology; particularities of the Early Modern “examen conscientiae” (a growing number of areas of life becomes gradually the object of moral evaluation, and typical texts of “examining of conscience” are supplemented by questions, related to professional activities, fulfillment of duties to God, neighbor, and oneself); influence of the rhetoric and mnemonic methods of memory training, as well as of the “Spiritual Exercises” of Ignatius of Loyola on the preparation procedure for the sacrament of penance.

**Keywords:** examining conscience, sacrament of penance, Graeco-Roman practices of self-analysis, moral theology of the Early Modern Times, Jesuits, “Spiritual Exercises”

## References

- Anthony the Great. *Pis'mo* [Letter], III. [[https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Velikij/pisma/#0\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Velikij/pisma/#0_3), accessed on 23.01.2020]. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], transl. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sochinenija v 4 t.* [Works in 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
- Bandurovsky, K.V. "Foma Akvinskii o taine ispovedi" [Thomas Aquinas on the Seal of Confession], in: *Ispoved' i pokayanie: u istokov formirovaniya samosoznaniya evropeiskogo individa* [Confession and Repentance: Towards the Origins of the Formation of Self-Consciousness of European Individuality], eds. O.E. Dushin, K.A. Shmoraga. Pskov: Pskov UP, 2016, pp. 81–91. (In Russian)
- Bernardus Claraevallensis. "Sermo 37 in Cantica Canticorum", in: *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, ed. J.-P. Migne. T. 183. Parisii: J.-P. Migne, 1862, col. 971–974.
- Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis*. Romae: Polyglotta, 1904. 551 pp.
- Cicero. *De Inventione* [<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione1.shtml#24>, accessed on 23.01.2020].
- Cicero. "O starosti" [On Old Age], in: Cicero. *O starosti. O družbe. Ob obyazannostyakh* [On Old Age. On Friendship. On Duties], eds. V.O. Gorenstein, M.E. Grabar'-Passek, C.L. Utchenko. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 7–30. (In Russian)
- Concilium Lateranense IV [<http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>, accessed on 20.01.2019].
- The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996. XXX, 527 pp.
- Cornett, M.E. *The Form of Confession. A Later Medieval Genre for Examining Conscience*. A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina. Chapel Hill: s.n., 2011. XI, 816 pp.
- [Coster, F.]. *Libellus sodalitatit: hoc est, christianarum institutionum libri quinque*. Coloniae: apud Ioannem Kinckes, 1610.
- Dinzelbacher, P. "Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte", in: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2001, S. 41–60.
- Epictetus. *Besedy* [The Discourses], transl., comments by G.A. Taronyan, introd. by G.A. Koshelenko, L.P. Marinovich. Moscow: Ladomir Publ., 1997. 312 pp. (In Russian)
- Galen. *On the Passions and Errors of the Soul*, transl. by P.W. Harkins, with an Introduction and Interpretation by W. Riese. Columbus: Ohio State UP, 1963. 136 pp.
- Gregorius Magnus. "Epistola LXIV", in: *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, ed. J.-P. Migne. T. 77. Parisii: J.-P. Migne, 1862, col. 1183–1200.
- von Greyerz, K. "Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence", in: *Weber's "Protestant Ethics": Origins, Evidence, Contexts*, eds. H. Lehmann, G. Roth. New York: Cambridge UP, 1993, pp. 273–284.
- Gründel, J. *Die Lehre von Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Münster: Aschendorff, 1963. LI, 680 S.
- Hadot, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969. 233 S.
- Jonsen, A.R., Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988. 420 pp.
- Kemmann, A. "Evidentia / Evidenz", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. von G. Ueding. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1996, Sp. 33–47.
- Langholm, O. *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformational Penitential Handbook*. Leiden; Boston: Brill, 2003. VI, 290 pp.

Ludovicus Granatensis. *Memoriale vitae Christianae*. Coloniae: apud Geruinum Calenium, 1589.

Maryks, R.A. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 pp.

McDonnell, K. "The «Summae confessorum» on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent", *Theological Studies*, 1993, Vol. 54, pp. 405–426.

*Methodus confessionis*. Cracoviae: apud viduam Floriani Ungleri, 1546.

Origenes. "Exegetica in Psalmos", in: *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeca, ed. J.-P. Migne. T. 12. Parisiis: J.-P. Migne, 1862, col. 1053–1686.

Origenes. *Der Kommentar zum Hohelied*, eingeleitet und übersetzt von A. Fürst, H. Strutwolf. Berlin; Boston: Walter de Gruyter; Basel; Wien: Herder Freiburg, 2016. 481 S.

Palomo, F. "Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul", in: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I.G. Županov. New York: Oxford UP, 2019, pp. 105–127.

Philodemus. *On Frank Criticism*, introduction, translation, and notes by D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom, J. Ware. Atlanta: Scholars Press, 2007. 191 pp.

*Pifagoreiskie zolotyie stikhi s kommentariem Gierokla* [The Pythagorean Golden Verses with Hierocles Comments], transl. by I.Y. Peter. Moscow: Novyi Akropol' Publ., 2014. 160 pp. (In Russian)

Plett, H.F. *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence*. Leiden: Brill, 2012. XII, 240 pp.

Plutarch. *How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue* [[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo\\_quis\\_sentiatur\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Quomodo_quis_sentiatur*.html), accessed on 23.01.2010].

Possevino, A. *Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. T. 1. Romae: Dominicus Basa, 1593.

*The Pythagorean Golden Verses*, introduction and commentary by J.C. Thom. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. XV, 229 pp.

Ramelli, I. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugen*. Leiden: Brill, 2013. XX, 890 pp.

Rivers, K. "The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages", in: *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, eds. A. Scott, C. Kosso. Turnhout: Brepols, 2002, pp. 66–91.

Robertson, D.W. "A Note on the Classical Origin of 'Circumstances' in the Medieval Confessional", *Studies in Philology*, 1946, Vol. 43, pp. 6–14.

Seneca. *Nravstvennye pis'ma k Lutsilliyu* [Moral Letters to Lucilius], transl., comments by S.A. Oshero. Moscow: Nauka Publ., 1977. 383 pp. (In Russian)

Seneca. "O gneve" [On Anger], in: Seneca. *Filosofskie traktaty* [Philosophical tracts], transl., comments by T.Y. Borodai. S.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2001, pp. 103–179. (In Russian)

Sorabji, R. "Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience", *Studia Patristica*, 2010, Vol. XLIV, pp. 361–383.

*The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, transl. by E. Mullan. New York: P.J. Kenedy & Sons, 1914. XXII, 205 pp.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* [[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), accessed on 23.01.2020].

*М.Л. Гельфонд*

## **«Разумная вера» и обоснование морали: уроки Толстого для современной этической теории\***

*Гельфонд Мария Львовна* – доктор философских наук, доцент. Тульский филиал РЭУ им. Г.В. Плеханова. Российская Федерация, 300000, г. Тула, просп. Ленина 53; e-mail: mlgelfond@gmail.com

Выбор наиболее убедительного способа объяснения источника моральных требований и обоснования их универсального характера составляет ядро этического дискурса. Неизменная актуальность этой проблемы служит предпосылкой для постановки вопроса о том, какие из предложенных мыслителями прошлого и настоящего интерпретаций ценностно-нормативной природы нравственных обязанностей могут оказаться по-настоящему поучительными как для академического сообщества, так и для широкого круга ответственно мыслящих и действующих людей. В этом контексте несомненный интерес представляет этика Л.Н. Толстого. Его понимание морали отличается глубокой самобытностью и органично сочетает в себе интенции объяснения и обоснования абсолютной приоритетности нравственного закона для всех людей без исключения: первая из них осуществляется Толстым в рамках построения собственной модели «истинной религии», а вторая – посредством создания оригинальной конструкции «разумной веры». Оба концепта, рассмотренные в их неразрывной связи, находятся в фокусе исследовательского интереса автора. В статье предпринята попытка их логической реконструкции и систематического анализа с целью выявления особенностей толстовской стратегии моралистического оправдания человеческого существования. Ее ключевой принцип сформулирован автором статьи как тождество истины и блага. Последнее практически реализуется в ходе преодоления моральным деятелем естественных сомнений в том, что важность нравственных предписаний действительно превосходит значимость и привлекательность всех остальных его жизненных предпочтений. Авторский замысел включает в себя также осмысление специфики

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)». Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 «Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)».

предложенной Толстым трактовки автономии субъекта морали и оценку ее эвристического потенциала для развития современной этической теории.

**Ключевые слова:** этика Толстого, объяснение и обоснование морали, нравственный закон, автономия, теономия, Бог, «истинная религия», смысл жизни, «разумная вера», тождество истины и блага

Любому последовательному рассуждению о морали имманентно присуща тенденция к ее укоренению как в структурах сознания и самосознания ответственного действующего индивида, так и в системе его социальной кооперации и коммуникации, ибо в противном случае мораль становится эфемерной, крайне неустойчивой конструкцией, подобной воздушному замку или крепости, возведенной на зыбучих песках. Однако если для обывателя (даже обладающего пытливым умом и изрядным стремлением к самостоятельности суждений) потребность в установлении универсального источника собственных моральных обязанностей органично растворяется в прагматике спонтанного поведенческого выбора, то для философа она становится отрефлексированной мотивацией мышления, нацеленного либо на аналитику природы нравственной императивности, либо на ее обоснование.

Лев Толстой традиционно позиционируется как воплощение последней – моралистической – стратегии отношения к нравственным обязанностям. Между тем непредвзятое прочтение философских и публицистических текстов писателя позволяет обнаружить, что такой подход недопустимо упрощает квалификацию толстовского способа проблематизации ценностно-нормативной специфики морали. Ведь на деле этические рассуждения мыслителя отличаются не только идейной оригинальностью, но и аргументационной многомерностью, уходящей в недра религиозно-философского синтеза его мировоззрения и проявляющейся в осознанной интеграции процедур обоснования морали и объяснения происхождения той силы, которая придает нравственным требованиям статус общеобязательных.

Эти характерные интенции толстовской мысли задают своего рода систему координат, точкой отсчета в которой становится ответственно мыслящий субъект, отчетливо осознающий прямую зависимость возможности собственного существования от подтверждения его осмысленности в перспективе онтологической неизбежности смерти. Толстой четко фиксирует отправной пункт своих рассуждений о морали как рационально отрефлексированное «сознание человеком своей конечности среди бесконечного мира и своей греховности», постепенно выстраивая алгоритм формирования ценностно-нормативных представлений, направляющих и одновременно ограничивающих поступки людей. Толстой рассуждает так:

Всякий человек, проснувшись к разумному сознанию, не может не заметить того, что... он, сознавая себя отдельным от всего мира существом, приговорен к смерти, к исчезновению в беспредельном пространстве и бесконечном времени и к мучительному сознанию ответственности в своих поступках, т. е. сознанию того, что, поступив нехорошо, он мог бы поступить лучше<sup>1</sup>.

Неслучайно именно опыт трагического переживания подобного экзистенциально пограничного состояния инициировал этическую эвристику Толстого,

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 117.

наметив контуры той модели соотнесения источника и содержания моральных обязанностей, которая облекается мыслителем в форму «истинной религии» и получает обоснование в качестве единственного достойного предмета «разумной веры».

### «Истинная религия» Толстого: теонимия или автономия?

Отношение к религии служит своего рода навигацией по внутренней архитектонике философских построений великого русского писателя, обнаруживающей в их структуре наряду с прикладной критикой исторического христианства и авторскими опытами экзегетики и религиоведческой компаративистики теоретическую реконструкцию фундаментальной диспозиции религии и морали. Точкой символического пересечения этих векторов толстовского восприятия религии – историко-религиоведческого и этико-философского – становится деонтологическая проблематизация «истинной религии»: «Истинная религия в том, – лаконично формулирует свой исходный тезис Толстой, – чтобы знать тот закон, который выше всех законов человеческих и один для всех людей мира»<sup>2</sup>. Тем самым концепт «истинной религии» переводится Толстым в плоскость рационального выбора ее предмета, конструируемого как всеобщее требование, эталон и одновременно воплощение нормативного абсолюта.

«Истинная религия» становится аналитическим плацдармом для реализации мыслителем масштабного замысла коренного реформирования традиционной теистической версии религии в духе просветительского секуляризма<sup>3</sup>, что нередко становится удобным поводом для их отождествления в нарочито упрощенном сотериологическом формате естественной религии разума – «религии самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением»<sup>4</sup>, намеренно снижающим статус «истинной религии» Толстого до наивной проповеди тривиального благоразумия на фоне дилетантской недооценки метафизической глубины религиозного вероучения.

Между тем рациональная критика религиозных постулатов – не самоцель толстовского проекта построения «истинной религии», а скорее средство реализации его ключевых задач: объяснения жизни, т. е. установления внепространственного и вневременного смысла человеческого существования, соразмерного бесконечности и вечности окружающего мира, или отношения своего дискретного Я к безграничному единству универсума, и руководства жизнью – выработки практической стратегии реализации этого смыслоопределяющего принципа. «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его, – дает определение

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. *Путь жизни*. М., 1993. С. 32.

<sup>3</sup> В частности, толстовская манера идентификации «истинной религии» обнаруживает свое очевидное родство с репрезентацией «религии человека» Ж.-Ж. Руссо. Последняя, «...ограниченная только чисто внутренним культом высшего бога и вечными моральными обязанностями, есть... истинный теизм...» (Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре, или принципы политического права*. М., 1938. С. 115).

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. *Человекобог и человекозверь* // Булгаков С.Н. *Соч.: в 2 т.* Т. 2. М., 1993. С. 475.

Толстой. – Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения»<sup>5</sup>.

Так в толстовской дефиниции религии рельефно обнаруживает себя один из наиболее провокативных вопросов самосознания европейской культуры – вопрос о соотношении религии и морали, этической проекцией которого является фундаментальная дилемма теонмии и автономии в обосновании нравственных обязанностей. Традиционно эта оппозиция предполагает, с одной стороны, разграничение двух ключевых способов санкционирования моральных требований, а, с другой, – двух типов конституирования религии.

Не претендуя на исчерпывающий охват наметившегося проблемного поля, выделим его центральную антитезу: теонмная этика, возможность которой обусловлена трансцендентностью Абсолюта в качестве единого и единственного источника моральных предписаний, и автономная этика, индифферентная к теистическим спекуляциям и органично коррелирующая с «религией в пределах только разума». Первая позиция лаконично фиксируется С.Н. Булгаковым: «Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна ее санкция», следовательно, «религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее»<sup>6</sup>. Хрестоматийная формулировка второй точки зрения принадлежит И. Канту, категорично заявлявшему, что «для себя самой ... мораль отнюдь не нуждается в религии», ибо идея Бога, рассматриваемая практически, «следует из морали и не есть ее основа»<sup>7</sup>.

Приведенное чуть ранее толстовское определение религии создает впечатление, что его автор не оригинален в своих воззрениях на соотношение религии и морали как посылки и следствия. Однако более внимательное прочтение текстов Толстого, посвященных данной проблеме, позволяет усмотреть в рассуждениях мыслителя парадоксальный синтез противопоставленных выше аргументационных моделей.

Религия, считает Толстой, не только всегда обнаруживает в себе две стороны – метафизику и этику, но и не может существовать вне их паритетного единства, ибо нравственное учение, т. е. «учение о жизни людей – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе», и метафизическое учение, т. е. «объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе», должны находиться в неразрывной связи друг с другом<sup>8</sup>. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы является для Толстого неотъемлемым условием сохранения религией ее истинного статуса, препятствием для ее перерождения в идеологию власти или демагогическое морализаторство. В этом свете классический для толстоведческой литературы сюжет, связанный с оценкой целей и методов критико-богословских исследований писателя, утрачивает свою самодостаточность и становится фоном, на котором разворачивается панорама толстовской аргументации в пользу не только логической, но и экзистенциальной необходимости «истинной религии» в качестве универсального

<sup>5</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 132.

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46–47.

<sup>7</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–80.

<sup>8</sup> См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 306.

жизнепонимания и жизнеотношения, дающего человеку искомый ответ на вопрос о смысле его существования.

Данная конструкция не является эквивалентом какой-либо конкретной исторической религии и носит максимально универсальный, внеконфессиональный и внецерковный характер. Декларируя эти параметры «истинной религии», Толстой движется в кильватере кантовских представлений о том, что «есть только одна (истинная) религия», сущностные признаки которой – «всеобщность», «необходимость» и «единственным образом возможная определимость». Их гарантом может служить исключительно «чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме», ибо только он способен обеспечить критериальную аутентичность истолкования предмета веры и унифицировать ее статус в масштабах всего человечества как сообщества разумных существ. Эта ключевая установка обнаруживается в проводимой Кантом демаркации «религии откровения» и «естественной религии». «Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия откровения (или нуждающаяся в откровении), – рассуждает Кант. – Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, – это естественная религия». Толстой, подобно Канту, уверен, что последняя очевидно предпочтительнее первой в перспективе рациональной обоснованности и реальной осуществимости ее нормативной программы как суммы «таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически)»<sup>9</sup>.

Особо подчеркнем, что в основе подобной солидарности Толстого с Кантом, как утверждает Г. Флоровский, обнаруживается «не столько влияние, сколько прямое совпадение в одинаковом замысле “религии в границах одного только разума”...»<sup>10</sup>. В пределах этого дискурса разум говорит от имени Бога на универсальном языке морали. «Закон Божий, – неизменно подчеркивает Толстой, – открывается не одним каким-нибудь людям, а равно всякому человеку, если он хочет узнать его»<sup>11</sup>. Таким образом, воплощаясь в форме безусловной всеобщности нравственного закона, «истинная религия» в отношении человека как свободно действующего разумного существа и есть сама мораль в ее субстанциальном состоянии.

В подобном контексте становится ясен подлинный смысл толстовского тезиса о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> См.: Кант И. Указ. соч. С. 177–240.

<sup>10</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 408.

<sup>11</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 36.

<sup>12</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 132.

Вопреки первому впечатлению, в приведенном образце толстовской риторики заключена отнюдь не очередная редакция теономного обоснования морали, ибо речь у Толстого идет не об «откровенной» (исторической) религии, а об универсально-естественной религии «в пределах только разума», выступающего в своей практической ипостаси как источник и кодификатор всеобщего этического законодательства. В этом ключе толстовские рассуждения о соотношении религии и нравственности могут быть объективно истолкованы как обратное утверждение – констатация автономной природы морали, которая «...не может быть выведена ни из философии, ни из науки...», а «...происходит от религии», т. е. представляет собой непосредственный прорыв высшей нормативности в пространство конкретного общественного бытия людей, ибо сами по себе «социальные... формы жизни производят нравственность только тогда, когда в эти формы жизни вложены последствия религиозного воздействия на людей – нравственность»<sup>13</sup>. Говоря иначе, религия только тогда значима, когда она способна проецировать (именно проецировать – пропускать сквозь себя, а не санкционировать «свысока») моральную императивность, мораль же по-настоящему действительна лишь при условии сохранения своей абсолютной, т. е. религиозной сущности.

Таким образом, «истинная религия» Толстого не уместится в прокрустово ложе классической для философской этики оппозиции теономии и автономии, надморальной религии и внерелигиозной морали; она есть не что иное, как репрезентация абсолютной морали. Логика мыслителя предельно проста: мораль есть единственный эквивалент Абсолютного, доступный восприятию человеческого разума, а, значит, она по природе своей религиозна, т. к. призвана соединять конечное человеческое существование с бесконечным началом Всего, т. е. с Богом. В итоге «истинная религия» предстает у Толстого если не самой моралью в квинтэссенции, то универсальным ключом к разгадке извечной тайны ее абсолютности, тайны, которая, как остроумно резюмирует А.А. Гусейнов, «...по сути дела, означает, что абсолютное и есть мораль. Или, говоря по-иному, человек не имеет дела с иным абсолютным, кроме морали»<sup>14</sup>.

Толстой внутренне соглашается принять эту разгадку тайны абсолютности морали как непосредственно явленную духовному взору человека самоочевидность, но с условием, «...чтобы всякое необъяснимое положение представлялось... как необходимость разума..., а не как обязательство поверить»<sup>15</sup>. Его разум не желает уступать место вере, но вполне готов заключить с ней равноправный союз, создав прецедент «разумной веры».

Итак, исходная смысловая цепочка однопорядковых, с точки зрения Толстого, концептов – религия и нравственность – дополняется в рассуждениях мыслителя еще одним элементом, в качестве которого выступает вера. При этом «вера, – уточняет Толстой, – есть то же самое, что и религия, с той только разницей, что под словом “религия” мы разумеем наблюдаемое во вне явление,

<sup>13</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 131.

<sup>14</sup> Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999. С. 260.

<sup>15</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? С. 109–110.

верою же мы называем это же явление, испытываемое человеком в самом себе»<sup>16</sup>. В результате сакраментальный вопрос о том, проистекает ли мораль из религии или последняя сводится к ней без остатка, может быть занесен в разряд риторических. В то же время на первый план выходит другая диспозиция – партнерство разума и веры, приоритетность которого, согласно тонкому замечанию С.Л. Франка, обусловлена тем, что «для Толстого вера и разум по существу есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства»<sup>17</sup>. И потому именно «разумной вере», которая определяется мыслителем как «сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам»<sup>18</sup>, Толстым отводится ключевая роль в развитии фабулы остросюжетной истории поиска источника нравственных обязательств и обоснования их универсальности.

### **«Разумная вера» как стратегия нравственной организации жизни**

Вера – индикатор напряженных исканий толстовского духа, устремленно-го к предельному прояснению природы той силы, которая придает человеческой жизни нравственную ценность в духе платоновской апофегмы: «...всею более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую...»<sup>19</sup>. А «для того, чтобы человеку жить хорошо, – как бы отталкиваясь от платоновской сентенции, формулирует собственную дефиницию веры Толстой, – ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей»<sup>20</sup>.

Толстой намеренно отказывается от тех классических определений веры, которые обычно сводятся либо к теологической, либо к гносеологической ее интерпретации. Первая напрямую восходит к словам апостола Павла о том, что вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1); вторая обретает наиболее емкое выражение в кантовской формуле веры как признания истинности суждения, которое имеет достаточное основание с субъективной стороны, но явно не достаточно в объективном отношении. Оба варианта в одинаковой степени неприемлемы для Толстого, полагающего, что это не вера в ее собственном смысле, а всего лишь эрзац знания, под которым могут скрываться теоретически неполноценное полагание, слепое доверие внешнему авторитету или банальный подлог, легко разоблачаемые разумом. Это не вера, утверждает мыслитель, а «обман веры», придание не собственных ей по природе прерогатив, и, прежде всего, познавательных. «Тот давешний обман, требующий веры в то, что не имеет разумного объяснения,

<sup>16</sup> Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. С. 27.

<sup>17</sup> Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 453.

<sup>18</sup> Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? С. 26.

<sup>19</sup> Платон. Критон // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 126.

<sup>20</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 32.

уже износился... – категорично резюмирует Толстой. – Человек... всегда познает все через разум, а не через веру»<sup>21</sup>.

Однако Толстой отнюдь не предлагает отказаться от веры в пользу разума на том основании, что вера не представляет собой инструмента познания. Напротив, мыслитель склонен к утверждению веры не вопреки логике разума, а благодаря предельно строгому следованию ей: если предмет веры должен находиться вне предметной области познания, то им может являться только принципиально непознаваемое, а точнее, то, что отчетливо «сознается, но не может быть определено разумом»<sup>22</sup>.

Именно такой статус имеет фундаментальная онтологическая оппозиция конечного и бесконечного, которая конкретизируется Толстым как исходное несоответствие конечности существования эмпирически-дискретной личности и бесконечности бытия мира, порождающее мучительное экзистенциальное вопрошание человека о смысле своего существования. Этот метафизический конфликт, настойчиво провоцируемый нашим разумом, не может быть разрешен им самостоятельно иначе, как в отчаянном акте дезавуирования своих полномочий в качестве санкционирующей жизнь инстанции, акте, приводящем к абсурдному отрицанию жизни по причине невозможности рационального установления ее смысла. Однако Толстой отказывается принять капитуляцию разума, равно как и признать невозможность обретения положительного смысла человеческого существования. Мыслитель избирает иную аналитическую тактику: в корне пересмотрев как последовательность, так и «подведомственность» означенных выше задач, утвердить в качестве аксиомы положение о том, что насущно необходимый человеку прорыв к постижению истинного смысла жизни не может являться локальным актом мышления, ибо «...для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее». Дабы установить позитивную нравственную ценность жизни, убежден Толстой, и необходима вера как изначально целостное «сознание жизни», которое предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект и потому служит гарантом недопустимости отрицания одного из них другим. Тем самым, в отличие от теоретического разума, компетенция которого ограничена пространством опыта и логических стандартов, «ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного»<sup>23</sup>.

