

### §3. Мораль индивидуального совершенствования

#### *Норма и идеал в структуре морального сознания*

Обращение к бергсонову аналитическому разграничению двух идеальных типов морали показывает, что один из фиксируемых им полюсов оказывается в самой минимальной степени уязвим для перфекционистской критики. Речь идет, естественно, об «открытой морали». Выстраивая ее образ, Бергсон, не ставящий сознательно перед собой такой цели, фактически снимает некоторые затруднения, делавшие перфекционистское самоописание морального сознания противоречивым и неубедительным. Теоретическая модель «открытой морали» позволяет сохранить это самоописание от, казалось бы, неминуемого разрушения.

Так, она недвусмысленно отвечает на обвинение в том, что нравственная жизнь и нравственный прогресс индивида лишены творческого характера. Как показывает Бергсон, в области «открытой морали» жизнь нравственного человека не зависит исключительно от нормативных положений с их двоичным кодом «можно – нельзя». Он замечает, что конкретизированные нормы-запреты являются формой существования лишь той части моральной императивности, которая строго определена на данный момент. Однако ей противостоит иная – «позитивная часть». Она не представляет собой конкретизированных норм и динамически формируется через творчество, вдохновленное особым эмоциональным настроением и способное получить свое целостное завершение только «в бесконечности». Значение нормы тем самым оказывается ограниченным (хотя предписание исполнять ее не становится оттого менее категоричным), а в фокус нравственной жизни превращается суперинтеллектуальная эмоция, обращенная на другого человека, – любовь, в которой каждый запечатлевает черты своей уникальной личности.

Подчеркивание роли «позитивной» части морали в сравнении с «негативной» сопровождается у Бергсона смещением смыслового центра нравственной жизни с нормы на индивидуальный образец, совершенство которого определяется способностью воспроизводить особые, высшие переживания. Имитация личностных образов, выступающая в качестве альтернативы однообразному исполнению правил, исключает тиражирование. Она дает возможность

каждому человеку отыскать путеводное направление в жизни, оставаясь при этом самим собой, уникальной, творческой личностью. Понимая, что каждая личность самобытна, один индивид может имитировать другого только через творчество<sup>1</sup>.

Похожая ситуация складывается и вокруг второго из перфекционистских аргументов против морали – аргумента от неуместного в процессе совершенствования антропоцентризма. Отчасти он блокируется уже проанализированным восприятием морали как творчества. Скачок от «закрытого» к «открытому», как и любое иное проявление «моральной гениальности», у Бергсона напрямую предполагают появление нового вида через возникновение сверхчеловеческого существа, создающего особого рода эмоциональную индукцию<sup>2</sup>. Другая линия рассуждения Бергсона приводит к выводу о том, что элементы антропоцентризма, присутствующие в морали, во-первых, не исчерпывают всего ее содержания и, во-вторых, имеют вполне убедительное перфекционистское, а не общественно-дисциплинарное оправдание. Такую роль играет утверждение Бергсона о мистических корнях «открытой морали», которое воспроизводит, по сути, некоторые ключевые особенности евангельской этики. Оно призвано продемонстрировать, что не какой-то внешний по отношению к личному совершенствованию фактор, а глубинные, сущностные черты самого порыва к обретению совершенства определяют моральную форму его выражения. Как становится понятно из анализа «полного» мистического опыта, другой человек выступает для его носителя как фигура, наделенная неустрашимой значимостью. Любовь к нему есть необходимая точка соприкосновения мистика с абсолютным. Именно поэтому мистик готов жертвовать собой ради «Другого» и не спосо-

<sup>1</sup> В отечественной этической традиции на творческий аспект нравственного сознания обращает внимание О. П. Зубец, полагая, что именно в морали нашло себе место отторгаемое обществом Нового времени «аристократическое неприятие реальности» и «расширение своей самости за ее пределы». С ее точки зрения, в морали всегда остается «область, в которой... ценностный взгляд обретает направленность сверху вниз, это взгляд творца, а не стремящегося к возвышенному идеалу тварного существа» (*Зубец О. П. Праздность и лень // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 131*). Существование этой области дает надежду на преодоление иных (мещанских и буржуазных) проявлений морали (Там же. С. 136).