Следовательно, толстовская вера представляет собой абсолютное жизнеутверждение, поскольку она эквивалентна одновременно и жизни, и благу. «Разумная вера» объединяет людей в их естественном стремлении к благу, ибо человеческая жизнь оправдана только как благо, и это ее единственно разумная форма. «Жить для каждого человека все равно, что желать и достигать блага; желать и достигать блага – все равно, что жить»<sup>24</sup>, – постулирует Толстой.

<sup>21</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. С. 522.

<sup>22</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 33.

<sup>23</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 87, 79.

<sup>24</sup> Толстой Л.Н. О жизни. С. 430.

Между тем, позиционируемая им координация жизни и блага лишь внешним образом напоминает концептуальную конструкцию античного эвдемонизма, ибо она не вытекает ни из житейского опыта, ни из логики умозаключений. Она непосредственно дана или, скорее, предзадана как интуитивно схватываемая самоочевидность того, что жизнь возможна только как благо. «Разумная вера» Толстого есть отрефлексированное воплощение этого откровения о смысле жизни, конституирующее человеческое бытие. Ее парадигмальное определение строится мыслителем как афоризм: «...вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет», т. е. «вера есть сила жизни»<sup>25</sup>. По аналогии с декартовским «*ego cogito, ergo sum*» толстовская формула веры может быть выражена имплицативным суждением: «Я верю, следовательно, существую», т. е. устанавливаю связь своего конечного существа с бесконечным началом универсума и тем самым удостоверяю действительность (осмысленность) собственного бытия в качестве безусловного блага.

В этой имманентной сознанию мыслителя точке бифуркации возникает настоящая необходимость выбора способа отношения к Богу, традиционно олицетворяющему абсолютную причинность мироздания. И Толстой принимает этот вызов, выстраивая собственную, не зависимую от какой бы то ни было ангажированности, модель «внутреннего богопознания». «Бог, – утверждает он, – есть та сущность жизни, которую человек сознает в себе и полагает во всем мире как желание блага и осуществление его»<sup>26</sup>.

Вместе с тем мыслитель четко проводит фундаментальное различие между утверждением бытия Бога и выработкой положительного знания о нем, с подкупающей простотой формулируя свой демаркационный принцип – «разумному человеку нельзя не признавать Бога», но при этом «Бога нельзя познать разумом»; положение, которое весьма напоминает кантовское решение закрепить за человеком право в отношении Бога «изобрести мысленно не само понятие его, а только существование его»<sup>27</sup>.

Однако в отличие от кенигсбергского мудреца, для которого Бог был скорее отвлеченно-формализованным продуктом рафинированного философского мышления, Толстой провозглашал Бога абсолютной предпосылкой всякого знания, которая ни при каких условиях не может являться его объектом. Вот один из наиболее ярких примеров, иллюстрирующих характерную для Толстого архитектуру рассуждения на эту тему: «Так как понятие Бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что Бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать», и тогда «...открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, – созерцание божественной, т. е. выше разума стоящей, истины»<sup>28</sup>. Это рационально инициированное откровение истины и есть «разумная вера», т. е. внутренне

<sup>25</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 79.

<sup>26</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 73.

<sup>27</sup> Ср.: Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 73; Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 484.

удостоверенная мировоззренческая позиция, к которой человека неизбежно подводит последовательный в своих действиях разум, самостоятельно полагающий пределы собственных полномочий. Очевидно, что он ни в коей мере не узурпирует право конституирования веры, которая, в свою очередь, отнюдь не является для человеческой рациональности источником индульгенций. Разум и вера добровольно образуют паритетный альянс во имя торжества истины, определяющей специфическую предметность «разумной веры».

Верить – значит знать истину, окончательно резюмирует Толстой, ибо «кто знает истину, нужную для его блага, тот не может не верить в нее» подобно тому, как «человек, понявший, что он истинно тонет, не может не взяться за веревку спасения»<sup>29</sup>. Именно этому, не устают повторять писатель, неизменно учили во все эпохи и во всех частях земли самые мудрые и достойные представители разных народов. Однако отсюда отнюдь не следует, что универсальная значимость проповедуемых ими истин обуславливается личной исключительностью, а тем более сверхъестественными способностями подобных учителей, поскольку «религия не потому истинна, что ее проповедовали святые люди, а святые люди ее проповедовали потому, что она истинна»<sup>30</sup>.

Истинность же в данном случае есть проявление не теоретической, а практической способности разума – способности мотивировать свободное следование разумных существ высшим безусловным требованиям всеобщего морального закона. В подтверждение этому Толстой неоднократно ссылается на евангельское изречение – «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), ведь именно обретение свободы в понимании истины и следовании ей образует фундамент моральной автономии разумных субъектов, добровольно ограничивающих себя в исполнении нравственного долга.

Этот способ достижения свободы посредством самопринуждения в следовании моральной максиме обнаруживает несомненное родство «разумной веры» Толстого с «моральной верой» Канта. Они апеллируют к человеку как к свободному разумному существу, предписывая ему неукоснительное соблюдение нравственного закона как проекции абсолютной необходимости бытия Бога, ввиду чего Бог в качестве декларируемого обоими мыслителями условия реализации требований высшего морального закона оказывается скорее следствием подобной веры, чем ее источником или предметом.

Подводя промежуточный итог нашим рассуждениям, следует сделать вывод о том, что предметом «разумной веры» Толстого служит тождество истины и блага, воплощенное в форме абсолютной моральной нормативности и олицетворяемое лишенной трансцендентности идеей Бога, который выступает как высший моральный законодатель, воля которого есть всеобщий нравственный закон. Уподобляя характер связи между Богом и человеком отношениям хозяина к работнику или отца к сыну, Толстой, устанавливает и обосновывает

<sup>28</sup> См.: Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М., 1992. С. 132; Он же. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 24. М., 1992. С. 14.

<sup>29</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 268.

<sup>30</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 43.

безусловную обязанность людей строго следовать воле Бога, ясно осознавая, что она обладает абсолютной императивной силой и является источником истинного блага. «Чем больше человек исполняет волю Бога, тем больше он знает Его», а, значит, «только скажи себе, что во всем, что случается воля Бога, и верь, что воля бога всегда добро, – рассуждает Толстой, – ...и жизнь для тебя всегда будет благом»<sup>31</sup>.

Здесь отчетливо проступают контуры специфического для толстовского метода «разумной веры» силлогизма: если жизнь, подчиненная воле Бога как моральному закону, есть благо, а благо тождественно истине, то «истинная жизнь» – это нравственно организованное человеческое существование, которое имеет абсолютный смысл и не обесценивается в перспективе неотвратимости смерти. Только сквозь призму «разумной веры» наш духовный взор оказывается способен различить ранее скрытое от него пространство, в рамках которого человек обретает возможность, ясно осознавая собственную ограниченность и несовершенство, действовать так, будто он является субстанциональным носителем универсального начала, аксиологически предшествующего его эмпирическому бытию и всецело подчиняющего его деятельность абсолютной моральной телеологии.

Этот кульминационный момент толстовского рассуждения о предмете и значении «разумной веры» находит свое выражение на страницах программного сочинения писателя «В чем моя вера?», где автор формулирует собственный «символ веры»:

Я понял, в чем мое благо, *верю* в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага. Но мало того, что я верю в то, что я должен жить так, я *верю*, что если буду жить так, и только так, то жизнь моя получит для меня единственно возможный разумный, радостный и не уничтожаемый смертью смысл<sup>32</sup>.

Символический круг наших рассуждений замкнулся, и исходная смыслоложившая посылка обнаружила себя в их заключительной фазе: если подлинная жизнь возможна для человека только в качестве воплощенного в нравственной организации его бытия блага, то «разумная вера» есть способ удостоверения действительности существования индивида посредством его добровольного самоподчинения всеобщим моральным предписаниям. Это, в свою очередь, может означать лишь одно: «разумная вера» Толстого – практическая стратегия человеческого существования, следование которой служит гарантом целесообразности и осмысленности последнего.

Одновременно «разумная вера» выполняет у Толстого и роль аргументационной техники обоснования морали, прочно увязывая между собой свободное принятие индивидом безусловных моральных обязательств с его удовлетворенностью собственной жизнью, в предельном выражении принимающей форму ее бытийной апологии в качестве абсолютного блага. Соблюдение требований морали и обладание ментальной жизнеспособностью с позиции «разумной веры» представляются Толстому статусно равнозначными позициями.

<sup>31</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 75–76.

<sup>32</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 340.

Столь ощутимая масштабность и подкупающая убедительность такого довода в пользу положительного ответа на вечный вопрос о том, следует ли быть моральным, придает толстовской версии обоснования всеобщности нравственных обязанностей не только бесспорно неординарный, но и весьма поучительный характер.

### Уроки Толстого: универсальная нормативность в перспективе блага разумного деятеля

Идея морали, рассмотренная сквозь призму напряженной рефлексии ответственно мыслящего и действующего индивида, требует от него перманентного обоснования ее нормативной универсальности как достаточно убедительного мотива для принятия определяющих поведенческих решений. В противном случае подобные решения обречены оставаться для нашего сознания инородными образованиями – следствиями произвола объективно детерминированного интеллекта или ограничивающего наши жизненные возможности внешнего дисциплинарного принуждения. Именно поэтому ни один моральный деятель не застрахован от мучительных сомнений в том, действительно ли важность нравственных предписаний в абсолютном смысле превосходит значимость и привлекательность любых других жизненных предпочтений человека. Иными словами, «каждый человек, исполняющий моральные требования вопреки наличию прагматически притягательных альтернатив, – интерпретируют данное вопрошание современные отечественные этики – авторы фундаментального исследования «Феномен моральной императивности. Критические очерки» (2018), – может рассматриваться в качестве успешно преодолевшего свои сомнения морального скептика, ответившего на вопрос, какая жизнь является для него наилучшей, и отождествившего такую жизнь с воплощением морального идеала»<sup>33</sup>.

Следует признать, что Толстой с блестящей точностью формулирует эту проблему, оказавшуюся в фокусе эвристического интереса этической теории начала ХХI ст., в своем трактате с красноречивым названием «Религия и нравственность» (1893):

Философия, основанная на понимании жизни, заключающемся в благе человека, никогда не будет в состоянии доказать разумному человеку, знающему, что он всякую минуту может умереть, того, что ему хорошо и должно отказать от своего желательного, понятного и несомненного блага даже не для блага других, потому что он никогда не может знать, какие последствия будут от его жертвы, а для того только, что это должно или хорошо, что это категорический императив.

Необходимо уточнить, что из контекста толстовской типологии жизнепониманий в данном случае следует отождествление блага с низшими («первобытным», т. е. «диким» или «личным», и «языческим», т. е. «семейно-государственным» или «общественным») его видами: «благом отдельной личности»

<sup>33</sup> Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности. Критические очерки. М., 2018. С. 147.

и «благом известной совокупности личностей», которые, к сожалению, по привычке признаются нами целью жизни и требуют от человека служения ей, поскольку «...только в этом служении он видит смысл своей жизни». На основании этой инструментальной, на первый взгляд, посылки Толстой четко формулирует обнаруживаемую им строгую зависимость: именно свойственное человеку особое «отношение к миру», всецело определяющее характер его понимания блага, служит «действительным мотивом его деятельности», в силу чего, сколько бы человек не пытался вводить в заблуждение других или впадать в самообман относительно своих истинных намерений, «...когда явится необходимость выбора...», его предпочтения неизбежно окажутся на стороне той «действительной, нелицемерной нравственности», которая вытекает из его подлинного «отношения к миру», «...несмотря на то, что он номинально исповедует или проповедует, как нравственность, или чем хочет казаться»<sup>34</sup>.

Так мыслитель не только косвенно подтверждает свою приверженность принципу автономизма в морали, усматривая в моральном выборе, прежде всего, акт свободного и рационально удостоверенного предпочтения определенной ценностно-нормативной стратегии обретения блага, но и формирует вполне законченную и концептуально целостную модель обоснования универсальной нормативности нравственных максим для конкретного индивида в момент принятия им собственного решения о совершении (отказе от совершения) того или иного поступка. Причем классические кантовские представления об автономии морали, исходящие из убеждения в том, что, утверждая свободу доброй воли, человек выступает творцом собственного нравственного мира, ибо он сам задает своим действиям безусловную нормативность, весьма органично сочетаются в рассуждениях Толстого о природе человеческой нравственности с описанным Кристин Корсгаард теоретическим вариантом укоренения нормативной силы морали в автономии человека, квалифицируемой как присущая каждому из нас способность к выбору поступка на основе оценки соответствия его содержания представлению действующего субъекта о самом себе<sup>35</sup>. В рамках подобного ментального алгоритма человеку отводится ключевая роль – роль ответственного морального деятеля, обладающего способностью к непосредственному постижению ценностно-нормативных истин при помощи «разумной веры» как наиболее эффективного и максимально доступного инструмента идентификации своего понимания блага жизни с универсальным образцом всеобщего морального законодательства в качестве максимально соответствующего умственным и эмоциональным запросам человека способа обоснования преимуществ нравственной организации жизни.

Толстой терминологически связывает этот идеал универсальной этической общности людей с «волей Бога», акцентируя тем самым приоритетный статус абсолютных моральных требований, но отнюдь не их теомность, ввиду выявленной нами ранее специфики характерной для мыслителя интерпретации идеи Бога. Она неразрывно связывается Толстым с третьим, высшим, «христианским» или «божеским» отношением человека к миру, из которого вытекают соответствующие этому пониманию жизни «нравственные учения,

<sup>34</sup> См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 124–128.

<sup>35</sup> См.: Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge, 1996. P. 19–20.

уясняющие зависимость человека от высшей воли и определяющие требования этой воли». Последняя же не просто олицетворяет или обосновывает универсальную моральную нормативность, но и объясняет, почему свободный самоопределяющийся разумный деятель, сознающий «во вложенных в него свойствах разума и любви» тождество блага и смысла своей жизни, не может игнорировать требования нравственного порядка<sup>36</sup>.

Таким образом, ответ Толстого на вопрос о том, почему человек должен быть моральным, изначально предполагает синтез объяснения и обоснования морали перед судом высшей инстанции, коей выступает истина. С подобным максимализмом, конечно, можно спорить, но в этом-то и состоит главный урок великого мыслителя-моралиста, его дерзкий вызов современникам и потомкам.

### Список литературы

Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности. Критические очерки. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 458–498.

Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 245–262.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Платон. Критон // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 117–134.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М.: Соц-экгиз, 1938. 123 с.

Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. С. 117–345.

Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. С. 31–113.

Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М.: Терра, 1992. С. 60–304.

Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 421–523.

Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.

Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 113–132.

Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 24. М.: Терра, 1992. С. 7–800.

Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 15–48.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.], 1991. 601 с.

Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 445–455.

Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 p.

<sup>36</sup> См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 125–126.

## “Reasonable Faith” and the Justification of Morality: Tolstoy’s Lessons for the Contemporary Ethical Theory

*Mariya L. Gel’fond*

Tula Branch of Plekhanov Russian University of Economics. 53 Prosp. Lenina, Tula, 300000, Russian Federation; e-mail: mlgelfond@gmail.com

The choice of the most convincing way to explain the source of moral requirements and justify their universal character is the core of the ethical discourse. The constant relevance of this problem is considered as a prerequisite for raising the question of which of the interpretations of the value-normative nature of moral duties proposed by thinkers of the past and present can be truly instructive both for the academic community and a wide range of responsible thinking and acting people. In this context, the Leo Tolstoy’s ethics is of undoubted interest. His understanding of morality is a unique, it combines the intentions of explaining and justifying the absolute priority of the moral law: the first intention is carried out by Tolstoy in the framework of building his own model of “true religion”, and the second one is made up by creating an original design of “reasonable faith”. The both concepts, considered in their inseparable connection, are in the focus of the author’s research interest. The article attempts their logical reconstruction and systematic analysis to identify the features of the Tolstoy’s strategy of moralistic justification of the human existence. Its key principle is formulated by in the paper as the identity of truth and good. The latter is realized in the course of overcoming natural doubts by the moral figure that the importance of moral precepts really exceeds the significance and attractiveness of all other life preferences. The author’s intention also includes revealing the specifics of the proposed Tolstoy interpretation of the autonomy of the subject of morality and assessing its heuristic potential for the development of contemporary ethical theory.

**Keywords:** Tolstoy’s ethics, explanation and justification of morality, moral law, autonomy, theonomy, God, “true religion”, life meaning, “reasonable faith”, identity of truth and good

### References

- Apressyan, R.G., Artemyeva, O.V., Prokofyev, A.V. *Fenomen moral’noi imperativnosti. Kriticheskie ocherki* [The phenomenon of moral imperative. Critical essay]. Moscow: IF RAN Publ., 2018, 196 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [Non-evening light: Contemplations and speculations]. Moscow: Respublika Publ., 1994, 415 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Chelovekobog i chelovekozver’* [Man-God and man-beast], in: S.N. Bulgakov. *Soch.: v 2 t.* [Works, 2 vols], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 458–498. (In Russian)
- Guseinov, A.A. *Moral’ i razum* [Morality and reason], in: *Razum i ekzistentsiya: Analiz nauchnykh i vnauchnykh form myshleniya* [Reason and existence: Analysis of scientific and non-scientific forms of thinking]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 1999, pp. 245–262. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason]. Moscow: Mysl’ Publ., 1994, 591 pp. (In Russian)
- Kant, I. “Religiya v predelakh tol’ko razuma” [Religion is only within the mind], in: I. Kant. *Traktaty i pis’ma* [Tracts and letters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. C. 78–278. (In Russian)
- Platon. “Kriton” [Kriton], in: Platon. *Soch.: v 4 t.* [Works, 4 vols], Vol. 1. St. Petersburg: SPbGU Publ., 2006, pp. 117–134. (In Russian)

Russo Zh.-Zh. *Ob obshchestvennom dogovore, ili printsipy politicheskogo prava* [On the social contract, or principles of political law]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938, 123 pp. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "V chem moya vera?" [What is my faith?], in: L.N. Tolstoy. *Ispoved'. V chem moya vera?* [Confession. What is my faith?]. Leningrad: Khudozh. lit. Publ., 1991, pp. 117–345. (In Russian)

Tolstoy L.N. "Ispoved'" [Confession], in: L.N. Tolstoy. *Ispoved'. V chem moya vera?* [Confession. What is my faith?]. Leningrad: Khudozh. lit. Publ., 1991, pp. 31–113. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "Issledovanie dogmاتического bogosloviya" [The study of dogmatic theology], in: L.N. Tolstoy. *Poln. sobr. soch.: v 90 t.* [Complete Works, 90 vols.], Vol. 23. Moscow: Terra Publ., 1992, pp. 60–304. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "O zhizni" [About life], in: L.N. Tolstoy. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992, pp. 421–523. (In Russian)

Tolstoy, L.N. *Put' zhizni* [Path of life]. Moscow: Vyssh. shk. Publ., 1993, 527 pp. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "Religiya i npravstvennost'" [Religion and morality], in: L.N. Tolstoy. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992, pp. 113–132. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "Soedinenie i perevod chetyrekh Evangelii" [Connecting and translating the four Gospels], in: L.N. Tolstoy. *Poln. sobr. soch.: v 90 t.* [Complete Works, 90 vols.], Vol. 24. Moscow: Terra Publ., 1992, pp. 7–800. (In Russian)

Tolstoy, L.N. "Chto takoe religiya i v chem sushchnost' ee?" [What is religion and what is its essence?], in: L.N. Tolstoy. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992, pp. 15–48. (In Russian)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Vil'nyus: [s.n.], 1991, 601 pp. (In Russian)

Frank, S.L. "Pamyati L'va Tolstogo" [Memory Of Leo Tolstoy], in: S.L. Frank. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World View]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996, pp. 445–455. (In Russian)

Korsgaard, C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 pp.

А.А. Сычев

## Этическая система Тадеуша Котарбинского\*

**Сычев Андрей Анатольевич** – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский Мордовский государственный университет. Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68; e-mail: sychevaa@mail.ru

В статье анализируются особенности этической системы польского философа Тадеуша Котарбинского. Выявлены ее неопозитивистские основания (стремление к преодолению религии и метафизики, апелляция к нравственным чувствам и интуиции) и евангельские истоки (этика милосердия). Рассмотрены основные характеристики независимой этики (универсализм, практический реализм, минимализм, последовательность, ориентация на моральное творчество). Автор ставит под сомнение декларируемую независимость этики Котарбинского, полагая, что совесть, занимающая центральное место в его этической системе, формируется в процессе воспитания, интериоризируя поступки, мнения, оценки людей, которые зависимы от определенного мировоззрения. Спорным моментом концепции Котарбинского можно считать и практический реализм, который предлагает удовлетворяться борьбой со злом вместо того, чтобы стремиться к добру. Практическая реализация такого идеала, скорее всего, привела бы к сведению духовных потребностей человека к минимуму, нивелированию амбиций и остановке социального развития. Тем не менее автор полагает, что этика Котарбинского имеет преимущества перед многими другими системами в тех профессиональных и прикладных сферах, где человек обязан оберегать зависимых от него людей – педагогике, социальной работе, сестринском деле. Принципы независимой этики Котарбинского, фактически представляющие программу морального воспитания, могли бы придать смысл проекту школьной светской этики. Наконец, идеи практического реализма могут использоваться в экологической этике, где положения Котарбинского представляются более перспективными, чем господствующие в системе отношений «человек-природа» принципы утилитаризма. Автор делает вывод, что независимая этика способна внести заметный вклад в совре-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19–011–00082 «Нормотворчество в морали, праве, религии». Funding: The reported study was funded by RFBR, project No. 19–011–00082 «Norm-creating of Morality, Law and Religion».

менные споры об универсальности и ситуативности, негативной и позитивной этике, внешнем авторитете и индивидуальном моральном творчестве.

**Ключевые слова:** Тадеуш Котарбинский, моральные нормы, независимая этика, практический реализм, заботливый опекун, универсализм, минимализм, моральное творчество

### К истокам этических идей Котарбинского

Польский философ Тадеуш Котарбинский (1886–1981) хорошо известен своими работами в области логики, теории познания и методологии науки. Помимо прочего, в сфере его исследовательских интересов находились проблемы этики. В этой области он выступил в качестве не столько теоретика, сколько учителя морали, создателя оригинальной нормативной системы нравственного воспитания, оказавшей заметное влияние на духовную атмосферу Польши. Предложенные им идеи независимой этики, морального универсализма, практического реализма, этического минимализма, представляют интерес не только для истории этических учений; будучи созвучны многим современным исканиям в области морали, они активно используются в ведущихся сегодня дискуссиях о нравственном кризисе и путях его преодоления<sup>1</sup>.

В автобиографическом очерке Тадеуш Котарбинский писал: «Я начал с этики. Система и стиль этики, в которой я воспитывался ребенком, была этикой евангелической, которая понималась как этика милосердия. Наверное, примерно лет в пятнадцать с сожалением, но радикальным образом я расстался с маревом религиозных обоснований морали, но будучи постоянно – и до настоящего времени – привязанным к ее упомянутому мотивационному содержанию, я искал для нее различные обоснования, обдумывая суггестии стоицизма, эпикуреизма, утилитаризма»<sup>2</sup>.

В 1912 г. Котарбинский под руководством Казимира Твардовского защитил докторскую диссертацию «Утилитаризм в этике Милля и Спенсера» (в 1915 г. она была издана в виде книги). Отдельные этические проблемы также рассматривались в книге «Практические очерки» (1913) и в эссе «Утилитаризм и этика милосердия» (1914). Ранние сочинения Котарбинского не привлекли особого внимания публики и академического сообщества, что, впрочем, вполне соответствовало позитивистскому духу эпохи, провозглашавшей, что «о чем невозможно говорить, о том следует молчать»<sup>3</sup>. В научный оборот эти работы вошли лишь после их переиздания во второй половине XX в.<sup>4</sup>

В период между двумя мировыми войнами Котарбинский приобретает известность как представитель Львовско-Варшавской школы логического позитивизма, автор исследований по логике и семантике. Однако после Второй

<sup>1</sup> См.: *Galewicz W.* Spór o prymat walki ze złem // *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria. 2017. No. 4. S. 227–242; *Krzos B.M.* The Possibility of a Moral Life without Religion in the Light of the Ethical Writings of Tadeusz Kotarbiński // *Roczniki Teologiczne*. 2016. T. LXIII. Z. 3. S. 57–66; *Simo H.* O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego // *Analiza i Egzystencja*. 2019. No. 46. S. 75–93 и др.

<sup>2</sup> *Котарбинский Т.* Картина собственных раздумий // *Логос*. 1999. № 7. С. 95.

<sup>3</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Т. 1. М., 1994. С. 74.

<sup>4</sup> *Kotarbiński T.* Wybór pism. T. I. Warszawa, 1957.

мировой войны (поставившей под вопрос многие классические представления о морали) он вновь обратился к проблемам этики.