<sup>2</sup> Созвучие терминологии Ницше и Бергсона подмечает И. И. Блауберг, указывая на соответствующие пассажи из «Творческой эволюции» (*Блауберг И. И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 348*). Это же созвучие в еще более очевидной форме присутствует в «Двух источниках морали и религии» (102).

бен жертвовать «Другим» ради каких бы то ни было высших целей или интересов.

Вместе с тем, любовь к другому человеку (или уважение к нему) не являясь в подобной перспективе всего лишь способом консервации его индивидуального или же общечеловеческого несовершенства. Напомню, что, с точки зрения Бергсона, практическая задача мистика, зеркально воспроизводящая задачу самого Создателя, состояла в том, чтобы своей любовью к людям, сделать их творцами, соучастствующими в божественном творении и достойными любви Бога. Другими словами, мистически «заряженный» индивид, без сомнения, ставит перед собой цель трансформации человечества. Однако оказывается, что та может опираться лишь на апелляцию к мистической потребности «Другого», на стремление пробудить в его душе то «притяжение», которое мистик чувствует в своей собственной. Пользуясь термином самого Бергсона, нравственное воспитание в области «открытой морали» не может носить характера «дрессировки».

А это, в свою очередь, с неизбежностью влечет за собой два следствия. Во-первых, для достижения своей цели мистик должен научиться видеть в *каждом* способность к соприкосновению с абсолютным и ценить *даже самые слабые* возможности ее раскрытия. Именно это порождает то поведение, которое с позиции перфекционистского экстремизма (не важно, эстетического или религиозного) выглядит как потакание «слишком человеческому». Речь идет о невредении, понимаемом как невмешательство, и заботе, интерпретируемой как помощь в сохранении status quo<sup>1</sup>. Во-

<sup>1</sup> Очевидная и, может быть, даже более глубоко проработанная параллель этой мысли содержится в рассуждении М. Шелера об адекватном способе отношения человека, который в большей мере продвинулся по пути самосовершенствования, к тому, кто стоит в самом его начале, подчас даже не подозревая об этом. В работе «Ресентимент в структуре моралей» немецкий философ выделяет два типа «отношения сильного к слабому, богатого к бедному и вообще более совершенной жизни к менее совершенной», условно обозначая их как «христианский» и «античный». Первый из них обладает по Шелеру неоспоримым приоритетом. Нормативно предписанное благодеяние совершается христианином не благодаря бедности, болезни и безобразию, присутствующих в жизни его реципиентов, а *вопреки* этим негативным ценностным моментам, с целью развить все то здоровое, что в этой жизни осталось, поддержать те позитивные ценности, которые она в себе еще хранит». «Не больное и бедное любят в больном и бедном, но то, что сокрыто за болезнью и бедностью – и лишь исходя из этого помогают». Такая помощь выступает как высшее проявление жизненной силы, как следствие ее избытия. В то же время античная

вторых, так как мистик ставит перед собой цель пробудить других людей к творчеству, то он не может не учитывать тот факт, что творчество в качестве своего условия предполагает свободу. Соответственно, за другим человеком, как объектом уважения и любви, должно быть признано право на свободное самовыражение, на жизненные эксперименты в поиске самого себя. Его свобода должна превратиться в важнейшую ценность, хотя и представляет перманентную угрозу всему, что дорого нравственно совершенствующемуся индивиду. В некоторых случаях для последнего будет важнее не предотвратить своим вмешательством возможную ошибку другого, а сохранить за ним право найти себя через горечь *собственных* ошибок.