Положения нравственной системы, выстроенной Котарбинским, в целом согласуются с неопозитивистскими воззрениями на место морали в науке и общественной жизни. Сама идея разработки этики, независимой от мировоззренческих обоснований, восходит, очевидно, к центральному постулату Огюста Конта о необходимости преодоления религиозных догм и метафизических спекуляций ради достижения позитивного знания. На этапе неопозитивизма стремление разработать подлинно научную этику спровоцировало всплеск интереса к исследованиям в области метаэтики (логико-лингвистического анализа языка морали) и дескриптивной этики (истории, психологии, социологии морали). Что касается проблематики нормативной этики, то она была либо сведена к эмпирическому наблюдению, анализу эмоциональных реакций людей на те или иные поступки и обобщению этих реакций в нормативные формулировки, либо обращена к моральной интуиции. Хотя научный статус положений нормативной этики сомнителен, она обладает определенной практической ценностью. Представляя собой руководство достойной жизнью, она способна дать ответы на вопрос о том, что должен делать человек для того, чтобы заслужить уважение со стороны окружающих.

С позиции неопозитивизма моральные суждения основываются не на фактах, а на нравственных эмоциях и потому принципиально не верифицируемы. Дж. Мур в результате тщательного анализа понятия «добро» пришел к выводу, что оно не определимо так же, как, например, понятие «желтое». Эти понятия, утверждает он, «не суть комплексы: они – простые понятия, из которых построены дефиниции и на которых заканчивается дальнейший процесс дефиниции»<sup>5</sup>. Человеку в вопросах морали в конечном счете остается полагаться только на интуицию (Котарбинский говорит в этом контексте о «голосе совести», «очевидности сердца»). Соответственно для неопозитивизма единственным легитимным моральным субъектом является индивид, самостоятельно устанавливающий содержание моральных ценностей, а источником нормотворчества является не внешний авторитет, а личный выбор. Котарбинский, в частности, отмечает, что независимость его этики выражается, в том числе и в том, что в ней «голос собственной совести нельзя заглушить чужим голосом»<sup>6</sup>.

Котарбинский разделяет понятие этики на этику в широком и этику в узком смысле. Этика в широком смысле есть система управления духовной жизнью человека, которая подразделяется на фелицитологию, праксеологию и собственно этику. Первая отвечает на вопрос о том, как следует жить, чтобы добиться счастья; вторая – на вопрос, как следует поступать, чтобы действия были эффективными; а собственно этика призвана дать ответ на вопрос, «как следует жить, чтобы быть порядочным человеком, жить честно и не в состоянии

<sup>5</sup> Мур Джс. Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М., 1984. С. 64.

<sup>6</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej // Kotarbiński T. Sprawy sumienia. Warszawa, 1956. S. 24.

позора»<sup>7</sup>. Все три обозначенные сферы тесно переплетены между собой и подразумевают друг друга: так, нельзя быть счастливым без уважения со стороны окружающих, нельзя считаться порядочным человеком, игнорируя чужое несчастье, наконец, не осознавая зависимостей результатов от характера действий, нельзя эффективно достигать морально значимых целей.

Говоря об этике в собственном смысле этого слова, Котарбинский отмечает, что

после длительного периода проб и ошибок у меня сформировался абрис этической системы, которую я называю независимой этикой, этикой практического реализма, этикой заботливого опекуна. Независимой эта этика называется потому, что для ее обоснования нет причины обращаться к аргументам из других источников, как только к оценкам эмоций, которые были выработаны в отношениях людей<sup>8</sup>.

Проект независимой этики изначально был предложен основателем Львовско-Варшавской школы К. Твардовским и, очевидно, восходит к идеям учителя Твардовского – Франца Brentano. В работе «О происхождении нравственного сознания» Brentano дал утвердительный ответ на вопрос «существует ли нравственная истина, преподанная самой природой независимо от церковного, политического и от всякого социального авторитета?»<sup>9</sup>. Независимая этика разрабатывалась и другим представителями школы (в частности, Владиславом Витвицким и Тадеушем Чезовским), но версия Котарбинского получила наибольшую известность.

### Система независимой этики

Независимая этика, по мнению Котарбинского, независима в трех отношениях. Во-первых, это сугубо светская этика: она не зависит от религии. Моральные нормы и ценности традиционно опираются на религиозные положения, однако людям неверующим нужна такая этика, которая бы обходилась без подобного рода обоснований. Кроме того, утрата веры нередко ведет к мировоззренческому кризису, в результате которого могут пострадать и нравственные представления (нечто подобное произошло и с самим Котарбинским). В этом случае человеку может потребоваться этическая система, внятно объясняющая, что следует делать, чтобы остаться порядочным человеком.

Во-вторых, этика должна быть независима от философского мировоззрения. По мнению Котарбинского, ответы на правильно поставленные моральные вопросы не должны изменяться в зависимости от философской позиции – материалистических или идеалистических взглядов, представлений о структуре бытия или особенностях познания. Этика в этом смысле ближе не к философии (как типу мировоззрения), а к лечебному делу или администрированию,

<sup>7</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej // Kotarbiński T. Sprawy sumienia. S. 7.

<sup>8</sup> Котарбинский Т. Картина собственных раздумий. С. 95.

<sup>9</sup> Brentano Ф. О происхождении нравственного познания / Пер. с нем. А.А. Анипко. СПб., 2000. С. 39.

действия которых не предполагают обязательных мировоззренческих обоснований. Иными словами, она должна согласовывать не доктрины (которые часто в силу их полярности невозможно согласовать), а правильные действия и представления о них (по поводу которых обычно бывает гораздо меньше серьезных разногласий).

В-третьих, независимая этика не должна зависеть от авторитетов и вообще всех чужих голосов и мнений, пытающихся подменить собой голос совести: человеку следует принимать решения самостоятельно и свободно.

Независимость этики от религии, метафизики и авторитетов должна, по мысли Котарбинского, помочь избавиться ее от относительности, обусловленной многообразием противоречивых доктрин, догматов и убеждений. Отказываясь от мировоззренческих «подпорок», Котарбинский возводит мораль к индивидуальной совести. Совесть – это голос, свободный от коллективного, идеологического, авторитарного давления:

Речь идет не о том, чтобы описывать то, что когда-либо считалось хорошим или плохим, а о том, чтобы выразить суть морального добра и зла, понимаемого в том смысле, в каком мы понимаем их здесь и сейчас. Речь идет о том, чтобы выделить голос нашей собственной совести в нынешнем ее состоянии. Можно предположить, что она в кругу читателей является общей. И можно просить сообща задуматься над тем, чего она требует, мысленно вглядываясь в наши собственные оценки<sup>10</sup>.

Котарбинский полагает, что голоса совести различных людей звучат в унисон, поскольку они формируются в идентичных условиях. Человек живет в ситуациях постоянных угроз со стороны природы и других людей. Для того чтобы преодолеть эти угрозы, ему необходима помощь других. Совесть, таким образом, оформляется в ситуациях, в которых слабому требуется защита сильного, ради чего последнему нередко приходится чем-то жертвовать.

В сходных ситуациях рождаются сходные представления о моральном характере. Голос совести реагирует уважением либо презрением на различные действия людей. Мы уважаем людей, которые способны стойко переносить боль, идти на жертвы ради других, соблюдать обещания, сдерживать себя, демонстрировать благородство. В той же мере мы презираем тех, кто из страха готов отказаться от своих убеждений, людей лживых, эгоистичных, безвольных, низких.

В итоге Котарбинский выстраивает такую систему оппозиций для моральных оценок: 1) отвага – трусость, 2) доброе сердце – эгоизм, 3) правота – ненадежность, 4) самообладание – отсутствие воли, 5) благородство – низкие мотивы.

Котарбинский предполагает, что такой подход к оценке поступков и качеств универсален, т. е. типичен для всех обществ и культур. Разница заключается лишь в акцентах: в ту или иную эпоху у тех или иных народов каким-то отдельным характеристикам из списка – как позитивным, так и негативным – придается большая важность, нежели другим. В целом же мораль едина и является

<sup>10</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej. S. 9.

общей для всех людей вне зависимости от эпохи или культуры. В той же мере не существует никакой необходимости привязывать ее к определенной религии или религии вообще. По-настоящему моральному – храброму, честному, благородному человеку не требуются потусторонние обоснования и обещания загробного воздаяния, чтобы защитить слабого или проявить самообладание. Точно так же нет никакой необходимости в обязательных обоснованиях моральных действий со стороны идеологии или в обязательных ссылках на авторитеты.

Следующим шагом Котарбинского является выявление единой позиции, объединяющей и обобщающей эту систему интуитивно выявленных оппозиций. Он пишет:

Что собственно импонирует нам с моральной точки зрения в позиции и поступках людей смелых, добрых, честных и благородных? Не за то ли мы уважаем их, что на них можно положиться как на опекунов? Что такой человек будет твердо стоять перед лицом опасности, обороняя тех, кто положился на его защиту; что он продемонстрирует достаточно воли, чтобы помочь другим выйти из тяжелой ситуации; что он, сказав, что сделает то, что нужно, выполнит свое обещание; что его не обольстит пение сирен и он не бросит ни поста, ни дома ради мимолетных развлечений, для удовлетворения элементарных желаний, для наркотика... Возможно тогда вполне оправданной покажется наша попытка свести воедино все выявленные нами смыслы, сказав, что уважения достоин заботливый опекун<sup>11</sup>.

Таким образом, в позиции заботливого опекуна объединены все те качества, которые вызывают уважение людей. Напротив, тот, кто бросит подопечных в нужде, кто думает только о себе, легкомысленно относится к своим обязанностям и т. д. достоин презрения. На такого человека нельзя рассчитывать, поскольку он не способен защитить тех, за кого он отвечает.

Для характеристики достойного опекуна Котарбинский употребляет прилагательное «spolegliwy», дословно обозначающее характеристику того, на кого можно положиться. В русском языке соответствующего прилагательного нет, а наиболее близкими по смыслу являются понятия «заботливый», «надежный», «ответственный», «заслуживающий доверия» (собственно, подходящего слова не нашлось и в литературном польском языке, и Котарбинский использовал в этих целях диалектное прилагательное).

Слово «опекун» понимается Котарбинским предельно широко – как защитник, заступник. Опекун отвечает не только за несовершеннолетних, стариков, пациентов или других подопечных, неспособных позаботиться о себе. Он также не ограничивается близкими и отвечает за всех, кому способен помочь. Котарбинский предполагает, что в ходе исторического развития круг подопечных постепенно расширялся. Первоначально это были члены рода, которых нужно было защищать от разного рода опасностей, в том числе от агрессии других людей. Однако со временем человек стал осознавать, что те, кого он охраняет, схожи с теми, от кого он защищается, что их детей любят так же, как он любит своих, что враг, защищающий своих близких, также может быть достоин уважения. Часто люди вынуждены вступать в борьбу с другими

<sup>11</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej. S. 14.

только потому, что не видят иных возможностей выжить. Для того чтобы сделать мир лучше, нужно попытаться сделать так, чтобы никто не был вынужден обеспечивать свое счастье за счет несчастья других. Если же это невозможно, то зло, причиняемое врагу не должно превышать минимально необходимого.

Иными словами, в ходе морального развития в круг тех, о ком следует заботиться, постепенно включаются не только родные, но и чужие, не только ближние, но и дальние, не только друзья, но и враги. В итоге объектами заботы становятся все люди, нуждающиеся в ней. Наконец, поскольку не только люди способны чувствовать боль и страдание, в этот круг включаются и животные. «Где начинается, а где заканчивается человечество в эмоциональном смысле? Что касается меня, я был бы рад причислить к человечеству собак, и не причислять их ловцов»<sup>12</sup>.

### Практический реализм в этике

При интерпретации требований совести неизменно возникает вопрос о том, в какой степени они должны выполняться. Иными словами, нужно ли стремиться к тому, чтобы соответствовать характеристикам заботливого опекуна в максимальной степени? Здесь, как говорит Котарбинский, совесть «требуется не рекордов, а солидности»<sup>13</sup>. Для того чтобы избавиться от ее угрызений, достаточно уже того, чтобы действия и качества человека не заслуживали презрения. Мы ценим и уважаем тех, кто совершает моральные подвиги, так же, как восхищаемся выдающимися художниками или спортсменами. Но, как мы не требуем от всех без исключения быть гениями или чемпионами, так же мы не можем требовать, чтобы все были святыми или героями и, тем более, выказывать презрение по отношению к тем, кто такими не является.

Для обоснования этих выводов Котарбинский вводит принцип практического реализма, согласно которому на реальность нужно смотреть трезво, учитывая, что у каждого действия есть свои пределы, что некоторые требования, какими бы благородными они не были, требуют чрезмерных усилий и жертв, что помимо высоких идеалов существуют и практические потребности. Человек должен ставить достижимые цели и учитывать ограничения, накладываемые реальностью на наши желания, четко осознавать иерархию ценностей и заранее планировать свои действия.

Некоторые идеи, касающиеся реалистичности, разработаны в трудах Котарбинского по праксеологии, обобщенных в «Трактате о хорошей работе» (1953). Здесь автор, в частности, пишет:

Идеалистически-романтически-утопически-фантастическое отношение к делу проявляется в стремлении разрабатывать проекты, не учитывая степень реальности их выполнения... При реалистическом же подходе к делу за образец

<sup>12</sup> Kotarbiński T. Aforyzmy i myśli. Warszawa, 1986. S. 14.

<sup>13</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej. S. 15.

берут то, что уже было реализовано, или то, что реализуется, при этом возможны модификации, возможность их реализации подвергается проверке»<sup>14</sup>.

В праксеологии, впрочем, говорится о достижении целей как таковых, в то время как для этики в узком смысле этого слова важно учитывать и характер целей: насколько достойными или недостойными они являются.

Предварительные соображения по поводу того, что следует признавать достойной целью, были сформулированы Котарбинским еще в ранних этических работах. Так, в эссе «Утилитаризм и этика милосердия» (1914) автор сосредоточился на критике классического утилитаризма с позиций этики милосердия. Одна из основных его претензий к утилитаристам касалась их чисто количественного подхода к расчету баланса между добром и злом, счастьем и несчастьем. Следствием такого подхода явилась неспособность увидеть качественные различия между действиями, ведущими к максимизации счастья, и действиями, способствующими минимизации несчастья. Между тем моральная интуиция утверждает обратное: я испытываю угрызения совести, если я не помог кому-то в несчастье, хотя и имел для этого все возможности, но не чувствую себя виноватым за то, что не сделал счастливого человека еще счастливее. Этика милосердия, по мнению Котарбинского, предпочтительнее в силу того, что жалость и сочувствие всегда ориентируют действие в сторону преодоления несчастья. Так, между положением, в котором один счастлив за счет несчастья другого, и положением, в котором счастливы оба, но в меньшей мере, утилитаризм не усматривает существенной разницы, в то время как этика милосердия однозначно выступает за искоренение всякого несчастья. Кроме того, этика милосердия придает страданиям других больший моральный вес, в то время как утилитаризм не видит принципиальных различий между моим несчастьем и несчастьем другого<sup>15</sup>. Эти идеи Котарбинского позднее оформились в положение о том, что нравственно обязывающим является преодоление несчастья другого, в то время как максимизация счастья является действительностью, превышающей требования долга.

Практический реализм в этике сводится не только к разумному выбору реалистичных целей и лучших путей их достижения с принятием во внимание всех доступных возможностей. Он заключается также

в учете иерархии ценностей взглядов, согласно которым разумный человек должен делать выбор путей собственного развития. Не подрывать актуально терпимого уклада отношений, если их замена угрожает ухудшением. Не жаждать максимизации радостей ни в собственной жизни, ни в жизни зависимого от нас окружения, но заботиться об устранении беды и предостерегать от бед, ибо тем более значимым является поступок, чем большее зло он побеждает или чем от большего предостерегает зла<sup>16</sup>.

В контексте практического реализма моральные нормы, как правило, приобретают негативный характер. Так, основное требование практического реализма

<sup>14</sup> Котарбинский Т. Трактат о хорошей работе / Пер. с польск. Л.В. Васильева, В.И. Соколовского. М., 1975. С. 156.

<sup>15</sup> Kotarbiński T. Utylityzm a etyka liłości // Kotarbiński T. Wybór pism T. I. S. 178–185.

<sup>16</sup> Котарбинский Т. Картина собственных раздумий. С. 95.

сводится к тому, чтобы не приносить удовольствие, а по мере возможности облегчать страдания всех существ, которым мы способны помочь: с этой точки зрения независимая этика минималистична. Каждый человек понимает удовольствие по-своему, в то время как страдания объединяют людей и вызывают сопереживание, жалость, на основе которых и возникает этика заботливого опекуна. Однако следует принимать во внимание, что не от всякого страдания следует избавлять человека (иногда нужно пострадать, чтобы потом получить удовольствие), а только от такого страдания, которое имеет статус несчастья.

В этом случае негативная норма будет звучать так: заботливый опекун должен стремиться к тому, чтобы не допускать несчастья. Требование осчастливить другого не является моральной обязанностью. Проблема достижения счастья вообще вынесена Котарбинским за пределы собственно этики – это вопрос фелицитологии, которой он специально не занимался. Владислав Татаркевич, посвятивший этому вопросу не одно исследование, отмечает, что на вопрос о том, как можно сделать людей счастливыми, нельзя ответить однозначно. Как он справедливо замечает, «понятие счастья трудноопределимо: во-первых, оно многозначно; во-вторых, определяется счастье идеальное, и только опосредованно и приблизительно оно соотносится с реальным; и в-третьих, оно является понятием двойственным, содержащим элемент субъективного наряду с объективным»<sup>17</sup>. Если вопрос о счастье нередко ставит людей в тупик, то свои нынешние или возможные несчастья им достаточно легко описать. Несчастье обычно конкретно, доступно прямому наблюдению, более понятно (не случайно в искусстве создано множество убедительнейших описаний ада, но не рая). В этом контексте из негативной нормы можно извлечь определенные ориентиры для действий, в то время как позитивная норма представляет явно абстрактное требование («Будь счастлив!»), которое можно трактовать по-разному.

В такое же негативное требование у Котарбинского трансформируется евангельская заповедь любви. Независимая этика в интерпретации Котарбинского не требует любить ближнего, а только лишь призывает отказаться от ненависти к нему. Заповедь любви к ближнему, включая врагов, по логике Котарбинского, не принимает в учет реальность. Большая часть верующих понимают, что они не способны подняться до высоты подобного подвига: они, собственно, даже и не пытаются претворить его в жизнь, воспринимая его как некую красивую абстракцию. Другие же, напротив, воспринимают эту заповедь слишком серьезно, фанатично желая осчастливить других даже против их воли. И в том, и в другом случае количество счастья в мире не прибавляется. Возможно, в отдаленном будущем любовь действительно станет нормой межличностных отношений, но в наше время, когда сложно встретить даже обычное дружелюбие, надеяться на всепрощающую любовь более чем нереалистично. Прежде, чем начинать любезно улыбаться друг другу, нужно научиться хотя бы не скалить зубы.

<sup>17</sup> Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / Пер. с польск. Л.В. Коноваловой. М., 1981. С. 46.

### Ориентиры морального творчества

Идеи практического реализма и образ заботливого опекуна дают только общие ориентиры для принятия морально значимых решений. Они не способны дать точных указаний для решения проблем, возникающих в ситуации ценностных конфликтов. Что делать, если помощь одним наносит вред другим? Нужно ли помогать только порядочным людям или и тем, кто достоин презрения? Как следует относиться к врагам?

Котарбинский полагает, что отсутствие точных ответов для решения моральных дилемм – это совершенно нормальная ситуация для этики. Любая моральная система, как компас, должна задать направление, а выбор конкретного пути остается задачей для морального творчества самого субъекта, полагающегося на свою совесть. Не случайно предложенная Котарбинским этика позиционируется как независимая – если бы она давала однозначные директивы по каждому вопросу, она бы выродилась в мелочную казуистику.

Тем не менее, некоторые соображения по поводу разрешения ценностных конфликтов он высказывает. Делать выбор, полагает он, было бы легко, если бы всегда по одну сторону баррикад находились исключительно хорошие, а по другую – плохие люди. Однако в жизни все гораздо сложнее и нередко понять, чью сторону принять, очень тяжело. В этой ситуации нельзя дать никаких однозначных советов, кроме общей рекомендации не быть равнодушным. Нужно просто принять сторону и в дальнейшем поступать последовательно, в соответствии со своим выбором. Здесь, видимо, уместнее всего будет такая аналогия – если человек заблудился в лесу, он может никогда из него не выйти, если останется стоять на месте, будет метаться из стороны в сторону или ходить кругами. Лучшее, что ему можно в этой ситуации посоветовать – это выбрать четкое направление (если предпочтений нет, то все равно какое именно) и идти, не отклоняясь от него. Твердость и последовательность в любом случае предпочтительнее равнодушия и метаний.

Когда сторона выбрана, люди по ту сторону баррикад могут оказаться врагами, и тогда возникает ситуация «или – или». Котарбинский полагает, что в условиях борьбы с врагами порядочному человеку также необходимы моральные ограничения, которые он формулирует так: «ни одного удара сверх боевой необходимости»<sup>18</sup>.

Если перед нами стоит выбор помощи насильникам или их жертвам – ответ очевиден. Но нужно помнить, что и у тех, к кому мы относимся с презрением и негодованием, есть потребности, что нередко их поведение имеет объективные причины и можно изыскать способы помочь и таким людям стать лучше, изменить их мотивацию.

В жизни человек встречается с большим количеством подобных ситуаций и то, какой путь он выберет, в конечном счете зависит от него самого. Главное, чтобы его выбор согласовывался с голосом его собственной совести и чтобы человек в дальнейшем нес полную ответственность за свой выбор.

<sup>18</sup> Kotarbiński T. Zagadnienia etyki niezależnej. S. 20.

Этике с этой точки зрения нельзя научиться, как, например, математике или физике. Котарбинский (который никогда не читал курс этики) писал: «Профессиональную трактовку преподавания этики я воспринимаю как нечто, что не согласуется с сущностью ее проблем, разве что вместо присущих ей вопросов, которые требуют проспективных, директивных ответов, будет культивироваться историческое и социологическое, экспликативное ознакомление исторически данных стилей и схем морали. Но это была бы уже не этика, а какая-то *science de mœurs*, которая в принципе выходила бы за рамки задач, присущих философской кафедре»<sup>19</sup>. Можно и нужно читать тексты выдающихся философов, но однозначных и правильных ответов именно на те вопросы, которые стоят перед нами здесь и сейчас, у Платона или Канта найти невозможно. Творцом конкретных норм является поступающий субъект. Последнее слово всегда и везде остается за его совестью.

### Критика и перспективы

Идеи независимой этики, как писал сам Котарбинский, сразу после появления стали получать «удары равно как от традиционалистов, так и от революционеров»<sup>20</sup>. Первые считают, что они оторваны от традиции и произвольны. Другие, напротив, не принимают универсальность, постулируемую независимой этикой на том основании, что этика всегда зависит от потребностей и взглядов определенной группы людей.

Саму независимость, декларируемую этикой Котарбинского, можно поставить под сомнение. Вполне очевидно, что она является одной из вариаций на тему евангельской этики (хотя и менее пафосной, более приземленной). Это этика милосердия, где делается акцент на жалости, а не на всепрощающей любви. В этом смысле она отражает картину мира человека, живущего в конкретном месте и в конкретное время, а не универсальную позицию человека как такового. Универсальный человек вне мировоззрения – это фикция, поскольку совесть не дается от рождения, а формируется в процессе воспитания, интериоризируя поступки, мнения, оценки людей, которые зависимы от определенного мировоззрения. Кароль Войтыла, один из первых критиков Котарбинского, писал:

Чтобы осмысленно говорить о независимой этике, чтобы построить ее программу, надо было бы сначала продемонстрировать, неопровержимо доказать, что человек есть независимое бытие. Ибо только такое бытие имело бы право на мораль, принципы которой определила бы ему независимая этика. Без этого программа независимой этики не является рациональной в своей основе<sup>21</sup>.

Не менее спорным моментом концепции Котарбинского является требование практического реализма, которое предлагает удовлетвориться борьбой

<sup>19</sup> Котарбинский Т. Картина собственных раздумий. С. 96.

<sup>20</sup> Там же. С. 95.

<sup>21</sup> Wojtyła K. *Elementarz etyczny*. Lublin, 1979. S. 104.

со злом вместо того, чтобы стремиться к добру. Таким образом, хотя независимая этика и позиционируется как свободная от метафизических обоснований, она фактически предполагает онтологическое первенство несчастья, страдания, т. е. зла. Собственно, наличие зла в мире и является источником для возникновения этики заботливого опекуна. Соответственно, человек здесь прежде всего понимается как жертва, существо страдающее, а не как творец, победитель. Заботливый опекун – это тот, кто борется с этим состоянием. Но каких-либо позитивных и амбициозных целей ему перед собой ставить не требуется.