Мне представляется, что самым существенным выводом из анализа моральной философии Бергсона служит то, что его ответ на оба основных аргумента перфекционистской критики морали, теснейшим образом связан с той характеристикой последней, которую мы до сих пор не брали в расчет. Вместе с тем, некоторые исследователи не только считают эту черту системообразующей, но даже готовы ввести ее в определение<sup>1</sup>. Речь идет о том, что мораль может быть охарактеризована как сочетание неcodифицируемого абсолютного идеала, ориентирующего человека на бесконечное совершенствование, и codифицируемой (в преобладающем объеме запретительной) сферы конкретных норм, регулирующих не только мотив поведения, но и непосредственно сами действия человека. При этом по отношению к идеалу норма всегда служит вторичным, вспомогательным средством, указывающим на тот поведенческий стандарт, который обеспечивает минимальный уровень нравственности в межчеловеческих взаимодействиях. Все остальное в мире этически значимых поступков и переживаний определяется прямым тяготением к принципиально неконкретизируемому, символическому образу морального совершенства, выраженному скорее в форме общей установки (напр., «возлюби ближнего как самого се-

боязнь «сойтись с менее благородным... а стало быть снизойти до него» демонстрирует недостаток жизненной силы, неверие в нее и страх перед ней (см.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 82–85).

<sup>1</sup> См., напр.: Гусейнов А. А. Великие моралисты. С. 9–10 и 16; Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 2. М: ИФ РАН, 2001. С. 12.

бя»), чем в виде строго определенной нормы («не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и т. п.)

Обрисованная выше структура морального сознания обладает значительным потенциалом для обеспечения той творческой самореализации через поиск и обретение самого себя, которая придает неотразимую привлекательность перфекционистским манифестам Ницше. Если в неубийстве или непрелюбодеянии совершенствоваться сложно (можно лишь убивать или не убивать, прелюбодействовать или хранить целомудрие), то в любви и уважении к ближнему, в выявлении их оптимальных внешних выражений творческое и свободное самосовершенствование вполне возможно и даже необходимо.

У диалектики моральной любви (которая совмещает стремление *усовершенствовать* ближнего со стремлением *поддержать* его и с *уважением к его свободе*) также существует непосредственная связь с двухэлементной структурой нравственной императивности. Именно разделение идеала и конкретизированных норм позволяет в рамках морали, неизбежно оперирующей образцами и пре-скрипциями, относиться к другому человеку как к уникальному существу, стоящему на творческом пути самореализации (существу, хотя и не актуально, но, хотя бы, потенциально *сверхчеловеческому, аристократическому или божественному*). Неопределенная, «позитивная» часть морали задает то пространство, в котором поиск самого себя обладает иммунитетом по отношению к навязчивым вмешательствам, внешним «окрикам» и категорическим оценкам. В этой сфере нельзя предписывать «Другому» конкретных действий и судить чей-то образ жизни, можно лишь попытаться «заразить» кого-то собственным переживанием ценного и возвышенного.

Опасение ограничить свободу другого человека и остановиться на механическом исполнении поведенческого канона является одной из глубоко укорененных в живом моральном опыте тенденций (это выражается и в «неохотности» нравственного суда, и в подозрительном отношении к любым заявлениям о собственном совершенстве). Данное обстоятельство подталкивает к мысли, что в подобных явлениях выражает себя сопротивление некоего подлинного образа морали его существенным искажениям. В таком случае критика морали, воспринимающая ее как преимущественно рестрикцию и суд, которые нацелены на тиражирование определенного ти-

па личности, относится скорее к разрушающим мораль негативным тенденциям, а не к ее архетипу. Каков же характер этих искажений и что собой представляет ее архетип?

### *Девياции нравственного сознания*

Я полагаю, что одним из таких искажений является неоднократно исследовавшееся в этической мысли морализаторство, а также вырастающие на его основе моралеподобные формы поведения<sup>1</sup>. В самом общем виде под морализаторством подразумевают такой способ морального оценивания и такой характер нравственного поучения, которые по тем или иным причинам заставляют нас подвергнуть сомнению этическую оправданность оценок и признать поучение не заслуживающим внимания. О морализаторстве заходит речь тогда, когда мы не доверяем рассуждению, насыщенному призывами и оценками, не из-за простого расхождения в ценностных определениях каких-либо явлений, ситуаций, поступков, а вследствие признания систематического нарушения нашим *vis-a-vis* тех принципов, с которыми, по нашему мнению, должна согласовываться нравственная оценка как таковая. В современном языковом обиходе морализаторами могут быть названы как заведомый ханжа-лицемер, так и искренний «пуританин», как агрессивный обличитель, так и злорадный наблюдатель, как политический демагог, так и неутомимый борец за чистоту нравов, сделавший своей второй профессией нравственную экспертизу (читай – осуждение) чужого образа жизни.

Все указанные выше фигуры объединяет серьезное преобразование должной структуры морального сознания, что ведет к нарушению тех границ, которые сама мораль ставит нравственной оценке и моральной дидактике. Морализаторская оценка и морализаторское поучение изменяют соотношение «негативной» и «позитивной» частей морали и значительным образом трансформируют

<sup>1</sup> Обзор исследовательских подходов к проблеме морализаторства см.: Прокофьев А. В. Морализаторство // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 273–274; Прокофьев А. В. «Человек для морали» или «Мораль для человека» // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 29–39; Прокофьев А. В. Два лика правоучения (к исследованию проблемы морализаторства) // Человек. 1998. № 6. С. 37–47.

их. Так, морализатор склонен отождествлять объективации морали или реально существующие объекты с самой моралью, с абсолютным и трансцендентным идеалом, который не может не находиться в отрицательном отношении к любому наличному состоянию<sup>1</sup>. Он видит в своем собственном образе нравственно совершенного человека или системы нравственных отношений между людьми *полное и непосредственное* выражение морали как таковой. Морализаторский образ идеальной действительности в силу своей наглядности и предполагаемой полноты создает возможность для перевода всего содержания морали в форму многочисленных норм, предписывающих вполне определенные должные поступки и переживания в ограниченных по количеству стандартных ситуациях. Стирание грани между кодифицируемой частью морали и сферой трансцендентного идеала неизбежно придает образовавшимся в результате натурализации последнего избыточным по количеству нормам характер абсолютности и ценностной независимости.

Характерное для морализаторского сознания «опредмечивание» идеала, неизбежно растворяет мораль в подходе, по форме напоминающем юридический. Морализатор фактически конструирует особый вид квази-юриспруденции, в которой мораль, потерявшая способность не поддаваться тотальной кодификации, должна полностью уложиться в жесткие рамки, сходные со структурой правовой нормы: гипотеза, диспозиция, санкция. В силу этого морализаторская оценка чужого поступка или образа жизни напоминает практику судебного применения некоего кодекса, который состоит из многочисленных запретительных статей, подробно, до мелочей описывающих должное и недолжное поведение и предлагающих санкции в виде моральных порицаний или пугающих пророчеств. Очевидно также, что нормативная основа морализирования легко обогащается дополнительным, паразитарным по отношению к морали содержанием, что позволяет придавать характер нравственного выбора тем ситуациям, где имеет место незначимое с точки зрения морали избегание или предпочтение.

В контексте морализаторской оценки и поучения другой человек может восприниматься только в двух своих ипостасях, каждая из которых не допускает признания его свободы и равноправия. Он

<sup>1</sup> См.: Гусейнов А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 5–7.

либо безгласный объект приложения дидактической способности морализатора, пассивный реципиент готовых моральных рецептов на все случаи жизни, постоянно нуждающийся в опеке, либо безрассудно и самонадеянно действующий субъект, обреченный на уничтожающую критику со стороны единственного полномочного нравственного судьи. Первый способ восприятия открывает путь к господству и манипулированию, второй – служит субститутом реального уничтожения непокорных.

Причины морализаторской тенденции нравственного сознания, причины «опредмечивания» идеала коренятся по преимуществу в индивидуальной психологической прагматике морализатора. Акцентирование и расширение «негативной» составляющей морали необходимо ему для того, чтобы использовать моральные концепты для демонстрации собственного превосходства, для того, чтобы получить ощущение могущества в ходе осуществления окончательного и безжалостного суда над ближними. Без квазигирического восприятия морали морализатор попросту лишился бы «законной» возможности получать удовольствие от преувеличенного нравственного негодования или искусственно нагнетаемого сожаления о том, что окружающие его люди столь плохи. Другими словами, морализаторство объясняется по преимуществу в категориях психологической компенсации.