Иными словами, главная задача практического реализма – не двигаться вперед, а пытаться не откатиться назад. Очевидно, что пессимизм Котарбинского по поводу бескомпромиссной борьбы во имя идеалов добра возник на фоне конкретных исторических событий второй половины XX в., когда «актуально терпимый уклад отношений» под лозунгами борьбы за высокие идеалы и всеобщее счастье был трансформирован в извращенный и невыносимый. Однако и консервация терпимого уклада, когда жизнь сводится лишь к тому, чтобы вечно бдить на посту и оберегать друг друга от бед, кажется не лучшим выбором. Практическая реализация такого идеала, скорее всего, привела бы к нивелированию больших амбиций и торможению духовного развития.

Тем не менее есть сферы, где этика Котарбинского имеет серьезные преимущества перед многими другими системами. Это, прежде всего, те профессиональные области, где человек обязан оберегать зависимых от него людей – педагогика, социальная работа, сестринское дело. Определенный потенциал независимая этика имеет и для врачебной этики, которая в своей основе базируется на том же принципе минимизации зла – «не навреди» (хотя в эпоху биоэтики зависимость пациента от врача, конечно, становится все слабее).

Независимая этика была задумана именно как альтернатива религиозной этике. Поэтому принципы независимой этики Котарбинского, фактически представляющие программу морального воспитания, могли бы придать смысл проекту школьной светской этики (по меньшей мере как-то структурировать его и избавить от идеологической нагруженности), тем более что они предельно понятны и просты.

Наконец, нельзя не отметить, что идеи, сходные с теми, что предполагает практический реализм, сегодня активно выдвигаются в экологической этике. Получивший широкое распространение принцип предосторожности предполагает возможный отказ от максимизации благ (в частности, увеличения потребления) и минимизацию рисков (включая запрет на развитие науки в определенных направлениях). Если из-за экологического (или другого сходного с ним по последствиям) кризиса человечество будет поставлено на грань выживания, этические принципы Котарбинского окажутся гораздо более реалистичными и полезными, чем господствующие пока в системе отношений «человек-природа» принципы утилитаризма. Рассмотрение того, как могут преломляться обязанности заботливого опекуна по отношению к природе, представляется достаточно перспективной задачей для экологической этики.

В целом следует признать, что независимая этика Котарбинского способна внести ценный вклад в современные споры об универсальности и ситуативности, моральном творчестве и внешнем авторитете, негативной и позитивной

этике и т. д. При этом ее потенциал выглядит особенно высоким применительно к потребностям профессиональных и прикладных этик. Что касается общих нормативных вопросов, ее несомненным преимуществом является, с одной стороны, внятность, простота и логичность требований, а с другой – широкий спектр возможностей, которые она в рамках этих ориентиров оставляет для самоопределения и независимого морального творчества индивида.

### Список литературы

- Брентано Ф.* О происхождении нравственного познания / Пер. с нем. А.А. Анипко. СПб.: Алетейя, 2000. 186 с.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 1–74.
- Котарбинский Т.* Картина собственных раздумий // *Логос.* 1999. Т. 17. № 7. С. 94–98.
- Котарбинский Т.* Трактат о хорошей работе / Пер. с польск. Л.В. Васильева, В.И. Соколовского. М.: Экономика, 1975. 271 с.
- Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984. 328 с.
- Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека / Пер. с польск. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1981. 368 с.
- Galewicz W.* Spór o prymat walki ze złem // *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria.* 2017. Т. 104. No. 4. S. 227–242.
- Kotarbiński T.* Aforyzmy i myśli. Warszawa: PWN, 1986. 60 s.
- Kotarbiński T.* Utylitaryzm a etyka litości // *Kotarbiński T.* Wybór pism. Т. I. Warszawa: PWN, 1957. S. 178–185.
- Kotarbiński T.* Zagadnienia etyki niezależnej // *Kotarbiński T.* Sprawy sumienia. Warszawa: Książka i Wiedza, 1956. S. 5–24.
- Krzos B.M.* The Possibility of a Moral Life without Religion in the Light of the Ethical Writings of Tadeusz Kotarbiński // *Roczniki Teologiczne.* 2016. Т. LXIII. Z. 3. P. 57–66.
- Simo H.* O Etyce Niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego // *Analiza i Egzystencja.* 2019. No. 46. S. 75–93.
- Wojtyła K.* Elementarz etyczny. Lublin: TN KUL, 1979. 106 s.

### Ethical System of Tadeusz Kotarbiński

*Andrey A. Sychev*

National Research Mordovia State University. 68 Bolshevitskaya Str., Saransk, 430005, Russian Federation; e-mail: sychevaa@mail.ru

The article analyzes the ethical system of the Polish philosopher Tadeusz Kotarbiński. It examines its neopositivistic sources (the desire to overcome religion and metaphysics, an appeal to moral feelings and intuition) and biblical foundations (ethics of pity). The main characteristics of independent ethics (universalism, practical realism, minimalism, consistency, reliance on moral creativity) are revealed. The author questions the declared independence of Kotarbiński's ethics, believing that the conscience, which is central to his ethical system, is formed in the process of upbringing, internalizing actions, opinions, and evaluations of people who are dependent on a certain worldview. He also considers practical realism, which offers to fight evil rather than strive for good to be a controversial principle.

The practical implementation of such an ideal would most likely lead to minimizing a person's spiritual needs, leveling big ambitions and hampering spiritual development. Nevertheless, the author believes that the ethics of Kotarbiński has serious advantages in the professional and applied fields where a person has to protect dependent people – pedagogy, social work, nursing. The principles of Kotarbiński's independent ethics, which in fact represent a moral education program, could add meaning to a secular school ethics project. Finally, the ideas of practical realism can be used in environmental ethics, where the principles of Kotarbiński seem to be much more promising than the principles of utilitarianism prevailing today in the system of human-nature relations. The author concludes that independent ethics can make a significant contribution to contemporary disputes about universality and situationality, negative and positive ethics, external authority and individual moral creativity.

**Keywords:** Tadeusz Kotarbiński, moral standards, independent ethics, practical realism, reliable guardian, universalism, minimalism, moral creativity

## References

- Brentano, F. *O proiskhozhdenii npravstvennogo poznaniya* [The Origin of our Knowledge of Right and Wrong], transl. by A.A. Anipko. SPb.: Aleteiya Publ., 2000, 186 pp. (In Russian)
- Galewicz, W. "Spór o prymat walki ze złem", *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 2017, Vol. 104, No. 4, pp. 227–242.
- Kotarbiński, T. *Aforyzmy i myśli*. Warszawa: PWN, 1986. 60 pp.
- Kotarbiński, T. "Kartina sobstvennykh razdumii" [The Picture of my Thoughts], in: *Logos*. 1999, Vol. 17, No. 7, pp. 94–98. (In Russian)
- Kotarbiński, T. *Traktat o khoroshei rabote* [The Book of Efficient Action], transl. by L.V. Vasiliev, V.I. Sokolovskij. Moscow: Ekonomika Publ., 1975. 271 pp. (In Russian)
- Kotarbiński, T. "Utylityzm a etyka litości", in: T. Kotarbiński. *Wybór pism*, Vol. I. Warszawa: PWN, 1957, pp. 178–185.
- Kotarbiński, T. "Zagadnienia etyki niezależnej", in: T. Kotarbiński. *Sprawy sumienia*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, pp. 5–24.
- Krzos, B.M. "The Possibility of a Moral Life without Religion in the Light of the Ethical Writings of Tadeusz Kotarbiński", *Roczniki Teologiczne*, 2016, Vol. LXIII, Issue 3, pp. 57–66.
- Moore, G. *Printsipy etiki* [Principia Ethica], transl. by L.V. Konovalova. Moscow: Progress Publ., 1984. 328 pp. (In Russian)
- Simo, H. "O Etyce Niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego", *Analiza i Egzystencja*, 2019, No. 46, pp. 75–93.
- Tatarkiewicz, W. *O schast'e i sovershenstve cheloveka* [On Human Happiness and Perfection], transl. by L.V. Konovalova. Moscow: Progress Publ., 1981. 368 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. "Logiko-filosofskii traktat" [Tractatus Logico-Philosophicus], in: Wittgenstein, L., *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], transl. by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev, Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 1–74. (In Russian)
- Wojtyła, K. *Elementarz etyczny*. Lublin: TN KUL, 1979. 106 pp.

## МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

А. Буллер

### Мораль и язык большевизма\*

**Андреас Буллер (Andreas Buller)** — доктор философских наук (Dr. Phil.). Министерство по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг, Германия; Томский гос. университет; Государственный академический университет гуманитарных наук. Germany, 70173, Stuttgart, Else-Josenhans-Straße 6; e-mail: andreas.buller@gmail.com

Автор данной статьи ставит перед собой задачу показать, что организованная большевиками реформа языка – это нечто большее, чем просто техническая «реформа языка», ибо эта реформа охватила все сферы общественной жизни. Такое мощное влияние революционного языка объясняется прежде всего его тесной связью с моралью. В российской революции язык и мораль образовали собой единое целое. Более того, революционный язык и революционная мораль стали той теоретической базой, на основе которой новая власть смогла легитимировать организованные ею террор и репрессии. Однако по причине непрекращающегося и затянувшегося на десятилетия революционного террора это единство языка и морали стало постепенно подвергаться сомнению и разрушаться. Революционная мораль оказалась в опасности. На ее защиту в 1938 г. встал Лев Троцкий. При этом Троцкий попытался строго отделить мораль большевизма от морали сталинизма, но убедительно доказать правомочность своей попытки такого разделения революционной морали он не смог. Автора статьи, однако, более всего интересуют те (без)нравственные методы, с помощью которых Троцкий пытается оправдать большевистский террор и репрессии. Надо признать, что Троцкий стремится легитимировать не большевистскую, а революционную мораль как таковую. Последняя допускает, разумеется, в «высших» и «гуманных» целях, применение насилия и уничтожение определенных групп людей. Но даже и такой крупный теоретик революции как Троцкий натолкнулся на непреодолимые этические границы, которые не позволяют с помощью моральных аргументов

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках гранта № 19–18–00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации». Funding: The reported study was funded by RFBR, project No. 19–18–00421 «Problem of historical responsibility: ethic-normative foundations, discursive practices and media representations».

легитимировать насилие. Попытка Троцкого продемонстрировала лишний раз, что этические нормы принципиально не позволяют оправдать безнравственные действия. В этом и заключается исключительное значение его этического анализа русской революции.

**Ключевые слова:** революционная реформа языка, язык и мораль, классовая борьба, классовая мораль, средства и цели человеческих действий, общественные условия и личная ответственность

### Возникновение и распространение языка большевизма

Свой анализ языка и морали большевизма я начну со следующих вопросов: имеем ли мы право говорить о «языке большевизма» и если да, то является ли этот язык тоталитарным языком? Какое отношение язык имеет к морали? Несет ли человек ответственность за свой язык? Но, прежде чем я приступлю к поиску ответов на эти вопросы, одно короткое замечание. Летом 2019 г. я обратил внимание на небольшую статью Н. Антоненко «Языковая перестройка в ракурсе Великой российской революции»<sup>1</sup>. В своей статье Антоненко приходит к следующему выводу: «Таким образом, реформа русской орфографии, задуманная в условиях имперской власти, по стечению обстоятельств завершилась при власти советской». Я, однако, посмею здесь возразить Антоненко, ибо считаю, что говорить здесь о «завершении реформы языка по стечению обстоятельств» по меньшей мере неуместно, потому что любое «завершение» предполагает продолжение начатого. Новая власть, однако, отказалась от продолжения дискуссий и осторожного поиска компромиссов в языковой сфере, осуществив в ней радикальную реформу. Это был «резкий поворот» в истории языка, который к тому же сопровождался ломкой языковых традиций во всех сферах жизни. 1917 год был настолько драматичным и трагичным моментом в развитии русского языка, что он был, скорее, не «завершением», а «началом» новой стадии в развитии языка.

Но имеет ли орфографическая реформа какое-то отношение к политической реформе языка? По моему убеждению, несомненно, имеет, ибо речь здесь идет о взаимосвязанных процессах. Орфографическую реформу русского языка 1918 г. невозможно ни объяснить, ни понять вне того событийного и исторического контекста, в котором она протекала. Невозможно, исследуя «языковые декреты» от 23 декабря 1917 и от 10 октября 1918 г., обойти вопросы о том, кем и для чего они принимались. Оба вышеупомянутых декрета были приняты Народным комиссариатом по просвещению (Наркомпрос), члены которого говорили на «своем» языке, т. е. языке большевизма. Этот язык стал распространяться не только на сферу образования, но и на другие сферы культурной жизни. Напомню, что в составе Наркомпроса, кроме отделов образования, находился литературно-издательский отдел, отдел изобразительных искусств,

<sup>1</sup> Антоненко Н. Языковая перестройка в ракурсе Великой российской революции. URL: <https://historyrussia.org/sobytiya/yazykovaya-perestrojka-v-rakurse-velikoj-rossijskoj-revoljutsii.html> (дата обращения: 28.06.2019).

а также театральный отдел. Все области культуры, которые контролировал Наркомпрос, охватила реформа политического языка. Новые правила правописания, таким образом, сопровождал и новый язык, который содержал в себе большевистские термины и понятия.

Что касается орфографической реформы, то ее непосредственные задачи были практически идентично сформулированы в первом предложении обоих языковых декретов:

в целях облегчения широким народным массам усвоения русской грамоты, поднятия общего образования и освобождения школы от ненужной и непроизводительной траты времени... предлагается всем... в кратчайший срок осуществить переход к новому правописанию<sup>2</sup>.

С большой вероятностью можно предположить, что советская власть принимала языковые декреты не только в целях облегченного усвоения русской грамоты, но и в целях облегченного восприятия революционных идей. Реформа правописания, в любом случае, являлась не *самоцелью*, но она была лишь *средством* достижения революционных целей. Эта реформа являлась составной частью обширных революционных преобразований, предпринятых как в социально-экономической, так и в культурной сферах. Поэтому в ней нельзя видеть отдельное и изолированное от других событий явление, но ее следует изучать в тесной взаимосвязи с другими событиями и процессами культурной жизни страны и прежде всего – в тесной взаимосвязи с процессами развития политического языка. Орфографическая реформа являлась составной частью комплексной реформы языка. Последнюю характеризуют следующие черты: (1) Революционная реформа языка охватила собой как письменную (орфографическая систематизация языка), так и устную (большевизация языка) речь. Эта реформа являлась одним из элементов всеобъемлющей «культурной революции», которая распространилась практически на все сферы общественной жизни. (2) Революционные преобразования преследовали цель не только реформировать язык, но и разрушить «старые» моральные ценности. Язык в этом случае служил эффективным «инструментом» для уничтожения старой и создания новой морали, поскольку он становился непосредственным участником как революционной борьбы, так и революционных преобразований. (3) Большевистская реформа языка превратила «язык меньшинства» в «язык большинства», сделав его доминирующим политическим языком, который вытеснил из общественной сферы конкурирующие языковые субкультуры (например, церковный язык или язык дворянских элит), определив на десятилетия вперед как мышление, так и моральные принципы (пост)революционного общества.

На последнем моменте я остановлюсь подробнее. «Язык меньшинства», под которым здесь имеется в виду большевистский язык, изначально включал в себя марксистскую терминологию, которая стала стремительно распростра-

---

<sup>2</sup> Декрет Народного комиссариата РСФСР от 23.12.1917 «О введении нового правописания» // Газета Временного Рабочего и Крестьянского Правительства». 23.12.1917. № 40. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет\\_Наркомпроса\\_РСФСР\\_от\\_23.12.1917\\_года\\_о\\_введении\\_нового\\_правописания](https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_Наркомпроса_РСФСР_от_23.12.1917_года_о_введении_нового_правописания) (дата обращения: 26.01.2020).

няться в российской революционной среде уже с середины XIX ст. Практически все ключевые понятия революционного языка имели иностранное происхождение: *буржуазия, прогресс, революция, социализм, пролетариат, эксплуатация* и др. В советском русском языке со временем, однако, появились свои собственные слова и выражения, которые отсутствовали в языках левых партий и движений других стран. Примером подобных, специфически советских, понятий и выражений служат такие термины, как *коллективизация, кулачество, враг народа, контра, партийная чистка, ленинизм, сталинизм, троцкизм*. Но и эти термины стали постепенно пробиваться в другие языки, ибо их активно использовала иностранная пресса при описании событий в СССР. Таким образом язык большевизма стал приобретать интернациональный характер. Но был ли этот язык тоталитарным языком?

Без всякого сомнения, да. Язык большевизма изначально был тоталитарным языком. После прихода к власти большевики насильственными методами поставили под свой контроль прессу и ввели цензуру, которая постоянно усиливалась и ужесточалась. С 1917 г. большевистские слова и термины стали все больше заполнять собой страницы газет и журналов, звучать на собраниях и митингах, активно укореняться в армии, государственных органах, школах, ВУЗах и на предприятиях. Более того, они стали включаться и в законодательные акты, которые по этой причине стали принимать идеологический характер. Примером всеохватывающего влияния революционного языка на законодательные нормы служит революционное понятие «враг народа», которое в 1936 г. было включено в статью 131 Конституции СССР, просуществовав в ней до 1977 г.

Хотя, и здесь это необходимо особо подчеркнуть, большевики внедряли в русский язык не просто новые слова и понятия, а с помощью этих понятий распространяли свои политические и идеологические воззрения. Распространение революционного языка преследовало, таким образом, цель распространения и утверждения в обществе большевистского мировоззрения. Любые попытки избегать или же не применять, а тем более открыто критиковать большевистскую терминологию вызывали подозрение и немедленно пресекались органами безопасности, которые стремились контролировать не только общественную, но и личную сферу функционирования языка. Проверка личных писем, прослушивание телефонных разговоров, доносы на «контрреволюционные» и «вражеские» мнения и высказывания подтверждают это убедительно. С самого начала своего существования новая власть стала вести непримиримую и бескомпромиссную борьбу с сатирой и политическими шутками, которые, кстати, тоже вносили свою заметную лепту в развитие советского языка, обогащая его новыми терминами, о чем свидетельствует следующий анекдот о диссидентах:

- На кого подразделяются советские диссиденты?
- На сидентов, досидентов, отсидентов, пересидентов, ожидантов и вновьсидентов.

Более того, авторы анекдотов умело использовали для дискредитации марксизма также марксистскую терминологию. В одном из антисоветских анекдотов

на вопрос «Что такое дефицит с марксистской точки зрения?» давался ироничный ответ: «Это объективная реальность, не данная нам в ощущениях». Ответом на насильственное распространение революционного языка в общественной сфере явилось рождение и распространение антибольшевистской субкультуры языка, которая проявляла себя в форме анекдотов, частушек или шуток прежде всего в частной сфере.

В условиях тоталитарного режима анекдоты являлись, пожалуй, единственным средством противодействия идеологемам, которые повсеместно внедрялись в контролируемую государством сферу (средства массовой информации, армию, государственные органы, воспитательные и образовательные учреждения), преследуя одну цель – стандартизацию мышления. Последнее позволяет контролировать не только мысли, но и действия людей. Стандартизированное мышление является существенной характеристикой любого тоталитарного общества. В случае с большевистскими идеологемами речь шла о ключевых понятиях и терминах революционного языка, которые в условиях тоталитарного режима приняли застывшие формы и наполнились, можно сказать, вечным и неизменным содержанием<sup>3</sup>. Примером подобных идеологем служат такие слова, как «Ленин», «социализм», «коммунизм», «пролетариат», «борьба классов», которые в условиях советской власти невозможно было ни интерпретировать, ни дополнять, ни развивать, ни критиковать за исключением, пожалуй, частной сферы, которая служила последним прибежищем языковой свободы.

Надо сказать, что в истории советского государства идеологемы сыграли противоречивую роль. В начальный период советской истории они являлись своего рода идеологической «смазкой», которая сплачивала общество, гарантируя таким образом единство мнений и взглядов, что, в свою очередь, обеспечивало бесперебойное функционирование советской государственной машины. В позднесоветский период они, однако, стали терять доверие у большинства населения, ускорив таким образом разрушение той государственной машины, бесперебойную работу которой они какое-то время гарантировали. В 1980-е гг. такие понятия, как «пролетариат», «классовая борьба» или «коммунизм» с большим трудом вписывались в советскую реальность, а потому воспринимались обществом как анахронизмы. Было бы очень интересно описать эволюцию идеологем на протяжении XX ст. Хотя, если быть более точным, эволюцию в данном случае пережили не слова, а общество.

Но какое отношение большевистский язык имел к морали и имел ли он вообще к ней отношение? Большевистский язык, несомненно, имел самое прямое отношение к ней, ибо большевистские понятия и термины были не только «инструментами» революционного террора, но и служили средством его легитимации. В первые годы революции для того, чтобы подвергнуть человека репрессиям или физическому уничтожению, было вполне достаточно идентифицировать его как «буржуя», «эксплуататора» или «врага революции». Языковая идентификация «врага» служила, таким образом, законным, а часто

<sup>3</sup> См.: Воробьева О.И. Политическая лингвистика: Политический язык как сфера социальной коммуникации. М., 2008. С. 12.

и единственным основанием для его ликвидации, о чем свидетельствуют исследования украинского юриста Л.М. Абраменко, который описывает организацию «красного террора» на Крымском полуострове в 1920/21 гг. В архивах Киевского КГБ сохранилось множество расстрельных дел на 100, 200 и более офицеров. Абраменко выбрал только одно из них – дело на 287 человек, которое, как и все другие расстрельные дела, было основано исключительно на анкетах. Последние позволяли выяснить социальный статус опрашиваемой персоны, не более того. Однако революционному трибуналу для принятия судебного решения было вполне достаточно одного только знания о социальном статусе человека. Судебный приговор революционного трибунала по вышеупомянутому делу на 287 человек был сформулирован следующим образом: «Принимая во внимание *доказанность* обвинения, всех выше поименованных в количестве двухсот восьмидесяти семи человек как *явных* врагов трудового народа и контрреволюционеров – расстрелять, имущество их конфисковать»<sup>4</sup> (курсив мой. – А.Б.). Но разве это легитимно – расстреливать человека по причине его социального, профессионального или религиозного статуса? С точки зрения морали большевизма – да. Для того, чтобы понять этот невероятный факт, нам необходимо осознать связь между «революционным языком» и «революционной моралью».

Ключевые понятия большевистского языка являлись не только «политическими категориями», они выполняли еще и оценочные, т. е. нравственные функции. Такие выражения, как *враг революции, враг народа, контрреволюционер (контра), кулак, буржуй, помещик, эксплуататор* маркировали человека как врага. Но язык большевизма не только метил, он и клеймил людей. И тем не менее первопричина красного террора лежала, конечно, не только в языке, а в той осуществленной большевиками «переоценке ценностей», которую язык ярко отражал в своих терминах и понятиях. Революционный язык был, по сути, зеркалом развивающегося и расширяющегося процесса радикальной переоценки ценностей. Этот язык легитимировал уничтожение «вражеских элементов» с помощью маркирующих и клеймящих понятий – *враг революции, враг народа, контрреволюционер (контра), кулак, буржуй, помещик, эксплуататор*. Но были ли эти понятия каким-либо образом обоснованы в нравственном отношении? Ответ на этот вопрос нам может дать Лев Троцкий – единственный большевик, который попытался теоретически осмыслить мораль большевизма. В 1938 г. Троцкий публикует свою известную работу «Их мораль и наша»<sup>5</sup>, в которой он решительно отстаивает принципы большевистской морали, противопоставляя ее морали буржуазной. При этом Троцкий всеми силами стремится отделить «свою» мораль от морали Сталина, хотя речь здесь идет, по сути, об одной и той же, а именно – большевистской морали. Позже я еще вернусь к вопросу о том, почему он это попытался сделать. Сейчас же важно понять, почему Троцкий вообще начал «морализировать»? Почему он вдруг заинтересовался проблемами этики и морали? Причиной этого явилось развертывание и распространение террора

<sup>4</sup> Абраменко Л.М. Последняя обитель. Крым, 1920–1921 годы. Киев, 2005. С. 7.

<sup>5</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991 / Общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 1992. С. 212–242.

в СССР в 1930-х гг. С усилением сталинского террора европейская пресса стала ставить знак равенства между преступлениями Сталина и Троцкого, что привело последнего в неопишемое негодование. «Нужна поистине предельная интеллектуальная и моральная тупость, чтоб отождествлять реакционно-полицейскую мораль сталинизма с революционной моралью большевиков»<sup>6</sup>, – гневно пишет Троцкий, который до глубины души был оскорблен сравнением своей деятельности с репрессивной практикой Сталина<sup>7</sup>. Троцкий видел свою главную задачу в том, чтобы оправдать свои, а вместе с тем и большевистские, действия.

Прежде чем я перейду к анализу главных аргументов, которые Троцкий высказал в своей работе, хотелось бы сказать несколько слов о ее теоретическом уровне. У занимающихся фундаментальными проблемами практической философии специалистов нет необходимости читать работу Троцкого, ибо она не внесла никакого вклада в развитие теоретических основ практической философии; но она представляет несомненный интерес для всех тех специалистов, которые занимаются исследованием истории коммунизма или марксизма, а также изучением основ марксистской и большевистской морали. Вышеупомянутая работа Троцкого является практически единственной попыткой теоретически легитимировать действия большевизма с *нравственной* точки зрения. С высоты нашего времени эту попытку можно назвать дерзкой. Ведь мы сегодня довольно хорошо информированы о тех преступлениях, которые совершила революционная власть.

Я обращусь к ключевым аргументам Троцкого, оставив при этом в стороне его неуклюжую попытку оправдать свои собственные действия, которые он характеризует как «большевистские» и которые он решительно противопоставляет сталинским действиям. Но этой его решительности не хватает надежной аргументационной базы, ибо его попытка разделить революционную мораль на «мораль большевистскую» и «мораль сталинскую», по моему убеждению, ничем не обоснована. Троцкий активно участвовал в создании той репрессивной машины, которую впоследствии перенял и усовершенствовал Сталин. Кроме того, Троцкий и Сталин действовали беспощадно и беспринципно по отношению к любым «врагам революции». По этой причине никакой разделяющей линии между преступлениями Троцкого и Сталина, за исключением одного момента, не существует. Вышеупомянутый момент заключается в том, что у Сталина в категорию «врагов революции» попали не только представители «старого режима», но и верные ленинцы. Однако те ключевые принципы, которых последовательно придерживались как Ленин и Сталин, так и Троцкий были одни и те же. Их суть можно изложить в одном тезисе – «цель оправдывает средства». Именно этот тезис стоит в центре всей этической аргументации Троцкого.

Я, однако, хотел бы указать еще на одну, более глубокую причину, которая побудила Троцкого решительно отстаивать мораль большевизма. Это причина чисто исторического характера. XIX столетию удалось успешно обосновать идею коммунизма с научной точки зрения. И это была прежде всего

<sup>6</sup> Троцкий Л.Д. Указ. соч. С. 228.

<sup>7</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991. С. 264.

заслуга Маркса, который подвел под изначально утопическую идею научную базу. Но Маркс практически не уделил внимания этическому обоснованию насильственных действий – классовой борьбе, революции и диктатуре пролетариата. В нравственном отношении теория марксизма, хотя в ней речь и шла о справедливом обществе будущего, оставалась все-таки необоснованной<sup>8</sup>. Эта теория могла бы и дальше оставаться необоснованной, если бы не те реальные многомиллионные жертвы, которые были принесены во имя идеи коммунизма прежде всего народами бывшей Российской империи. После 20 лет непрерывных преступлений коммунистического режима против своего народа необходимость этического обоснования преступных действий большевиков стала осознаваться даже инициатором и организатором русской революции – Львом Троцким, который понимал, что «необходимость» уничтожения миллионов людей невозможно оправдать с точки зрения социально-экономического прогресса (но можно ли, вообще, оправдать «необходимость» уничтожения людей с какой-либо точки зрения?). Троцкий прекрасно осознавал тот факт, что для легитимации «красного террора» и последующего ему процесса систематического исключения, устранения и прямого уничтожения «классового врага» необходимы не только социально-экономические, но и нравственные аргументы. Поэтому он настоятельно нуждался в морально-этической аргументации. Тем более, что те обвинения, которые выдвинули против него его противники, базировались прежде всего на нравственных принципах и нормах. По этой причине Троцкий погружается в недра практической философии, но при этом он сохраняет полную преданность идеям марксизма, который исходит из своего фундаментального тезиса о том, что мораль есть «продукт классовой борьбы». Этому тезису придерживались все, без исключения, большевики. Но в отличие от других большевиков, Троцкий, несомненно, обладает довольно обширными знаниями в области нравственной философии, которые он мастерски использует для защиты своей позиции. По этой причине мы не можем «отмахнуться» от его главной этической работы которая, несомненно, заслуживает глубокого – как теоретического, так и методологического анализа. К этому анализу я и хотел бы обратиться.

### Методы обоснования этических принципов Троцкого

Приступая к дискуссии с Троцким, надо постараться избежать ошибки, которую совершали другие философы, позволившие Троцкому *методологически* предопределить главное направление дискуссии, разделив человеческие действия по принципу цель – средство. Троцкий вполне сознательно поставил в центр своего этического анализа тезис «цель оправдывает средства», ибо этот тезис открывал ему выгодную перспективу для интерпретации преступлений большевизма, затрудняя при этом их четкую моральную оценку. Если следовать логике Троцкого, то совершенные большевиками действия являются одновременно и «добрыми», и «недобрыми», ибо всё, как он считает, зависит

<sup>8</sup> Подробнее см.: Буллер А. В.С. Соловьёв и современность. М., 2018. С. 77–116.

от перспективы восприятия этих действий. Однако попытка разделить одно и то же действие по принципу «добрая цель» и «безнравственные средства» является принципиально недопустимой, ибо никакое действие не может быть одновременно и «добрым» (нравственным), и «злым» (безнравственным). На этот момент особо указывает А.А. Гусейнов, который справедливо считает, что «логику предметной целеполагающей деятельности человека, где цель действительно оправдывает средства, нельзя переносить на мораль. Мораль если и является целью, то особого рода – высшей, последней целью, “целью целей”, по выражению Аристотеля»<sup>9</sup>.

В случае с Троцким попытка разделить действие на «цель» и «средство» является еще и потому проблематичной, что та «цель», о которой говорит Троцкий, так и не была в реальности достигнута. Коммунистическое общество не было построено ни в 1938 г., когда Троцкий писал свои нравоучительные строки о морали, ни в 1990 г., когда основанное большевизмом государство неожиданно развалилось. Т. е. «цели», о которых говорит Троцкий, как это позже выяснилось, оказались недостижимыми, призрачными, фантомными и нереальными. А вот «средства» их достижения были вполне реальными. Более того, они были не только реальными, но и преступными, ибо они принесли многочисленные жертвы и нанесли людям неопишуемые страдания. Надо признать, что в реальной жизни цели и средства далеко не всегда гармонично взаимодействуют друг с другом. Но человек ведь для того и изобрел мораль, чтобы привести их каким-то образом к гармонии. Троцкий, однако, к такой гармонии не стремится, потому что для него важны одни только «цели», но не «средства» их достижения. Человек прошедшего столетия принес в угоду своих призрачных и фантомных целей невероятные жертвы. Но даже если бы он успешно достиг своих целей, то разве можно было бы тогда сказать, что тезис «цель оправдывает средства» заслуживает полного признания и одобрения? У таких выдающихся русских мыслителей как Н. Фёдоров, Н. Бердяев, С. Франк и С. Булгаков на этот вопрос имелся только один ответ: никакая цель не может оправдать преступлений против человека, потому что человек сам по себе является высшей целью. Все вышеупомянутые русские философы стояли на позициях кантовской философии, главным принципом которой являлся принцип безусловной и высшей ценности каждой отдельной человеческой жизни. Однако Троцкий с поразительной высокомерностью заявляет, что категорический императив Канта, «несмотря на занимаемое им на философском Олимпе высокое положение, не содержит в себе ровно ничего категорического, ибо ничего конкретного. Это оболочка без содержания»<sup>10</sup>. Позже в эту «оболочку без содержания» были сброшены миллионы трупов.

Этические принципы действительно редко содержат в себе конкретные рекомендации, что, однако, не мешает им определять рамки человеческих действий. Однако категорическое требование Канта – «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как

<sup>9</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого. С. 270.

<sup>10</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша. С. 219.

к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>11</sup> – звучит ведь вполне конкретно. И тем не менее для Троцкого это требование являлось «пустой оболочкой». Но что Троцкого не устраивало в этой «оболочке»? А не устраивал его один момент: высказанное, причем высказанное в категорической форме, требование Канта о безусловной ценности каждой отдельной человеческой жизни не позволяло ему и другим революционерам совершать насильственные действия по отношению к «классовым врагам». В этом случае можно сказать, что мораль и язык вступили в явный конфликт, который испытал и сам Троцкий. С одной стороны, над ним нависало абстрактное требование Канта, требующее бережно обходиться с каждой человеческой жизнью, а, с другой, ему противостоял вполне реальный «классовый враг», уничтожение которого, как верил Троцкий, привело бы человечество к справедливому будущему. Эта дилемма была не только нравственной, но и языковой дилеммой, что нам ярко демонстрирует понятие «справедливость».

Маркс и большевики, несомненно, стремились к справедливому будущему. Но одно только стремление к справедливости не может служить нравственным обоснованием насильственных действий. Однако русские революционеры придерживались другого мнения и имели другие моральные убеждения, которые оказались губительны не только для страны, но и для самих революционеров, ведь революция 1917 г. стала панихидным звоном не только по царской России, но и по революционной интеллигенции. Стремление к справедливости превратило русского революционера в фанатично верующего марксиста, который не принимал никаких других теорий и концепций, кроме теории революционной борьбы. Об этом очень хорошо пишут авторы знаменитого сборника «Въхи» (1909), в центре внимания которого оказались как мораль, так и язык революционной интеллигенции. Уже веховцы прекрасно осознают тот факт, что между моралью и языком существует тесная взаимосвязь. Не случайно они основательно исследуют терминологию революционной интеллигенции, которая уже содержала в себе ростки будущей «этики большевизма». Последняя бесцеремонно отбросила в сторону не только практическую философию Канта, но и «этику чувства» (определение Троцкого). Последней Троцкий уделяет, однако, намного меньше внимания, ибо критиковать несостоятельность «этики чувства» для него намного сложнее, чем крушить «буржуазную мораль». Причина этого лежит в том, что человеческие чувства имеют все-таки не классовый, а общечеловеческий характер. Троцкий это прекрасно осознает, но по этой же причине он эту этику не признает. В своей статье Троцкий упоминает лишь одного представителя «морали чувств», а именно Энтони Эшли Купер, граф Шефтсбери. Помимо Шефтсбери к этому направлению относятся также Дэвид Юм, Жан-Жак Руссо, Адам Смит, Артур Шопенгауэр<sup>12</sup>, а также великий русский философ Владимир Соловьев. Последний дает нам блестящий анализ эволюции чувства стыда, на основе которого у человека появились и развились и другие нравственные

<sup>11</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 270.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Буллер А. Этика чувств В.С. Соловьева в контексте европейской философии // Соловьёвские исследования. 2019. № 2. С. 66–82.

чувства (совесть, жалость, сострадание)<sup>13</sup>. Однако Троцкий ни одним словом не упоминает своего великого соотечественника, но он тем не менее верно замечает, что философия чувств выводит «нравственные суждения из особого “морального чувства” (moral sense)»<sup>14</sup>. Констатация этого факта приводит его, однако, к парадоксальному выводу о том, что «сверхклассовая мораль неизбежно ведет к признанию особой субстанции, “морального чувства”, “совести”, как некоего абсолюта, который является ничем иным, как философски-трусливым псевдонимом бога»<sup>15</sup>. Но тут Троцкий явно лукавит, ибо чувства совести и жалости проявляют не только люди верующие, но и атеисты. На этот момент особо указывает Шопенгауэр, который утверждает, что следующий чувству сострадания человек подчиняется не *внешнему* закону, в какой бы форме этот закон себя не проявлял, а *внутреннему* мотиву или же «чувствам», анализировать которые Троцкому абсолютно невыгодно, ибо нравственные чувства не знают ни классовых, ни расовых, ни национальных различий. Этика чувств требует, чтобы человек проявлял чувство сострадания к любому человеку, независимо от того, к какому классу или социальной группе он принадлежит. Но именно здесь, с точки зрения большевиков, и лежит ее главная проблема. Ибо нравственные чувства не позволяют революционеру беспрепятственно уничтожить «классового врага», совершать насильственную революцию и устанавливать «диктатуру пролетариата»<sup>16</sup>, но они призывают его быть милосердным и проявлять сострадание ко всем людям. Троцкий, таким образом, решительно отвергает как деонтологическую этику Канта, так и «этику чувства». Но что он предлагает нам взамен? Место свергнутых этических моделей занимает у него «этика пролетариата», которая, хотя и претендовала на универсальность, но тем не менее осталась групповой моралью.

### Между групповой и универсальной моралью

Необходимо заметить, что важной составляющей моральной аргументации не только Троцкого, но и Маркса, служит представление о том, что мораль индивидуума определяется общественными отношениями. Троцкий утверждает:

Кто не хочет возвращаться к Моисею, Христу или Магомету, ни довольствоваться эклектической крошкой, тому остается признать, что мораль является продуктом общественного развития; что в ней нет ничего неизменного; что она служит общественным интересам; что эти интересы противоречивы; что мораль больше, чем какая-либо другая форма идеологии, имеет классовый характер<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Буллер А. Теория стыда В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2017. № 2. С. 22–30.

<sup>14</sup> Троцкий Л. Д. Их мораль и наша. С. 214.

<sup>15</sup> Там же. С. 214–215.

<sup>16</sup> См.: Буллер А. В.С. Соловьев и современность. С. 77–109.

<sup>17</sup> Троцкий Л. Д. Их мораль и наша. С. 218.

Марксисты, таким образом, ищут первопричину (без)нравственных действий человека в общественных отношениях. По этой причине Троцкий, кстати, утверждает, что «понятия правды и лжи родились из социальных противоречий»<sup>18</sup>. Это его суждение логично следует из марксистского представления о том, что классовое общество породило «классовую мораль», а коммунистическое общество неизбежно приведет к господству «коммунистической морали». Однако, если мораль порождает не человек, а «условия», то тогда ответственность за совершенные человеком поступки несет не человек, а те общественные условия, в которых он существует. Я здесь, однако, хотел бы задать читателю вопрос, который я самому Троцкому задать не могу: хотел бы читатель жить рядом с таким человеком или таким людьми, которые в состоянии поступать нравственно лишь в *нормальных* общественных условиях? Ведь необходимость «поступать нравственно» проявляет себя, как правило, в ненормальных, т. е. в несправедливых, жестоких, бесчеловечных и опасных – одним словом, *безнравственных* условиях. В идеальном обществе, каковым является коммунистическое общество, такая необходимость отпадает сама собой. Разве Троцкий этого не осознает? Троцкий это осознает, но для него тезис об «условиях», которые вынуждают человека поступать определенным образом, очень важен, ибо он позволяет ему оправдать его собственные действия. Троцкий стремится убедить нас в том, что он *вынужден* был действовать в таких условиях, в которых *человек нравственный* по-другому действовать не мог. Однако там, где человека поступать определенным образом вынуждают одни только условия, там мораль как таковая теряет всякий смысл. Человек нравственный не может переложить моральную ответственность за свои действия на «условия», какими бы эти условия ни были. Мы знаем, что подобную попытку предпринимали нацистские преступники, которые, ссылаясь на приказы командования и внешнее давление, стремились таким образом оправдать свои злодеяния. Но мы вынуждены задать и им, и Троцкому один и тот же вопрос: можно ли представить себе мораль без *индивидуальной ответственности*? Человеку дана свобода поступать определенным образом и эту свободу у него никто отнять не может. Также Троцкий имел свободу выбора как в революции, так и в Гражданской войне – он мог бы, например, порвать с большевиками, перейти на сторону белых, не участвовать в Гражданской войне, остаться за границей в 1917 г. или же в конце концов покончить жизнь самоубийством. Троцкий имел свободу выбора. И именно благодаря этой свободе он стал активным участником Гражданской войны, организатором «красного террора» и политики репрессий. Но став таковым он теперь несет свою – *личную* – ответственность за *свой* выбор и *свои* действия во время революции и Гражданской войны. Переложить свою *личную* ответственность на какого-то другого он теперь не может. Троцкий, впрочем, это хорошо осознает. Поэтому он не отрицает своей *личной* ответственности за совершенные им действия, но пытается их оправдать, ибо он хорошо понимает, если ему удастся доказать, что совершенные им аморальные поступки и действия являются не *преступными*, а *нравственными*, то тогда проблема «ответственности» отпадет сама собой

---

<sup>18</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша. С. 231.

Но для того чтобы доказать это, он вынужден обратиться к принципам и нормам универсальной морали! И тут Троцкий оказывается в довольно противоречивой ситуации или, можно сказать, оказывается в ловушке, потому что, критикуя и низвергая общечеловеческие и универсальные ценности, он в тоже время в них остро нуждается! Таким образом, как справедливо замечает А.А. Гусейнов, «пьедестал, с которого низвергнута вечная мораль, не разрушается, на него возводится “революционная стратегия и тактика”. Троцкий лишь перевернул логику вечной морали, но не смог вырваться за ее рамки...»<sup>19</sup>. Именно так и обстоит дело.

Троцкий не в состоянии отказаться от принципов универсальной морали, потому что он осознает, что также принципы «большевистской» морали позволяют себя обосновать только с точки зрения общечеловеческой нравственности. Ни с каких других позиций он оправдать большевистскую мораль не в состоянии. По этой причине ему, кстати, пришлось признать тот элементарный факт, что ложь и насилие являются, с моральной точки зрения, не положительными, а отрицательными феноменами. На заданный ему вопрос, «но все же ложь и насилие “сами по себе” достойны осуждения?», он дает четкий ответ: «Конечно, как и классовое общество, которое их порождает. Общество без социальных противоречий будет, разумеется, обществом без лжи и насилия»<sup>20</sup>. Также для Троцкого, таким образом, нравственным идеалом является «общество без лжи и насилия». Однако в тех случаях, когда этот идеал мешал его революционным стремлениям и целям, он немедленно, не испытывая никаких угрызений совести, отбрасывал его в сторону.

Троцкий неоднократно утверждал, что «во имя высшей цели» применение лжи и насилия дозволены, ибо «“хитрость” и “сокрытие правды” являются в этом случае лишь средствами законной самообороны против предательской реформистской бюрократии»<sup>21</sup>. Троцкий почему-то не упоминает здесь Сталина, который в вопросах морали придерживался такого же мнения, что и он, но он охотно цитирует в этом случае Ленина. Последний утверждал, что «надо уметь... пойти на все и всякие жертвы, даже – в случае необходимости – пойти на всяческие уловки, хитрости, нелегальные приемы, умолчание, сокрытие правды...»<sup>22</sup>. Для всех большевистских лидеров мораль была лишь «средством» достижения революционных целей, а не высшей целью. В тоже время (вот парадокс!) и Ленин, и Троцкий, и Сталин при первой же возможности обвиняли своих политических противников во лжи, хитрости и сокрытии правды, т. е. в нарушении тех нравственных принципов, необходимость соблюдения которых они сами все время отрицали. Но разве мораль имеет ситуативный характер? Для большевиков она действительно имела ситуативный характер. Вся «моральная» аргументация большевиков являет собой яркий пример беспринципной игры с человеческой нравственностью, от которой большевики все время желали себя освободить и от которой они себя освободить так

<sup>19</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого. С. 283.

<sup>20</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша. С. 230.

<sup>21</sup> Там же. С. 235.

<sup>22</sup> Там же.

и не смогли. Очень хорошо пишет по этому поводу Гусейнов, имея в виду прежде всего Троцкого: «как только он отдает предпочтение позиции одного класса (угнетенных) перед позицией другого класса (угнетателей), он фактически становится на точку зрения надклассовой морали, ибо у него нет оснований для такого предпочтения, кроме нравственных»<sup>23</sup>. Все-таки полный отказ от надклассовой морали был невозможен и для большевиков. По этой причине Троцкий в своей статье постоянно переключается с дискуссии о «моральных принципах» на «дискуссию о личностях». И это очень интересный момент, на котором я обязан остановиться подробнее, ибо такой же «метод аргументации» активно использовался советской пропагандой и, что интересно, используется и современными политическими деятелями. Суть его заключается в умении превратить «критику идей» в «критику людей». Троцкий умел это делать мастерски. Мы найдем у него массу примеров применения подобного метода, который ведет к извращению любой теоретической дискуссии. Здесь мы, надо сказать, опять возвращаемся к теме взаимосвязи языка и морали, ибо тот, кто умеет осуществлять переход от «критики идей» к «критике людей», должен, как правило, отлично владеть языком. И Троцкий им действительно отлично владеет.

Защищая принципы большевистской морали, он обрушивается с жесткой критикой на своих оппонентов, советуя им ни больше, ни меньше «посмотреть в зеркало». Он пишет:

когда представители старого общества нравоучительно противопоставляют гангрене сталинизма стерилизованную демократическую абстракцию, мы с полным правом можем рекомендовать им, как и всякому старому обществу, полюбоваться собою в кривом зеркале советского термидора<sup>24</sup>.

Подобные рекомендации, однако, никак не могут заменить собой теоретического дискурса об этике и морали. Но они могут вполне успешно переключить внимание с дискутируемых идей на конкретных людей. Подобный метод был, с одной стороны, отвлекающим маневром, который позволял перевести дискуссию на другие рельсы, поставив в ее центре не абстрактные принципы, а тех людей, которые их защищают. С другой стороны, в этом отвлекающем маневре в действительности проявляло себя искреннее убеждение большевиков в том, что нет и не может быть «чистых» и «безупречных» теоретических аргументов, ибо за любыми аргументами скрываются классовые интересы. Отсюда и стремление большевиков выяснить – «кто» стоит за конкретными аргументами? Это стремление демонстрирует и Троцкий. «Если мы, – говорит он, – захотим взять господ обличителей всерьез, то должны будем прежде всего спросить их: каковы их собственные принципы морали?»<sup>25</sup>. Троцкий, однако, так и не доходит до «принципов морали», потому что он переходит на личности. В России «возникла в конце прошлого столетия целая школа “марксистов” (Струве, Бердяев, Булгаков и другие), которая хотела дополнить учение

<sup>23</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого. С. 268.

<sup>24</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша. С. 228.

<sup>25</sup> Там же. С. 214.

Маркса самодовлеющим, то есть надклассовым, нравственным началом. Эти люди начали, конечно, с Канта и категорического императива. Но чем они кончили?»<sup>26</sup>. И далее он характеризует своих оппонентов: «Струве – отставной министр крымского барона Врангеля и верный сын церкви; Булгаков – православный священник; Бердяев истолковывает на разных языках Апокалипсис»<sup>27</sup>. Возникает вопрос – какое отношение все это имеет к теоретической дискуссии о морали?

Самое прямое, ибо язык большевизма, как мы в этом убедились, не просто «маркирует», но и «оценивает» человека; разумеется – с большевистской точки зрения. Замечания такого рода, как «Струве – отставной министр крымского барона Врангеля», а «Булгаков – православный священник», являются не просто констатацией факта, а большевистской оценкой конкретных людей и, надо признать, далеко не безобидной оценкой, потому что, окажись Струве и Булгаков в 1921 г. в Крыму или же в Москве в 1937 г., то эта оценка имела бы для них самые трагичные последствия.

Сегодня часто говорят о «западных» и «российских» ценностях, как будто бы значимость вышеупомянутых ценностей определяется одними только географическими факторами. Но за всеми этими рассуждениями о «наших» и «ваших» ценностях скрывается в действительности большевистский принцип морали, в соответствии с которым мораль может быть или «нашей», или «вашей» (это вовсе не случайность, что Троцкий озаглавил свою работу «Их мораль и наша»). Сегодня место «пролетарских ценностей» заняли «исконно русские» ценности. Классовый подход к ценностям теперь заменил национальный подход к ним. Суть вещей это, однако, никак не меняет, потому что и в первом, и во втором случае происходит замена универсальных ценностей групповыми ценностями. Универсальная мораль требует от человека признания абсолютной ценности каждой человеческой жизни и каждого человека, независимо от его социального происхождения и его политических взглядов. Но с этим основополагающим принципом мораль большевизма рассталась уже в самом начале своего существования, а современная мораль, опирающаяся на теорию «наших ценностей», к нему так и не пришла.

### Заключение

Скептический читатель может задать вопрос: для чего нашему, стремительно меняющемуся миру искусственного интеллекта и смартфонов, который сегодня так далек от идей коммунизма и марксизма, нужен анализ языка и морали большевизма? Он нужен нам для того, чтобы понять одну важную вещь: между языком и моралью человека существует тесная взаимосвязь, ибо язык, как мы в этом убедились на примере большевизма, в состоянии не только

<sup>26</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша. С. 215.

<sup>27</sup> Там же.

обозначать и маркировать, но и инициировать и легитимировать уничтожение людей.

Несмотря на то что человеческий язык постоянно меняется, он сохраняет в себе традиционные идеи, какой бы характер эти идеи ни имели. Это в полной мере касается и идей большевизма. И хотя современные сторонники большевизма/сталинизма давно уже не говорят на революционном языке прошлого столетия, в их языке тем не менее продолжают благополучно существовать те идеи, которые стали причиной одной из крупнейших трагедий XX ст. Отсюда следует один важный вывод: прежде чем новые идеи станут объектом практической реализации, они должны пройти моральную легитимацию, причем пройти ее не после революционных событий, как это произошло с моралью большевизма, а задолго до них: *Ad hoste maligno libera nos, Domine!*<sup>28</sup>

### Список литературы

- Абраменко Л.М.* Последняя обитель. Крым, 1920–1921 годы. Киев: Мауп, 2005. 480 с.
- Антоненко Н.* Языковая перестройка в ракурсе Великой российской революции. URL: <https://historyrussia.org/sobytiya/yazykovaya-perestrojka-v-rakurse-velikoj-rossijskoj-revoljutsii.html> (дата обращения: 28.06.2019).
- Буллер А. В.С.* Соловьёв и современность. М.: Наука, 2018. 175 с.
- Буллер А.* Этика чувств В.С. Соловьёва в контексте европейской философии // Соловьёвские исследования. 2019. № 2. С. 66–82.
- Буллер А.* Теория стыда В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. № 2. С. 22–30.
- Воробьева О.И.* Политическая лингвистика: Политический язык как сфера социальной коммуникации. М.: ИКАР, 2008. 296 с.
- Гусейнов А.А.* Этика Троцкого // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991 / Общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 1992. С. 264–287.
- Декрет Народного комиссариата РСФСР от 23.12.1917 «О введении нового правописания» // Газета Временного Рабочего и Крестьянского Правительства». 23.12.1917. № 40. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет\\_Наркомпроса\\_РСФСР\\_от\\_23.12.1917\\_года\\_о\\_введении\\_нового\\_правописания](https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_Наркомпроса_РСФСР_от_23.12.1917_года_о_введении_нового_правописания) (дата обращения: 26.01.2020).
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. Москва: Мысль, 1965. С. 311–501.
- Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991 / Общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 1992. С. 212–242.

---

<sup>28</sup> «Избави нас от лукавого, Боже».

## Morality and Language of Bolshevism

*Andreas Buller*

Dr. Phil. Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg; Tomsk State University; Moscow State University of Humanities. 6 Else-Josenhans-Straße, Stuttgart, 70173, Germany; e-mail: andreas.buller@gmail.com

The first step taken by the author of this article is his attempt to show that the reform of the Russian language initiated by the Bolsheviks has been much more than just a 'reform of language' because this reform embraced almost all areas of social life. Such a strong influence of the revolutionary language was based primarily on its close connection with morality. During Russian Revolution, language and morality had become a unity and an inseparable whole. In addition, the revolutionary language and revolutionary morality formed the basis of legitimacy for revolutionary terror organized by the Bolsheviks. Due to this terror that has lasted for decades, the unity of revolutionary language and morality was gradually destroyed and challenged. Thus, the unity of revolutionary language and morality were put into great danger by reckless terror. In defense of this unity rose Leon Trotsky, who published his well-known work "Your Morals and Ours" in 1938. In his work he unsuccessfully tried to severely separate the morality of Bolshevism from morality of Stalinism. However, the author of this article is most interested in the (non)moral methods by which Trotsky tried to justify the Bolshevik terror. Nevertheless, Trotsky tried to legitimize not only Bolshevik but revolutionary morality as such. According to his conviction, revolutionary morality allows the use of force when it serves revolutionary purposes. In this case, however, even such an important theorist as Trotsky, with his (un-)moral reasoning, reached insuperable ethical limits. Because ethics does not allow the use of violence even for revolutionary purposes. Trotsky's attempt showed us that ethical arguments can neither justify nor legitimize immoral actions. This is the meaning of his moral analysis of the Russian Revolution.

**Keywords:** The revolutionary reform of language, language and morality, class struggle, class morality, aims and means of human actions, social conditions, personal responsibility

### References

- Abramenko, L.M. *Poslednyaya obitel'. Krym 1920–1921 gody* [The last cloister. Crimea, 1920–1921]. Kiev: Maup Publ., 2005. 480 pp. (In Russian)
- Antonenko, N. *Yazykovaya perestroika v rakurse velikoj rossijskoj revolyutsii* [Linguistic restructuring from the perspective of the great Russian revolution]. [<https://historyrussia.org/sobytiya/yazykovaya-perestrojka-v-rakurse-velikoj-rossijskoj-revoljutsii.html>]; accessed on 28.06.2019]. (In Russian)
- Buller, A. *V.S. Solov'ev i sovremennost'* [V.S. Solovyov and modernity]. Moscow: Nauka Publ., 175 pp. (In Russian)
- Buller, A. "Etika chuvstv V.S. Solov'eva v kontekste evropejskoj filosofii" [Vladimir Solovyov's ethics of feelings in the context of European philosophical thought], *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, No. 2, pp. 66–82. (In Russian)
- Buller, A. "Teoriya styda V.S. Solov'eva" [Theory of shame by V.S. Solovyov], *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, No. 2, pp. 18–35. (In Russian)
- Dekret narodnogo komissariata RSFSR "O vvedenii novogo pravopisaniya"* [About the introduction of a new spelling]. [[https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет\\_Наркомпроса\\_](https://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_Наркомпроса_)

РСФСР\_от\_23.12.1917\_года\_о\_введении\_нового\_правописания; accessed on 26.01.2020]. (In Russian)

Vorob'eva, O.I. *Politicheskaya lingvistika. Politicheskij yazyk kak sfera sozial'noj kommunikazii* [Political Linguistics: Political Language as a Sphere of Social Communication]. Moscow: Ikar Publ., 2008. 296 pp. (In Russian)

Guseynov, A.A. *Etika Trozkogo* [Ethics of Trotsky], in: *Eticheskaya mysl': nauchno-publizisticheskie chteniya. 1991*, ed. A.A. Guseynov. Moscow: Respublika Publ., 1992. pp. 264–287. (In Russian)

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of Practical Reason], in: I. Kant. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 vols.], Vol. 4, Part 1, ed. V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., pp. 311–501. (In Russian)

Trozkij, L.D. “Ih moral i nasha” [Their moral and ours], in: *Eticheskaya mysl': nauchno-publizisticheskie chteniya 1991*, ed. A.A. Guseynov. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 212–242. (In Russian)

*О.Е. Быкова*

## **Феномен доверия в философии Адама Селигмена**

**Быкова Ольга Евгеньевна** – аспирант, философский факультет. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, e-mail: olgaevbykova@gmail.com

В статье анализируется та картина исторических изменений в представлениях о феномене доверия, которую предложил американский философ и социолог Адам Селигмен. Длительное время мыслители воспринимали доверие как нечто, тождественное «вере». Однако под влиянием работ Никласа Лумана такое понимание начало пересматриваться. Доверие стало восприниматься как неотъемлемый элемент ежедневных интеракций и исследоваться не только как часть межличностной коммуникации, но и как часть взаимодействия индивида с социальными институтами и системами. Луман показал, что феномен доверия играет гораздо большую роль в нашей жизни, чем было принято считать до него, и это придало импульс дальнейшим исследованиям проблемы доверия. Именно на этой волне возникла концепция доверия Адама Селигмена. По его мнению, феномен доверия в его собственном смысле появляется только в эпоху Нового времени и это связано со становлением индивидуализма, увеличением социальной дифференциации и углублением разделения труда. Индивид становится автономным носителем ценностей, и это изменяет существовавший ранее баланс между общественными предписаниями и индивидуальными актами воли. В новых условиях люди, согласно Селигмену, стали гораздо больше выражать себя посредством поступков, выходящих за рамки социальных ролей и отражающих уникальность отдельного индивида. Индивид актуализирует себя как личность путем перехода от одной социальной роли к другой именно в том пространстве, где нет четких предписаний и норм, тем самым заслуживая или лишая себя доверия со стороны других. Для более полного раскрытия феномена доверия в статье приводится сопоставление доверия с уверенностью, верой и духовной близостью.

**Ключевые слова:** доверие, вера, уверенность, духовная близость, Адам Селигмен, Никлас Луман, типы доверия, мораль, социальные институты

С середины XX в. наблюдается повышенный интерес к проблеме доверия со стороны социальных и гуманитарных наук. Он вызван всеобщим признанием того, что доверие – очень важный механизм, который играет существенную роль в межличностном общении, а также позволяет выстраивать эффективные отношения между людьми в политической, экономической и других сферах общества, способствует сохранению и развитию социального целого.

### Адам Селигмен и исследование доверия в XX в.

Традиционно доверие рассматривалось философами и теологами как нечто сходное с другими социальными и индивидуальными добродетелями. Феномен доверия не обособлялся от сходных явлений и описывался как явление, близкое к вере или тождественное ей. При этом доверие изучалось преимущественно как характеристика межличностных отношений. Но в конце XX в. феномен доверия стал предметом особого внимания со стороны философов, социологов, экономистов, психологов. Решающую роль в этом повороте сыграли работы Никласа Лумана, который обратил внимание на усиление роли доверия в современных условиях. Первые выводы по данной теме Луман представил в своей работе «Доверие и власть» (1968)<sup>1</sup>. Позднее он продолжил исследование доверия в контексте своей теории «социальных систем». Результаты исследования были оформлены в работах «Социальные системы»<sup>2</sup>, «Осведомленность, уверенность и доверие: проблемы и альтернативы»<sup>3</sup> и др.

В теории «социальных систем» Луман описывает общество как набор различных обособленных друг от друга систем. По его мнению, существуют политическая система, экономическая система, система науки и т. д. Луман называет данный феномен «комплексность», или «сложность», и отмечает, что наличие множества систем порождает существенное напряжение в социальном мире<sup>4</sup>. Подобное положение дел создает необходимость распространения и культивирования социальных добродетелей, которые позволяли бы снять напряжение, тревогу и неопределенность, характерные для современной общественной жизни. Именно в связи с этим возрастает интерес к исследованию как феномена доверия, так и тесно связанных с ним категорий, таких как социальный капитал, признание, социальная сплоченность, уважение к закону и пр. Доверию Луман придает роль базовой добродетели. Изучая данный феномен, он обособляет его от смежных понятий, таких как осведомленность и уверенность. В своих исследованиях он приходит к выводу, что доверие возможно лишь на межличностном уровне, а обобщенное доверие, существование которого допускают многие социологи и философы, может быть лишь уверенностью в работе определенных институтов и систем<sup>5</sup>. В связи с этим он

<sup>1</sup> См.: Luhmann N. Trust and Power. Chichester, 1979. P. 208.

<sup>2</sup> Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007. С. 35.

<sup>3</sup> Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations / Ed. by D. Gambetta. Oxford, 1998. P. 94–107.

<sup>4</sup> См.: Луман Н. Социальные системы. С. 35.

<sup>5</sup> Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. P. 95.

разделил доверие на два уровня: уровень межличностного доверия (микроуровень) и уровень доверия к социальным институтам и системам (макроуровень). По мнению социолога, современный уклад социальной жизни с ее неопределенностью и сложностью, наличием большого количества социальных систем выдвигает на первый план именно уверенность, или доверие к институтам и системам, поскольку вне последних человек не может осуществлять какие-либо интеракции с внешним миром.

Дальнейшее изучение феномена доверия опиралось на разработки Лумана. Исследователи, изучающие доверие, либо принимали основные лумановские тезисы, либо формировали свои теории на основе их критики. К числу последних принадлежит известный американский социолог Адам Селигмен. Изучению феномена доверия он посвятил следующие труды: «Проблема доверия»<sup>6</sup> (основополагающая работа по данной теме), «Доверие и социабельность: о пределах уверенности и ролевых ожиданий»<sup>7</sup>, «Доверие и гражданское общество»<sup>8</sup>, «Доверие и значение гражданского общества». Селигмен акцентирует внимание на исторической динамике социальных трансформаций и именно их считает причиной появления феномена доверия. Он полагает, что доверие – это явление, относящееся исключительно к эпохе современности. Уточним, что начало современности он относит к XVI в. Согласно Селигмену, увеличение количества социальных ролей, выполняемых одним индивидом, и углубленное разделение труда являются ключевыми моментами, которые породили необходимость существования доверия в социальных интеракциях<sup>9</sup>. Эти факторы способствуют тому, что поступки человека становится практически невозможно предсказать из-за многочисленных моделей поведения, которые индивиды реализует в социуме. На основе данной предпосылки Селигмен раскрывает суть доверия как феномена, позволяющего сгладить неопределенность и риски, которые могут возникнуть при взаимодействии между людьми, не осведомленными о мотивах поведения друг друга. Он определяет доверие следующим образом: «доверие есть нечто такое, что входит в социальные отношения, когда имеется возможность отклонения от ролей, то, что, возможно, может быть названо «открытыми пространствами» ролей и ролевых ожиданий»<sup>10</sup>. Но данное определение не является для него исчерпывающим.

Доверие в том понимании, которое предлагает Селигмен, не могло существовать в досовременных обществах. Данную точку зрения ученый аргументирует тем, что до этого времени в Европе общество строилось на местных, территориальных и примордиальных связях. Именно они являлись главным гарантом гладкого протекания социальных интеракций. С началом Нового времени произошел распад примордиальных общественных связей, основанных на родственной и дружеской преданности, на приверженности местным

<sup>6</sup> Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевой. М., 2002.

<sup>7</sup> Seligman A. Trust and Sociability: On the Limits of Confidence and Role of Expectations // American Journal of Economics and Sociology. 1998. Vol. 57. No. 4. P. 390–405.

<sup>8</sup> Seligman A. Trust and Civil Society // Trust and Civil Society / Eds. F. Tonkiss, A. Passey, N. Fenton, L.C. Hems. London, 2000. P. 12–30.

<sup>9</sup> Селигмен А. Проблема доверия. С. 14.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 21.

обычаям. Данные изменения привели к трансформации всего общественного устройства. Коллективные правила и нормы потеряли свою прежнюю значимость. Для дальнейшего функционирования общества и создания прочных социальных связей и отношений при отсутствии внешнего регулирования потребовалась новая «скрепа», которой, по мнению Селигмена, и стало доверие<sup>11</sup>.

На этой основе начало формироваться совершенно новое социальное и политическое устройство, основанное уже не на кровных связях, а на широком круге межличностных отношений. Сфера приватного и взаимодействия, складывающиеся внутри нее, превратились в фундамент не только для системы межличностных отношений, но и для всей совокупности социальных связей в экономической и политической сферах общества. Поведение индивида в до-современных обществах строилось на основе правил и регламентов, которые строго соблюдались. В связи с этим для доверия в таких обществах просто не было «пространства». Была лишь уверенность в том, что индивид поступит определенным образом, то есть согласно его статусу, а общество и коллектив, наделенные правом устанавливая запреты и предписания и налагать санкции, проконтролируют исполнение социальной роли. Но в Новое время количество социальных ролей значительно увеличилось, социальная дифференциация выросла. Ролевые ожидания и предписания потеряли свою актуальность в силу их большого количества и невозможности проследить их исполнение. Теперь на место внешнего социального контроля пришло именно доверие, которое возникает «в зазорах системы, входит в социальные отношения, <...> когда по той или иной причине системно определенные ролевые ожидания больше не жизнеспособны»<sup>12</sup>.

### Доверие и уверенность

Проясняя и дополняя свое определение доверия, Селигмен проводит сопоставление доверия с другими социальными феноменами, а именно: уверенностью, верой, духовной близостью. Для уточнения сферы применения понятия «доверие» Селигмен обращается к концепции Лумана. Как уже было сказано, по мнению Лумана, доверие возникает в отношении к личностям, а применительно к системе, ее правилам и репутации следует говорить об уверенности, а не о доверии, как это делают некоторые философы<sup>13</sup>. Селигмен считает, что в отношении поведения индивида также можно испытывать уверенность, но только в том случае, если он будет действовать строго в рамках своей социальной роли. Уверенность, таким образом, базируется на регламентациях, нормах и договоренностях. Главное, что отличает уверенность от доверия, – это наличие гарантий, предписаний, успешного прошлого опыта при совершении определенных взаимодействий в обществе или возможность в будущем обезопасить себя от негативных последствий при помощи применения санкций.

<sup>11</sup> См.: Селигмен А. Проблема доверия. С. 24.

<sup>12</sup> Там же. С. 24.

<sup>13</sup> См.: Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust. P. 94–107.

Доверие же, по мнению Селигмена, возникает тогда, когда остается неопределенность в поведении другого, когда до конца его действия невозможно предсказать, лишь опираясь на ролевые ожидания, – человек в данной позиции уязвим и не защищен никакими правилами или законами<sup>14</sup>.

Мнение Селигмена в отношении специфики доверия в сравнении с уверенностью идет вразрез со взглядами на доверие многих современных мыслителей. В частности, она противоречит одной из самых распространенных типологий доверия, принадлежащих социологам Р. Левицки и Б. Банкеру. Они выделили три типа доверия: основанное на расчете, основанное на знании и основанное на идентификации<sup>15</sup>. Нас в данном случае интересует первый тип доверия. Доверие, которое базируется на расчете, подразумевает, что мы надеемся на исполнение обещаний со стороны партнера, поскольку за неисполнение своих обещаний тот может быть подвергнут различным санкциям. Страх перед наказанием должен удерживать его от нарушения своих обязательств. Именно такой тип доверия отказывается считать доверием Селигмен. В работе «Доверие и социабельность: о пределах уверенности и ролевых ожиданий» он иллюстрирует различие уверенности и доверия на примере взаимодействия клиента с сантехником. В ситуации, когда вы нанимаете сантехника для того, чтобы починить кран, вы испытываете в процессе взаимодействия уверенность в отношении сантехника, а не доверие. Ваши отношения подкреплены возможностью применения санкций как формальных, так и неформальных: возможность подать жалобу в фирму, в которой работает сантехник, испортить его репутацию и рассказать соседям о некачественной работе, чтобы те не нанимали его, и т. п. Но если вам срочно нужно уйти на совещание, и вы решили оставить вашего ребенка с сантехником до тех пор, пока не пришел ваш муж, то именно здесь вы испытываете доверие в отношениях<sup>16</sup>. Можно сделать вывод, что Селигмен ограничивает сферу доверия ситуациями, для которых характерны максимальная степень непредсказуемости и «незащищенности» как необходимое условие актуализации доверия.

### Доверие и вера

Следующее уточнение своего определения доверия Селигмен осуществляет посредством сравнения феноменов доверия и веры. Веру Селигмен характеризует как способ отношений индивида с Богом. Бог есть трансцендентальная инаковость. Он тот, кто максимально на меня не похож. В отношениях с верующим Бог приобретает статус непроницаемого «инога», того, чья воля и чьи мотивы никогда не были и не будут мне известны. Взаимодействие с ним возможно только в акте безусловной веры, не подкрепленной никакими договоренностями или обещаниями.

<sup>14</sup> См.: Селигмен А. Проблема доверия. С. 21.

<sup>15</sup> См.: Бегельсдайт Ш., Маселанд Р. Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения и области практического применения в современности. М.: СПб., 2016. С. 223.

<sup>16</sup> См.: Seligman A. Trust and Sociability. P. 396.

Здесь было бы полезно привести размышление на этот счет одного из самых выдающихся лингвистов XX в. Эмиля Бенвениста, являющегося автором «Словаря индоевропейских социальных терминов», в котором, в частности, содержится определение понятий «вера» и «доверие»<sup>17</sup>. Бенвенист считает их неотделимыми друг от друга. И рассматривает эти феномены в контексте состязания богов, как оно описано в Ригведах. Лингвист пишет, что каждый бог нуждается в том, чтобы в него поверили и его поддержали люди. Он черпает свою силу в их поддержке. В ответ на оказанное доверие бог вознаграждает тех, кто в него поверил. Становясь на сторону одного из божеств, люди в акте своей веры отдают частицу самих себя, что придает силы божеству. Когда мы верим, мы доверяем в акте взаимодействия другому нечто, что обычно не отдается просто так, и значит, надеемся на благодарность. Бенвенист видит здесь некий общий механизм доверия, который впоследствии распространяется и на отношения между людьми: я тебе верю, я тебе доверяю нечто, рассчитывая на то, что ты не обманешь моих ожиданий, и я смогу получить в ответ определенные блага с твоей стороны<sup>18</sup>.

Селигмен понимает принцип действия феномена доверия иначе, он не отождествляет понятия веры и доверия и по-другому видит их взаимосвязь. Сопоставляя веру с доверием, он отмечает некоторое сходство данных феноменов. Вера предполагает взаимодействие с Богом, которому приписывается статус «иного». Доверие тоже предполагает интеракцию в сфере межличностных отношений с агентом, который воспринимается в качестве «иного». «Иной» как социальный субъект не похож на меня, его поведение, мотивы и намерения для меня непредсказуемы, так как они уже не укладываются в рамки одной или небольшого количества социальных ролей. Основные параллели между верой и доверием таковы. Их объединяет безусловность как главная черта взаимодействия между человеком и Богом и между человеком и «иным» социальным субъектом, а также непрозрачность воли и мотивов поведения другого. Стараясь познать сферу трансцендентного, люди в своих попытках постичь «иное», понять законы потусторонней, божественной сферы переносят модели взаимодействия между человеком и Богом в мирскую жизнь. Они пытаются установить отношения с другим человеком подобно модели отношений человека с Богом. В этом процессе человек, с которым мы вступаем в отношения, становится некой репрезентацией Бога. В этой связи возникает идея, что в каждом из нас есть частичка божественного, Бог есть внутри нас. Идея эта порождает новое понимание индивида и его роли в процессе общественного взаимодействия, а опосредствованно – новое устройство общества.

Смещение акцента с коллектива на отдельного индивида связано с переходом от коллективистского традиционного общества к социальному устройству, основанному на индивидуализме. Селигмен пишет, что важной посылкой наступления эпохи доверия является то, что социальные институты теряют свое

<sup>17</sup> Бенвенист Э. Доверие и вера // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 124–129.

<sup>18</sup> См. Бенвенист Э. Доверие и вера. С. 127–128.

влияние в качестве механизма регулирования поведения в обществе. Центральной фигурой социальных процессов становится сам индивид, его собственные поступки, которые и задают характер его взаимодействия с другими людьми<sup>19</sup>. Индивид превращается в основного носителя ценностей, фокус внимания исследователей общества смещается с общественных предписаний к индивидуальным актам человеческой воли. В новых условиях люди выражают себя через поступки и такую деятельность, которая выходит за рамки социальных ролей и отражает уникальные особенности отдельного человека. Из проведенного анализа Селигмен делает вывод, что с переносом модели отношений человека и Бога в социальный мир вера трансформируется в иной вариант взаимодействия с «иным» – доверие.

### Доверие и духовная близость

Третье уточнение понятия доверия Селигмен производит путем сопоставления феноменов доверия и духовной близости. При этом Селигмен обращается к концепции духовной близости канадского философа Чарльза Тейлора<sup>20</sup>. Эта концепция базируется на представлении о так называемых «слабых» и «сильных» оценках. Слабые оценки предполагают отбор желаний на основе того, какое из них наиболее приоритетно в данный момент. Они не учитывают, насколько данные желания соответствуют критериям морали. В качестве примера Тейлор приводит выбор между желанием пойти на обед или желанием посетить бассейн. Сильные же оценки предполагают разное отношение к желаниям в зависимости от того, насколько те являются нравственными или безнравственными, насколько они соответствуют ценностям индивида. Селигмен цитирует Тейлора: «...желаемое определяется не только самим своим содержанием, <...> но и качественной характеристикой желания как чего-то возвышенного или приземленного, благородного или низкого и т. д.»<sup>21</sup>.

Какое отношение данная теория имеет к доверию? Согласно Тейлору, формирование сильных оценок происходит внутри определенной социальной среды, в которой существуют одинаковые понятия о том, что хорошо, а что плохо, что поощряется, а что является предосудительным. Другими словами, необходимым условием доверия Тейлор считает наличие разделяемого людьми основания для оценок и взаимных ожиданий. Вступая в процесс социального взаимодействия, индивиды, обнаруживающие общность сильных оценок, обретают «чувство духовной близости». Если сильные оценки общающихся индивидов совпадают в части некоторых представлений о том, что есть добро, а что есть зло, если обнаруживается схожесть устройства социальной среды, в которой эти индивиды росли или в которой они находятся сейчас, то каждый из них интуитивно полагает, что другой человек имеет примерно ту же самую систему моральных оценок, что и он. Именно на этой основе и возникает «до-

<sup>19</sup> См.: Селигмен А. Проблема доверия. С. 11.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 74.

<sup>21</sup> Там же. С. 75.

верие» к другому. В данной теории доверие основывается на сходстве между индивидами и на сходстве их жизненного опыта, т. е. на том, что им обоим близко и некоторым образом их объединяет. Если привлечь упомянутую выше типологию Р. Левицки и Б. Банкера, то один из выделенных ими типов доверия будет коррелировать с пониманием доверия Тейлором. Это доверие, построенное на идентификации, которое вытекает из эмпатии, ощущения сходства, эмоциональной и духовной близости партнеров: он такой же, как и я, поэтому я легко могу понять его чувства, направление его мысли, логику его поступков, такому человеку я могу доверять<sup>22</sup>.

Близкой к Тейлоровской концепции доверия, но не совсем совпадающей с ней, является та, которая считает основой и определяющим фактором доверия не схожесть и духовную близость людей, а непосредственно наличие общих моральных ценностей. Партнер, разделяющий со мной ценности и моральные принципы, заведомо заслуживает моего доверия. В данном случае хорошим примером является политическая философия Майкла Оукшота, в которой реконструирован процесс формирования моральных требований в обществе. Оукшот полагает, что моральные ценности формируются в процессе непосредственного взаимодействия между индивидами, и те правила взаимодействия, которые получили наибольшее распространение и поддержку, приобретают в дальнейшем статус моральных требований. Сначала они закрепляются более жестким образом – обычаями, традицией: «не воруй», «выполняй обещания», «не лги» и т. д. Их исполнение обеспечивается при помощи внешнего контроля и системы наказаний за их нарушение, а также озабоченностью индивида о том, как он будет выглядеть в глазах общества. Но, по мнению Оукшота, главным гарантом исполнения данных норм, возникающим позднее, является чувство собственного достоинства и самоуважение индивидов. Таким образом, наличие моральных требований создает основание для формирования доверия людей друг у другу<sup>23</sup>.

Однако изложенные выше идеи полностью противоречат взглядам Селигмена. Духовная близость и схожесть, считает он, еще не есть доверие, так как последнее предполагает непрозрачность воли другого, его «инаковость». Моральные требования и социальный контроль, и даже чувство собственного достоинства предполагают своего рода детерминированность, а значит, и предсказуемость поведения того, кому мы готовы довериться<sup>24</sup>. По мнению Селигмена, доверие должно выходить за рамки ролевых ожиданий и социальных предписаний. Оно актуализируется только в том случае, когда нам неизвестны мотивы и принципы, которыми руководствуется социальный агент, с которым мы взаимодействуем.

<sup>22</sup> См.: Бегельсдайт Ш., Маселанд Р. Культура в экономической науке. С. 223.

<sup>23</sup> Оукшот М. Вавилонская башня // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002. С. 114.

<sup>24</sup> См.: Селигмен А. Проблема доверия. С. 76–77.

### Истоки и перспективы доверия

Все проанализированные выше рассуждения Селигмена были направлены на отделение доверия от других феноменов. Его задача заключалась в том, чтобы показать: то, что мы часто считаем доверием, в действительности таковым не является. Но когда проблема определения доверия решена, перед ним возникает иной вопрос – каковы истоки доверия и в каких условиях оно становится главной опорой взаимодействия индивидов? Истоки доверия Селигмен ищет в приватной сфере межличностных отношений. Именно в ней, по его мнению, зародилось доверие и стало базисом для формирования дружеских и любовных отношений. Согласно Селигмену, в ранней истории человечества дружба представляла собой регламентированный способ построения взаимодействия между людьми, основанный на определенных ожиданиях и предписанных моделях ролевого поведения. Такая дружба получила у него название «ритуальной дружбы». Но с теми изменениями, которые произошли в общественном устройстве в эпоху Нового времени, а именно с увеличением социальной дифференциации и становлением индивидуализма, феномен дружбы также получил свое новое выражение. Данную социальную динамику в своих произведениях отразили шотландские моралисты XVIII в.: Шафтсбери, Джон Миллар, Адам Фергюсон, Хью Блэр, Адам Смит. Дружба как форма ассоциации социальных субъектов в Новое время начала играть роль того пространства, где индивиды могли раскрыть свои лучшие личностные качества, выстраивать отношения, которые не опирались на расчет или корысть. Селигмен отмечает также, что дружба обрела особую важность после ослабления религиозной веры и замещения последней доверием. Людям необходимо было заполнить пустоту, образовавшуюся на месте Бога, поэтому они активно обращаются к дружбе как к способу замены отношений с Богом. «Первым известным примером такой дружбы, – пишет Селигмен, – явились (в XVI веке) отношения между Монтенем и Ла Бозси. Св. Августину же для написания своей “Исповеди” не понадобилось вступать в особо близкие человеческие отношения с кем бы то ни было. Для реализации данного замысла ему достаточно было иметь Бога своим свидетелем и целью своих усилий»<sup>25</sup>.

Обращаясь к особенностям нашего времени, которое Селигмен определяет как постсовременность (период начинается с XIX в.), он показывает, что культурная ситуация приобретает иной характер. Постсовременную эпоху характеризует еще более сильная, чем в Новое время, дифференциация социальных ролей; структуры социальных систем, с которыми взаимодействует индивид, усложняются. В случаях, когда нет возможности быть уверенным в системе, люди обычно пытаются опереться на общие сильные оценки, или духовную близость. Но тенденции постсовременности таковы, что им становится все сложнее найти общие моральные ориентиры и ценности, мир становится все разнообразнее и сложнее, поэтому духовная близость как базис отношений в публичной сфере, облегчающая интеракции в зазорах систем, становится все менее возможной. В своей работе «Доверие и социальность» Селигмен пишет: «Действительно,

<sup>25</sup> Селигмен А. Проблема доверия. С. 75.

с тем что все больше и больше социальных систем становятся все более сложными и дифференцированными, и однозначные модели более не сохраняют своей значимости в определении нормы, <...> потребность в доверии возрастает головокругительными темпами, в то же время знакомства, рассказы о стикболе [пример общей деятельности, которая дает разделяемые всей группой «сильные оценки» (прим. – О.Б.)] становятся все менее и менее убедительными, а основы уверенности ослабевают»<sup>26</sup>.

Хотя Селигмен рассматривает наше время как эпоху, в которую доверие становится самым востребованным социальным явлением, он отдает себе отчет в том, что это довольно хрупкий феномен. Если коммуникация в публичной сфере основывается только на нем, она не может быть устойчивой и надежной. В таких условиях неизбежно будет проявляться то, что Селигмен называет тенденцией «угасания доверия». Она возникает, поскольку доверять очень большому количеству незнакомых людей, с которыми мы взаимодействуем каждый день и о мотивах поведения и моральных ценностях которых мы ничего не знаем, опасно. В силу этого в постсовременном обществе разворачиваются такие процессы, которые, как считает социолог, могут вернуть нас в прошлое: вводится все больше законов, санкций, правил, призванных упорядочить социальную жизнь. Поведение оказывается регламентировано, и доверию не остается места. На смену ему вновь приходит уверенность.

Подводя итоги статьи, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что оригинальность взглядов Селигмена состоит в том, что он вводит очень узкое и ограниченное определение доверия и проецирует его на историю мировой культуры. До него никто из философов не предлагал такого полемичного по отношению к традиции и живому языку понимания этого феномена. Например, Энтон Гидденс, рассматривая проблему доверия в своем труде «Последствия современности», писал, что «доверие... есть уверенность в надежности человека или системы в отношении некоторого данного множества ожидаемых результатов или событий, где эта уверенность выражает веру в доброе имя или любовь другого, или в правильность абстрактных принципов»<sup>27</sup>. Фукуяма в книге «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» писал о том, что доверие служит основной для расширения взаимодействий в обществе, создания общественных объединений без вмешательства государства<sup>28</sup>. Есть ли рациональное зерно в предложенном Селигменом теоретическом проекте? С одной стороны, его радикально-рестриктивная трактовка доверия позволяет лучше понять особенности поведения индивидов в особых ситуациях, которые в действительности стали более распространенными в современном обществе (ситуациях взаимодействия с высоко индивидуализированным, уникальным и непредсказуемым партнером). Она показывает нормативную основу, позволяющую находить оптимальный выход из таких ситуаций. Она позволяет точнее использовать ряд социологических терминов, употребляющихся

<sup>26</sup> См.: *Seligman A.* Trust and Sociability. P. 400.

<sup>27</sup> См.: *Гидденс Э.* Последствия современности. М., 2011. С. 150.

<sup>28</sup> См.: *Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 123–162.

для характеристики ожиданий людей друг от друга и от социальных систем и институтов: «уверенность», «вера» и т. д. Однако обсуждение Селигменом условий доверия превращает это явление в нечто, хотя и крайне необходимое в современном обществе, но при этом довольно редкое. Эти условия с тем же успехом можно назвать условиями недоверия. Вступая в различного рода отношения с незнакомыми людьми, не обладая при этом никакими гарантиями и подвергаясь большим рискам, если наше доверие не оправдается, мы скорее склонны не доверять другому, нежели наоборот.

### Список литературы

- Бенвенист Э.* Доверие и вера // *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 124–129.
- Бегельсдейк Ш., Маселанд Р.* Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения и области практического применения в современности. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. 464 с.
- Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. статья Т.А. Дмитриева. М.: Праксис, 2011. 352 с.
- Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007. 648 с.
- Оукиот М.* Вавилонская башня // *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 110–127.
- Селигмен А.* Проблема доверия / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
- Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 123–162.
- Luhmann N.* Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // *Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations* / Ed. by D. Gambetta. Oxford: Blackwell, 1998. P. 94–107.
- Luhmann N.* Trust and Power. Chichester: John Wiley and Sons Inc., 1979. 228 p.
- Seligman A.* Trust and Civil Society // *Trust and Civil Society* / Eds. F. Tonkiss, A. Passey, N. Fenton, L.C. Hems. London: Springer, 2000. P. 12–30.
- Seligman A.* Trust and sociability: on the limits of confidence and role of expectations // *American Journal of Economics and Sociology*. 1998. Vol. 57. No. 4. P. 390–405.
- Seligman A.* Trust, Tolerance and the Challenge of Difference // *Comparative Sociology*. 2011. Vol. 3. No. 10. P. 337–357.

### The Phenomenon of Trust in the Philosophy of Adam Seligman

*Olga E. Bykova*

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky ave., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: oebykova@gmail.com

The article analyzes the picture of historical changes in perceptions of the phenomenon of trust, which was proposed by the American philosopher and sociologist Adam Seligman. For a long time thinkers perceived trust as something identical to “faith”. However, under the influence of the works of Niklas Luhmann, this understanding began to be reconsidered. Trust began to be seen as an integral element of daily interactions and was explored not only as a part of interpersonal communication, but also as a part of an individual’s interaction with

social institutions and systems. Luhmann showed that the phenomenon of trust plays a much important role in our lives than it was thought before, and this gave impetus to further research into trust. It was on this wave that Seligman's concept of trust arose. In his opinion, the phenomenon of trust in its proper sense appeared only in the Modern Times and it was connected with the formation of individualism, increasing social differentiation and deepening the division of labor. The individual becomes an autonomous bearer of values, and this changes the previous balance between social prescriptions and individual acts of will. Under the new conditions, people, according to Seligman, began to express themselves much more through actions that transcended social roles and reflected the uniqueness of the individual. The individual actualizes himself as an individual by moving from one social role to another in a space where there are no clear prescriptions and norms, thus deserving or losing the trust of others. For more complete comprehension of the phenomenon of trust the article compares trust with confidence, faith and spiritual closeness.

**Keywords:** trust, faith, confidence, spiritual intimacy, Adam Seligman, Niklas Luhmann, types of trust, morality, social institutions

## References

Benvenist, E. "Doverie i vera" [Trust and Faith], Benvenist E. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov* [The dictionary of Indo-European social terms]. Moscow: Progress-Univers Publ., 1995, pp. 124–129. (In Russian)

Beugelsdijk, S., Maseland, R. *Kul'tura v ekonomicheskoy nauke: istoriya, metodologicheskie rassuzhdeniya i oblasti prakticheskogo primeneniya v sovremennosti* [Culture in Economic Science: History, Methodological Reflections, and Contemporary Applications]. Moscow: Instituta Gajdara Publ., 2016. 464 pp. (In Russian)

Fukuyama, F. "Doverie. Social'nye dobrodeteli i sozidanie blagosostoyaniya" [Trust. Social Virtue and Creation of Prosperity], in: *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade. Antologiya* [New Postindustrial Wave in the West. Anthology]. Moscow: Academia Publ., 1999, pp. 123–162. (In Russian)

Giddens, A. *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity], transl. by G.K. Ol'chovikova, D.A. Kibal'chich; introd. by T.A. Dmitrieva. Moscow: Praxis Publ., 2011. 352 pp. (In Russian)

Luhmann, N. "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", in: *Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations*, ed. by D. Gambetta. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 94–107.

Luhmann, N. *Social'nye sistemy. Ocherk obshchej teorii* [Social systems]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 648 pp. (In Russian)

Luhmann, N. *Trust and Power*. Chichester: John Wiley and Sons Inc., 1979. 99 pp.

Oakeshott, M. "Vavilonskaya bashnya" [Babel Tower], in: M. Oakeshott. *Racionalizm v politike i drugie stat'i* [Rationalism in Politics and Other Essays]. Moscow: Ideya-Press Publ., 2002, pp. 110–127. (In Russian)

Seligman, A. *Problema doveriya* [The Problem of Trust], trans. by I. Myurberg, L. Sobolevov. Moscow: Ideya-Press Publ., 2002. 256 pp. (In Russian)

Seligman, A. "Trust and Civil Society", in: *Trust and Civil Society*, eds. F. Tonkiss, A. Passey, N. Fenton, L.C. Hems. London: Springer, 2000, pp. 12–30.

Seligman, A. "Trust and sociability: on the limits of confidence and role of expectations", *American Journal of Economics and Sociology*, 1998, Vol. 57, No. 4, pp. 390–405.

Seligman, A. "Trust, Tolerance and the Challenge of Difference", *Comparative Sociology*, 2011, Vol. 3, No. 10, pp. 337–357.

В.Н. Назаров

## Цифровой двойник как субъект информационной этики

**Назаров Владимир Николаевич** – доктор философских наук, профессор. 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 рассматриваются истоки, модельные характеристики и этические параметры цифрового двойника. Во введении показано, что идея цифрового двойника проистекает из феномена художественно-образного двойничества. Концепт двойника есть результат раздвоенности целостного сознания личности, коренящейся в рациональной перегруженности морального сознания. Двойник во многом возмещает и дублирует иррациональный план индивида во всем многообразии его карнавалльно-мистических чувств и поступков (так называемая «мистерия двойника» по М.М. Бахтину). Это получает своеобразное отражение в модели цифрового двойника, «облачное бытие» которого можно считать эквивалентом иррациональных глубин человеческой персоны. Если за художественным образом двойника скрывается творческое лицо автора, то за моделью цифрового двойника стоит пользователь личного информационного пространства, который в некоем «симулятивно-творческом порыве» к информационной коммуникации создает своего «героя» – информационного двойника, «сердцем» которого является персональная модель, построенная на массиве больших данных (Big Data) – сумме информации, которую персона когда-либо поставила цифровому миру. При этом, чем совершеннее алгоритм и чем больше персональных данных в него заложено, тем «реалистичнее» становится цифровой двойник. В статье предпринимается попытка раскрыть сущность цифрового двойника как субъекта информационной этики и выявить критерии его этической идентичности. Высказывается мысль, что основными императивами информационной этики для цифрового двойника являются принципы, основанные на заповедях «не кради» и «не лги», которые получают своеобразное преломление в информационном пространстве. Здесь они означают: «не кради чужую информацию» и «не искажай собственную информацию». В своей совокупности две эти нормы определяют необходимый минимум идентичности цифрового двойника. В цифровом мире невозможно прямое убийство, однако воровство и ложь (искажение своей и чужой информации) могут привести к цифровой смерти двойника.

В заключении рассматриваются этические вызовы цифровой танатологии: послесмертие цифрового двойника, право на цифровые останки личности и этические принципы регуляции «индустрии информационно-загробной жизни» (DAI).

**Ключевые слова:** цифровой двойник, двойничество, раздвоенное сознание, цифровая идентичность, информационные императивы, цифровая танатология

### Феномен двойничества как духовно-нравственный источник идеи цифрового двойника

Идея цифрового двойника уходит своими корнями в феномен двойничества, получивший свое выражение прежде всего в художественной литературе и всесторонне проанализированный с литературоведческих, психолингвистических и философских позиций<sup>1</sup>. Сущность двойника – в раздвоении целостного сознания личности, одной из причин которого является предельная рационализация (полирационализация) сознания этического субъекта. При этом двойник во многом возмещает и дублирует иррациональный план личности во всем многообразии ее карнавалльно-мистических чувств и поступков. Как писал в этой связи Д.И. Чижевский, именно раздвоение подготавливает двойничество, которое в свою очередь рождает двойника. Это имеет место в том случае, когда отвергается живая и онтологически устойчивая конкретность личности, а абстрактный принцип объявляется этически-существенным, не имея при этом онтологической силы и крепости. В результате сфера бытия морального субъекта ослабляется, что порождает в нем боязнь, страх, чувство «всеугрожаемости» и неуверенности. Это и приводит к появлению, а точнее к проявлению, двойника морального субъекта. «Этическая функция появления двойника, – считает Чижевский, – сходна с этической функцией смерти: утрата бытия субъектом ставит перед ним проблему: или обретение устойчивости и новой жизни в абсолютном бытии, или уход в ничто»<sup>2</sup>. Эта идея Чижевского об этическом сходстве семиотических функций двойника и смерти находит свое подтверждение в неразрывной связи цифрового двойника и его послесмертия.

О мистерии двойничества, как стихии рождения двойника, пишет М.М. Бахтин, отмечая, что она развивается как драматизованный кризис самосознания героя, как его драматизованная исповедь:

За пределы самосознания действие не выходит, так как действующими лицами являются лишь обособившиеся элементы этого самосознания. Получается

<sup>1</sup> См., например: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. СПб., 2019. С. 319–345; Васильева Н.В. Персонажи-двойники как объект (психо)ономастики // Вопросы психолингвистики. 2016. Т. 28. № 2. С. 96–105; Джумайло О.А. Новые книги о двойничестве // Практики и Интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2017. Т. 1. № 2. С. 244–255; Кантор В.К. Любовь к двойнику. Двойничество – миф и реальность русской культуры // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2013. Т. 11. № 2. С. 107–125.

<sup>2</sup> Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сб. статей / Ред. А.Л. Бем; сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидова. М., 2007. С. 73.

своеобразная мистерия или, точнее, моралите, где действуют не целые люди, а борющиеся в них духовные силы, но моралите, лишенное всякого формализма и абстрактной аллегоричности<sup>3</sup>.

Эти существенные характеристики «двойничества» позволяют понять внутреннюю природу цифрового двойника как отчужденную сущность человеческого самосознания, как ее глубинную иррациональную составляющую, которую М. Фуко в своем исследовании о двойниках человека обозначил как «Немыслимое». «Это немислимое есть Иное: братское и близнецовское... Это и тень, отбрасываемая человеком, и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание». Как считает Фуко, немислимое всегда было «неотлучным двойником» человека:

Оно было «в себе» в противоположность «для себя» в гегелевской феноменологии; оно было Unbewusste у Шопенгауэра; оно было отчужденным человеком у Маркса; оно было «скрытым», «недейственным», «осадочным», «несвершившимся» в гуссерлевских исследованиях – везде оно было тем неизбежным двойником, который предстает рефлексивному знанию как нечеткая проекция самого человека с его истиной, но в то же время играет роль основы, позволяющей человеку сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине. Даже если двойник этот и близок к мысли, он остается ей чуждым, так что роль мысли, ее собственное начинание заключается в том, чтобы приблизить его к себе...<sup>4</sup>

И вот пришло время, когда «Немыслимое» превратилось в «фантом» цифрового двойника.

### Понятие цифрового двойника

Понятие цифрового двойника (Digital twin), возникшее в начале двухтысячных годов применительно к моделированию сложных промышленных объектов и систем, в последнее время все чаще стало использоваться в отношении копирования объектов живой природы и субъектов, наделенных сознанием.

Цифровые двойники субъектов, в отличие от цифровых двойников неодушевленных объектов, могут использоваться не только как статические модели, но и как динамические агенты, взаимодействующие между собой в соответствии с определенными нормативными установками.

Считается, что цифровой двойник имеет свой *цифровой прототип* (Digital Twin Prototype, DTP) и свой *цифровой экземпляр* (Digital Twin Instance, DTI). В плане информационной этики цифровой прототип – это своего рода статическая модель двойника: совокупность моральных данных индивида, необходимых и достаточных для описания и создания этической модели его цифрового двойника в различных сферах жизни и профилях деятельности

<sup>3</sup> Бахтин М.М. Указ. соч. С. 329.

<sup>4</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В.П. Визгин, Н.С. Автономова. М., 1977. С. 419–420.

(образовательном, биомедицинском, правовом и т. д.). В свою очередь цифровой экземпляр – это целостная информационная копия индивида в его динамике, в вероятностной многозначности его поведенческих реакций.

Цифровой двойник-субъект может использоваться не только для выявления состояний профилей и составления соответствующих прогнозов, но и замещать свой оригинал, выполняя за него различные функции профессионального, игрового, коммуникационного и других видов взаимодействия. Все это во многом напоминает феномен двойничества, описанный и проанализированный в литературе, в частности в повести Ф.М. Достоевского «Двойник», в которой двойник главного персонажа постепенно подменяет его на службе, замещает в общении со знакомыми людьми и т. п.

За художественным образом двойника скрывается автор. За моделью цифрового двойника стоит пользователь личного информационного пространства, который в некоем симулятивно-творческом порыве информационной коммуникации создает своего «героя» – информационного двойника. «Сердцем» цифрового двойника является персональная модель, построенная на массиве больших данных (Big Data), то есть суммы всей той информации, которую персона когда-либо поставила цифровому миру:

от настольного компьютера и различных интернет-сайтов до гаджетов и сенсоров, говорящих устройств и видеокамер. Чем совершеннее алгоритм и чем больше персональных данных в него заложено, тем адекватнее становится цифровой двойник. Создав универсальный алгоритм и соединив его с помощью датчиков с чувственно-моторной системой человека, можно получить цифрового двойника, знающего о нас больше, чем наши ближайшие друзья<sup>5</sup>.

Двойники, созданные субъектами по своему подобию и используемые в качестве своих виртуальных ассистентов, принято называть «персональными цифровыми двойниками»<sup>6</sup>.

Данные, заложенные в персональных цифровых двойниках, отражают операционный характер реальности. Как таковые они являются промежуточной стадией между операционной сферой психофизической реальности и сферой символов, языка и смысла. Наличие этих данных готовит почву для прививки символических различий в универсальных структурах, пронизывающих физический мир. Таким образом, цифровые двойники, в качестве персонализированного моделирования реальности, могут быть инструментом этического сопровождения новых ИТ. Они могут быть ключевым инструментом в попытке реализации ответственных инноваций в тех или иных сферах профессиональной деятельности (например, биомедицинской), способствуя пониманию процессов непрерывного взаимодействия между технологическими

<sup>5</sup> См.: Домингос П. Наши цифровые двойники // В мире науки. Scientific American. 2018. № 11. С. 156–161. URL: <https://sciam.ru/articles/details/speczialnyj-vypusk-nauka-byt-chelovekom> (дата обращения: 22.02.2020).

<sup>6</sup> См.: Логинов Е.Л., Шкута А.А. Искусственный интеллект и BIG DATA для управления социумом в условиях стратегических бифуркаций: цифровой двойник человека как партнера-клиента-оппонента органов управления // Искусственные общества. 2019. Т. 14. Вып. 3. URL: <https://artsoc.jes.su/s207751800006309-8-1/> (дата обращения: 17.02.2020).

прорывами в психофизическом мире и их преломлением в мире ценностей и значений<sup>7</sup>.

Цифровой двойник действует в промежутке между физическим и виртуальным мирами, используя информационные датчики для сбора данных в физическом времени и пространстве о реальном субъекте и перенося их в этически поляризованном виде в информационный банк больших данных (Big Data). Перефразируя известные слова Ф. Ницше, можно сказать, что цифровой двойник есть мост между человеком и сверхчеловеком, так как он вплотную подводит к информационной копии человека во всей полноте ее сверхчеловеческих, трансгуманистических качеств. При этом самой непредсказуемой ценностью остается свобода воли цифрового двойника, не имеющая аналогов моделирования, кроме теологемы создания человека «по образу и подобию Божьему».

### Цифровой двойник и свобода воли

Предельный вопрос цифровой философии состоит в том, способен ли персональный цифровой двойник замещать человека в экзистенциальных ситуациях жизни и смерти, в выборе между добром и злом? Как считает Педро Домингос, профессор компьютерных наук и инженерии Вашингтонского университета, автор известной книги «Главный алгоритм»<sup>8</sup>,

если мы создадим универсальный алгоритм с использованием огромного массива данных, содержащихся в каждом из нас, системы искусственного интеллекта в принципе смогут построить очень точные и детальные модели любого человека: описать его вкусовые предпочтения и привычки, слабые и сильные стороны; способность к запоминанию, желания, убеждения и личностные характеристики, близких ему людей и животных, его поведение в той или иной ситуации<sup>9</sup>.

Подобные модели в принципе смогут предугадывать, какой выбор мы сделаем в той или иной ситуации (речь здесь идет скорее о житейском, а не о моральном выборе). С житейской точки зрения наш цифровой двойник мог бы заменить нас во всех видах виртуальных взаимодействий. Это не означает, что он вытеснит нас из жизни, но он мог бы принимать за вас решения, если вы заняты до предела или вам не хватает усидчивости или знаний. Он читал бы все книги, доступные на Amazon, и предлагал вам те, которые могли бы заинтересовать вас больше всего.

Стоит ли опасаться в этой связи, что используя сумму знаний о нас и выполняя за нас определенную работу, цифровые копии смогут заменить или подчинить нас себе? Это вряд ли возможно, полагает Домингос, поскольку они

<sup>7</sup> Подробнее о развитии этой идеи применительно к биомедицинским инновациям см.: Bruynseels K., Santoni de Sio F., van den Hoven J. Digital Twins in Health Care: Ethical Implications of an Emerging Engineering Paradigm // *Frontiers in Genetics*. 2018. No. 9. P. 31.

<sup>8</sup> Domingos P. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake our World*. New York, 2015.

<sup>9</sup> Домингос П. Наши цифровые двойники.

не обладают собственной волей. «Практически все ИИ-алгоритмы руководствуются тем, что мы в них заложили; они, например, без труда найдут кратчайший путь от отеля до аэропорта, если перед ними поставить такую цель. Отличие алгоритмов высокого уровня от обычных заключается в их изощренности в решении задачи, в поиске оптимальных путей, обычные же алгоритмы просто выполняют определенную, заданную человеком последовательность действий»<sup>10</sup>.

Таким образом, искусственный интеллект позволяет решать сложные задачи, для которых *не нужна свобода воли*. То, что он способен восстать против человека, не более вероятно, «чем если бы наша рука ударила нас» (хотя в исключительных случаях бывает и такое). Но в принципе, как и все технологии, персональный цифровой двойник (виртуальный ассистент личности) лишь расширяет наши собственные возможности.

Прогнозируя перспективы совершенствования цифрового двойника человека, Домингос считает, что в ближайшее десятилетие у каждого из нас, вероятно, будет свой цифровой двойник, «ИИ-компаньон», гораздо более полезный, чем современный смартфон. Этот двойник не должен будет находиться у вас в кармане или где-нибудь поблизости. Скорее всего, он будет «жить» в облаке<sup>11</sup>, как это происходит сегодня с большинством наших данных. Его прообразом может служить виртуальный ассистент, такой как Siri, Alexa и Google Assistant. «Наша главная задача как личностей, – заключает Домингос, – будет состоять в том, чтобы не подлаживаться к своим цифровым двойникам и не слишком доверять им»<sup>12</sup>.

### Этическая идентификация цифрового двойника

Цифровой мир требует от человека информационной самоидентификации, адекватности предоставляемых им персональных данных. Человек может способствовать созданию своего адекватного «реального» двойника, сообщая только достоверную информацию о своих предпочтениях, интересах и ценностных приоритетах. Но он может поставлять в сеть и недостоверную информацию, создавая «воображаемого» или «подставного» двойника. В этом плане электронный профайл человека, который представляет собой всю совокупность электронных теней, разделяется как минимум на тройню: воображаемого, реального и подставного двойника. Все зависит от алгоритма ценностных ориентаций личности. Чем более этот алгоритм тождественен информационному прототипу физического оригинала, тем в большей степени он может претендовать на реальное (не вымышленное, не воображаемое посмертие) своего

<sup>10</sup> Домингос П. Наши цифровые двойники.

<sup>11</sup> Облако или облачное хранилище данных – модель онлайн-хранилища, в котором данные хранятся на многочисленных распределенных в сети серверах, предоставляемых в пользование клиентам. Существует мнение, что в настоящее время облако в хостинге есть «маркетинговое зло», которое только путает людей. Заметим, что сами слова «облако», «облачный» в названии данного типа хостинга используются в качестве метафоры, которая указывает на сложность и вероятностную взаимосвязь всех задействованных технических средств (в нашем понимании – аналог иррациональных глубин личности).

<sup>12</sup> Домингос П. Наши цифровые двойники.

цифрового двойника. Самое главное – не перегружать своего цифрового двойника воображаемыми контентом порочности, маргинальности, равно как и призрачными добродетелями, так как они могут поставить крест на цифровом «воскрешении» двойника, долженствующего отразить этическую идентичность «души» его оригинала (физического носителя). Важно остаться в цифровом мире самим собой, быть не лучше и не хуже, чем ты есть на самом деле, ибо всякое подставное «добро» и «зло» в конечном счете спадают с ядра цифрового двойника как псевдоинформационная оболочка, когда проявится его целостная семиотическая модель.

Как правило, цифровой двойник живет дольше, чем его оригинал. Но бывают случаи, когда цифровой двойник «умирает» (исчезает, искажается до неузнаваемости) раньше оригинала. Это связано с инверсией физических и цифровых универсалий бытия. В физическом мире существуют законы, которые детерминируют некий минимум универсальной этики. К их числу можно отнести золотое правило нравственности, библейские заповеди, древневосточные списки запретной порочности (искупительные ритуалы Месопотамии, 125 глава Египетской книги мертвых и т. д.). Однако в цифровом пространстве действуют другие законы. Здесь возможно то, что невозможно в физическом мире, например, профайлинг – профилирование личности путем экспертной оценки и прогнозирования ее поведения на основе анализа больших данных (Big Data). Это чревато рисками, связанными с потерей конфиденциальности, самоидентификации, ощущения подлинности существования субъекта, что ведет к трансформации традиционных этических норм, запретов и разрешений. Например, золотое правило нравственности может быть переформулировано в цифровом мире таким образом: «Относись к цифровому двойнику другого так, как ты бы хотел, чтобы другой относился к твоему цифровому двойнику». При этом реальные лица, руководствующиеся этим правилом, могут следовать в жизни совершенно иным принципам, оставаясь анонимными по отношению друг к другу.

Наиболее важными императивами информационной этики являются принципы, основанные на заповедях «не укради» и «не лги», которые получают своеобразное преломление в информационном пространстве. Здесь они означают: «не кради чужую информацию» и «не искажай собственную информацию». В своей совокупности две эти нормы определяют необходимый минимум идентичности цифрового двойника. Дело в том, что в информационном мире невозможно прямое убийство цифрового двойника. Поэтому заповедь «не убий» не действует здесь в форме прямого запрета. Однако воровство и ложь (искажение своей и чужой информации) могут привести к смерти цифрового двойника. Парадокс в том, что цифровой двойник может пережить живого индивида, но может и сам умереть, «быть убитым» при живом субъекте в случае кражи и искажения информационных данных.

Рассмотрим один из вариантов «таксономии квазиинформации», т. е. ее искажения и фальсификации в цифровом мире<sup>13</sup>:

<sup>13</sup> См.: *Froehlich Th.* A Not-So-Brief Account of Current Information Ethics: The Ethics of Ignorance, Missing Information, Misinformation, Disinformation and Other Forms of Deception or Incompetence. URL: <http://dx.doi.org/10.1344/BiD2017.39.8> (дата обращения: 25.02.2020).

– *дезинформация*: предоставление сведений с намеренной целью ввести в заблуждение. Принято выделять четыре основных типа дезинформации: ложь, визуальная дезинформация, истинная дезинформация и побочный эффект дезинформации;

– *мизинформация* (misinformation): предоставление неверной или неточной информации. Неточная информация (мизинформация) может вводить людей в заблуждение независимо от того, является ли она результатом честной ошибки, небрежности, бессознательной предвзятости или (как в случае дезинформации) преднамеренного обмана. Иными словами, разница между дезинформацией и мизинформацией заключается в преднамеренности обмана;

– *недостающая информация*: не включение информации, которая должна быть известна или присутствовать для понимания фактов и принятия решений. Ее отсутствие вызвано небрежностью, некомпетентностью или желанием ввести в заблуждение;

– *информационный самообман или недобросовестность* – вера в то, во что человек не верит (Ж.-П. Сартр). Выделяют два типа самообмана – мотивированный (навязывание информации для личной выгоды) и немотивированный (подчинение своим предубеждениям);

– *фальсифицированная (фейковая) информация* – намеренное распространение фальшивой информации с целью введения в заблуждение, мистификации или получения выгоды;

– *доксинг* (doxing) – обнародование конфиденциальной информации о человеке или организации без их согласия.

Все эти виды искажения информации могут привести к утрате цифровой идентичности, искажению доминантного профиля или даже смерти (стиранию из памяти, исчезновению из информационного пространства) цифрового двойника. Тем самым ставится под угрозу высшая ценность цифровой жизни – полслесмертие цифрового двойника.

## Цифровая танатология

*Послесмертие цифрового двойника: право на «цифровые останки» и моральная регуляция индустрии информационно-загробной жизни (DAI).*

Онлайн-технологии позволяют огромному количеству данных пережить своих реальных (живых) носителей в интернете, что приводит к появлению новых форм присутствия после смерти. Это способно перевернуть наши представления о традиционных этико-религиозных нормах похоронного ритуала и этикета. Например, функция увековечения памяти в Facebook постепенно становится обычной практикой для траура. В результате возникают этико-правовые коллизии, связанные с присутствием онлайн-мертвецов и их «цифровых останков». Появляются фирмы, предлагающие создание и обслуживание персональных цифровых двойников, которые переживают своих пользователей и продолжают действовать в Интернете, в частности в различных компьютерных играх и метареалистических проектах. Это приводит к коммерциализации цифрового послесмертия и возникновению «индустрии загробной жизни»

(Digital Afterlife Industry – DAI), заинтересованной в максимальном увеличении «производства» цифровых останков. Как отмечает Карл Охман, цифровая индустрия загробной жизни предполагает четыре вида услуг: 1) услуги по управлению приватной информацией; 2) услуги по обслуживанию посмертных сообщений; 3) онлайн-мемориальные услуги; и 4) услуги по воссозданию личного аккаунта<sup>14</sup>. Это требует критического изучения DAI и его нежелательных этических последствий.

В глобальной инфосфере делаются лишь первые шаги для создания нормативной базы, обеспечивающей этическое регулирование цифровых останков в коммерческих целях. Одним из начинаний такого рода является исследование Оксфордского интернет-института (ОИИ), в котором изыскиваются регулятивные принципы распоряжения цифровыми останками. Проект исследования был опубликован в журнале «Природа человеческого поведения» под названием «Этические рамки для цифровой индустрии загробной жизни»<sup>15</sup>. Исследование исходит из предпосылки, что онлайн-останки следует рассматривать как *расширение человеческого тела* и что к ним следует относиться с той же степенью заботы и уважения, как и к живому телу, а не манипулировать ими для коммерческой выгоды.

В качестве определенного прецедента моральной регуляции в этой сфере можно рассматривать «Кодекс профессиональной этики Международного совета музеев» (ICOM), в котором подчеркивается, что с человеческими останками следует обращаться в соответствии с «их нерушимым человеческим достоинством», требующим чтобы цифровые останки рассматривались как «информационные трупы умерших» и считались неотъемлемой ценностью. Поэтому они не должны использоваться исключительно для коммерческой выгоды. В рекомендациях о системе регулирования в документе прописаны четыре возможных органа обслуживания цифровых останков: 1) службы управления информацией, 2) посмертные службы обмена сообщениями, 3) онлайн-мемориальные службы и 4) службы воссоздания, которые используют цифровой отпечаток человека для создания новых сообщений, воспроизводящих онлайн-поведение умершего.

В соответствии с этим коммерческие фирмы должны гарантировать потребителям полную информированность о том, *как их данные могут использоваться или отображаться в случае их смерти*.

В этой связи биоархеолог Присцилла Ульгуим в своей статье «Цифровые останки как достояние общественности: обмен мертвыми онлайн и наш будущий цифровой пейзаж морга» высказывает своеобразную мысль о том, что рожденные «в цифровом формате» записи человечества должны рассматриваться как общедоступные «цифровые пейзажи морга», представляющие смерть, увековечение памяти и поминовение. Потенциал для анализа цифровых

---

<sup>14</sup> Öhman C. The Grand Challenges of Death in the 21<sup>st</sup> Century // *Swissfuture, Magazin für Zukunftsmonitoring*. Luzern, 1. May 2018. P. 16–18.

<sup>15</sup> Öhman C., Floridi L. An Ethical Framework for the Digital Afterlife Industry // *Nature Human Behavior*. 2018. No. 2. P. 318–320. URL: // <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0335-2> (дата обращения: 27.02.2020).

данных из этих пространств может привести к явлению, приближающемуся к бессмертию, когда искусственный интеллект применяется к данным погибших. Это приводит к необходимости исследования «этики цифровой археологии мертвых», рассматривающей будущее цифровой жизни человека как «археологию мнемонических пространств»<sup>16</sup>.

Все это с новой силой поднимает вопрос о критериях подлинности и реальности бытия человека в сравнении с цифровыми, голографическими и матричными моделями нашей реальности. Появление цифрового двойника во многом переворачивает наши представления о сущем. Как прозорливо заметил Д.И. Чижевский:

Появление двойника ставит перед человеком вопрос о конкретности его реального существования. Оказывается, что просто “существовать”, “быть” еще не есть достаточное условие бытия человека как этического субъекта. Проблема устойчивости, онтологической прочности этического бытия индивидуума – и есть... проблема отличия человеческого существования ото всякого иного бывания<sup>17</sup>.

### Список литературы

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2019. С. 319–345.

Васильева Н.В. Персонажи-двойники как объект (психо)ономастики // Вопросы психолингвистики. 2016. Т. 28. № 2. С. 96–105.

Джумайло О.А. Новые книги о двойничестве // Практики и Интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2017. Т. 1. № 2. С. 244–255.

Домингос П. Наши цифровые двойники // В мире науки. Scientific American. 2018. № 11. С. 156–161. URL: <https://sciam.ru/articles/details/speczialnyj-vypusk-nauka-byt-chelovekom> (дата обращения: 22.02.2020).

Казаков В.В., Казаков В.Г., Кацель Е.М., Нечипоренко А.В., Панина Н.Л., Пищик Б.Н., Шеринев А.А. Персональные цифровые двойники и их социоморфные сети: актуальное направление исследований и возможности подхода // Распределенные информационно-вычислительные ресурсы. Цифровые двойники и большие данные (DICR-2019): Труды XVII Международной конференции (Новосибирск, 03.12–06.12.2019) / Ред. О.Л. Жижимова, А.В. Юрченко. Новосибирск: ИВТ СО РАН, 2019. С. 87–95.

Кантор В.К. Любовь к двойнику. Двойничество – миф и реальность русской культуры // Филос. Журн. / Philosophy Journal. 2013. Т. 11. № 2. С. 107–125.

Логинов Е.Л., Шкута А.А. Искусственный интеллект и BIG DATA для управления социумом в условиях стратегических бифуркаций: цифровой двойник человека как партнер-клиент-оппонент органов управления // Искусственные общества. 2019. Т. 14. Вып. 3. URL: <https://artsoc.jes.su/s207751800006309-8-1/> (дата обращения: 17.02.2020).

Махашева Л.В. Digital Afterlife: цифровая смерть и проблема этики // Коммуникативное пространство современного мегаполиса. Материалы научной онлайн-конференции. М.: ООО «МАКС Пресс», 2019. С. 48–54.

<sup>16</sup> См: *Ulguim P.* Digital Remains Made Public: Sharing the dead online and our future digital mortuary landscape // AP: Online Journal in Public Archaeology. 2018. Special Volume 3. P. 153–176.

<sup>17</sup> *Чижевский Д.И.* К проблеме двойника. С. 65

Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сб. статей / Ред. А.Л. Бем; сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М.: Русский путь, 2007. С. 54–73.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В.П. Визгин, Н.С. Автономова. М.: Прогресс, 1977. 488 с.

*Bruynseels K., Santoni de Sio F., van den Hoven J.* Digital Twins in Health Care: Ethical Implications of an Emerging Engineering Paradigm // *Frontiers in Genetics*. 2018. No. 9. P. 11–37.

*Domingos P.* The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake our World. New York, NY: Basic Books, 2015. 329 p.

*Froehlich Th.* A Not-So-Brief Account of Current Information Ethics: The Ethics of Ignorance, Missing Information, Misinformation, Disinformation and Other Forms of Deception or Incompetence. URL: <http://dx.doi.org/10.1344/BiD2017.39.8> (дата обращения: 25.02.2020).

*Öhman C.* The Grand Challenges of Death in the 21<sup>st</sup> Century // *Swissfuture. Magazin für Zukunftsmonitoring*. Luzern, 1. May 2018. P. 16–18.

*Öhman C., Floridi L.* The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry // *Minds & Machines*. 2017. Vol. 27. No. 4. P. 639–662.

*Uguim P.* Digital Remains Made Public: Sharing the dead online and our future digital mortuary landscape // *AP: Online Journal in Public Archaeology Special*. 2018. Vol. 3. P. 153–176.

## Digital Twin as Subject of Information Ethics

*Vladimir N. Nazarov*

Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy. 125 Lenina Str., Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: [sophiya@yandex.ru](mailto:sophiya@yandex.ru)

The paper examines the origins, model characteristics, and ethical parameters of the digital twin. The introduction argues that the idea of a digital twin stems from the phenomenon of art-shaped ambivalence. The concept of a twin is the result of the bifurcation of a holistic consciousness of personality rooted in the rational overload of moral consciousness. At the same time, the twin largely compensates and duplicates the irrational plan of the individual in all the diversity of his carnival-mystical feelings and actions (so-called “twin mystery” by M.M. Bakhtin). This is reflected in the model of the digital twin, whose “cloud being” can be considered the equivalent of the irrational depths of the human person. If behind the artistic image of the twin is the creative face of the author, behind the model of the digital twin is the user of the personal information space, who in some “simulation-creative impulse” to information communication creates his “hero” – the information twin, the “heart” of which is the personal model built on the array of Big Data – the sum of information that the person has ever given to the digital world. At the same time, the more perfect the algorithm and the more personal data it contains, the more realistic the digital twin becomes. The article attempts to reveal the essence of the digital twin as a subject of information ethics and to identify the criteria of his ethical identity. It is suggested that the main imperatives of information ethics for the digital twin are principles based on commandments, “don’t steal” and “don’t lie” which receive a kind of refraction in the information space. Here they mean, “don’t steal someone else’s information” and “don’t distort your own information”. Taken together, these two norms define the required minimum identity of the digital twin. In the digital world, direct murder is impossible, but theft and lies (distortion of one’s own and others’ information) can lead to the digital death of a twin. The conclusion explores the ethical challenges of digital tanatology: the post-death of the digital twin,

the right to digital personality remains, and the ethical principles of regulating the “information and afterlife industry” (DAI).

**Keywords:** digital twin, doubleness, the Doppelganger, divided self, digital identity, information imperatives, digital tanatology

## References

Bakhtin, M.M. *Problemy poehtiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Sankt-Peterburg: Azbuka; Azbuka-Attikus Publ., 2019, pp. 319–345. (In Russian)

Bruynseels, K., Santoni de Sio, F., van den Hoven, J. “Digital Twins in Health Care: Ethical Implications of an Emerging Engineering Paradigm”, *Frontiers in Genetics*, 2018, No. 9, pp. 11–37.

Chizhevskii, D.I. “K probleme dvoynika” [To the Problem of twin], in: *Vokrug Dostoevskogo* [Around Dostoevsky], 2 vols., Vol. 1: “O Dostoevskom: Sbornik statei” [About Dostoevsky. Miscellanea], ed. A.L. Bem, introd. and comment. M. Magidova. Moscow: Russkii put' Publ., 2007, pp. 54–73. (In Russian)

Domingos, P. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake our World*. New York, NY.: Basic Books, 2015. 329 pp.

Domingos, P. “Nashi tsifrovye dvoyniki” [Our Digital Twins], *V mire nauki. Scientific American*, 2018, No. 11, pp. 156–161 [<https://sciam.ru/articles/details/speczialnyj-vypusk-nauka-byt-chelovekom>; accessed on 22.02.2020].

Dzhumailo, O.A. “Novye knigi o dvoynichestve” [New Books on Duality], *Praktiki i Interpretatsii: zhurnal filologicheskikh, obrazovatel'nykh i kul'turnykh issledovaniy*, 2017, Vol. 1, No. 2, pp. 244–255. (In Russian)

Froehlich, Th. *A Not-So-Brief Account of Current Information Ethics: The Ethics of Ignorance, Missing Information, Misinformation, Disinformation and Other Forms of Deception or Incompetence* [<http://dx.doi.org/10.1344/BiD2017.39.8>; accessed on 25.02.2020].

Fuko, M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], transl. V.P. Visgin, N.S. Avtonomova. Moscow: Progress Publ., 1977. 488 pp. (In Russian)

Kantor, V.K. “Lyubov' k dvoyniku. Dvoynichestvo – mif i real'nost' russkoi kul'tury” [Love for the Twin. Duality – Myth and Reality of Russian Culture], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2013, Vol. 11, No. 2, pp. 107–125. (In Russian)

Kazakov, V.V., Kazakov, V.G., Katsel', E.M., Nechiporenko, A.V., Panina, N.L., Pishchik, B.N., Shershnev, A.A. “Personal'nye tsifrovye dvoyniki i ikh sotsiomorfnye seti: aktual'noe napravlenie issledovaniy i vozmozhnosti podkhoda” [Personal Digital Twins and Their Sociomorphic Networks: Current Research Areas and Approach Possibilities], in: *Raspredelennye informatsionno-vychislitel'nye resursy. Tsifrovye dvoyniki i bol'shie dannye (DICR-2019): Trudy XVII Mezhdunarodnoi konferentsii (Novosibirsk, 03.12–06.12.2019)* [Distributed Computing Resources. Digital Twins and Big Data (DICR-2019). Works of the 17. International Conference (Novosibirsk, 03.12–06.12.2019)], eds. O.L. Zhizhimov, A.V. Yurchenko. Novosibirsk: IVT SO RAN Publ., 2019, pp. 87–95. (In Russian)

Loginov, E.L., Shkuta, A.A. “Iskusstvennyi intellekt i BIG DATA dlya upravleniya sotsiumom v usloviyakh strategicheskikh bifurkatsii: tsifrovoy dvoynik cheloveka kak partnera-klienta-opponenta organov upravleniya” [Artificial Intelligence and Big Data for Social Management in the Context of Strategic Bifurcations: Digital Twin as a Partner, Client, and Opponent of the Governing Bodies], *Iskusstvennye obshchestva*, 2019, Vol. 14, Issue 3 [<https://artsoc.jes.su/s207751800006309-8-1/>; accessed on 17.02.2020].

Makhasheva, L.V. “Digital Afterlife: tsifrovaya smert' i problema ehtiki” [Digital Afterlife: Digital Death and Ethics Issues], in: *Kommunikativnoe prostranstvo sovremennogo megapolisa:*

*materialy nauchnoi onlain-konferentsii* [Communication Space of a Modern Metropolis: Online Scientific Conference Materials]. Moscow: OOO "MAKS PresS" Publ., 2019, pp. 48–54. (In Russian)

Öhman, C. "The Grand Challenges of Death in the 21<sup>st</sup> Century", *Swissfuture, Magazin für Zukunftsmonitoring*, Luzern, 1. May 2018, pp. 16–18.

Öhman, C., Floridi, L. "The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry", *Minds & Machines*, 2017, Vol. 27, Issue 4, pp. 639–662.

Ulgum, P. "Digital Remains Made Public: Sharing the dead online and our future digital mortuary landscape", *AP: Online Journal in Public Archaeology*, 2018, Special Volume 3, pp. 153–176.

Vasil'eva, N.V. "Personazhi-dvoyniki kak ob"ekt (psikho)onomastiki" [Twins-Characters as an Object of (Psycho)onomastics], *Voprosy psikhologvistik*, 2016, Vol. 28, No. 2, pp. 96–105. (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 статьи 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](mailto: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](mailto:ethical_thought@mail.ru)

Объем публикации – от 0,7 до 1 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](http://iph.ras.ru/em_guide.htm)

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

**Этическая мысль / Ethical Thought**  
**2020. Том 20. Номер 1**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.А. Гусейнов*  
Ответственный секретарь: *О.В. Артемьева*  
Научный редактор: *А.В. Прокофьев*  
Заведующая редакцией: *М.А. Корзо*  
Редактор: *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина, С.Ю. Растегина*  
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 29.05.20.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.  
Усл. печ. л. 12,9. Уч.-изд. л. 10,65. Тираж 1 000 экз. Заказ № 10.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:  
<http://iph.ras.ru/em.htm>