Вместе с тем, можно предположить, что не только особенности психологии морализатора приводят к смещению «позитивной» и «негативной» составляющих морали, к подчеркиванию значения ее рестриктивных и унифицирующих элементов. Как показал анализ критической философии морали Ницше, ресентиментная психология (то есть психология компенсации бессилия и уязвленности) в области своих ценностно-нормативных продуктов смыкается с дисциплинарными запросами социальных систем, с волей к власти «стада». Можно вспомнить и то, что и образ «открытой морали», позволяющий отклонять перфекционистскую критику морального сознания, возник у Бергсона именно на основе мысленного элиминирования «закрытой», то есть ориентированной на общественную дисциплину нравственной нормативности. Поэтому мне представляется, что в качестве второго механизма искажения морали следует рассматривать ее тотальное «обобществление», то есть подгонку ее структуры и содержания под потребности общества в дисциплине и широкой кооперации.



В этом отношении мне представляется полезной мысль З. Баумана (отсылающая нас к идейному наследию Э. Левинаса) о том, что мораль в чистом виде применима лишь к особой, идеализированной ситуации, которую можно обозначить как «нравственное взаимодействие двоих» (*moral party*)<sup>1</sup>. Как полагает З. Бауман, в пределах минимального нравственного сообщества само по себе «Лицо» другого человека одним лишь фактом своего присутствия, своей слабостью и уязвимостью для внешних вторжений ограничивает морального субъекта и безусловно обязывает его к заботе. Специфика «Моего» подлинно морального отношения к «Другому» состоит в том, что «Я» принимаю его во всей полноте уникальных личностных проявлений, вижу в нем незаменимое существо и готов безгранично отвечать за его существование. Именно здесь возможна высшая степень нравственной любви и самопожертвования, которая обеспечивает моральному субъекту переживание наиболее полной автономии и самотождественности<sup>2</sup>. В этом случае унифицированное применение норм к стандартным положениям оказывается попросту невозможным. Его место занимает бесконечное разнообразие стратегий одного уникального существа, нацеленных на то, чтобы поддержать уникальность другого, постепенно раскрывающуюся в опыте близкого общения. В силу этого З. Бауман утверждает, что подлинная мораль успешно сопротивляется не только «кодификации» и «формализации», но даже (!) «универсализации»<sup>3</sup>.

Баумановскую идею *бесконечно ответственного «бытия-для-Другого»* вполне можно считать одной из наиболее продуктивных артикуляций нравственного идеала, который релятивизирует и ограничивает значение любых этических норм. Эта идея, будучи по своей сути нравственной заповедью («будь для Другого»), сохраняет неопределенность, неустранимо свойственную идеалу, и обладает при этом достаточной содержательностью для того, чтобы задавать направление для стремления к совершенству. Однако, как уже

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. 220.

<sup>2</sup> «Освобождение [морального субъекта] не оравлено подчинением, даже если в его результате Я оставляю себя в заложники счастья и горя Другого (*Other's weal and woe*). Двойственность лежит в самом сердце морали: я свободен, поскольку я заложник. Я есть Я, поскольку Я для Другого» (*Bauman Z. Postmodern Ethics*. P. 73–74, 77–78).

<sup>3</sup> *Ibidem*. P. 54.

было сказано, возможность «бытия-для-Другого» ограничена идеальной моделью «нравственного взаимодействия двоих» и теми реальными ситуациями, которые в наибольшей степени ей соответствуют. Здесь vis-à-vis морального субъекта еще может восприниматься как бесконечно дорогое и уникальное существо. Но с расширением числа участников взаимодействия оказывается все сложнее или даже невозможно удержать подлинно моральную тональность в отношениях с каждым из них.

На уровне идеализированных моделей З. Бауман описывает возникающие при этом проблемы как результат «вторжения Третьего». И действительно, совокупность людей, которых более чем два (а именно такую группу, вопреки Конфуцию, можно назвать обществом), требует для своего существования иной основы, чем описанные выше связи взаимной бесконечной ответственности. Непосредственная и наивная интуиция *бытия «для Другого»* здесь не работает и поэтому моральное взаимодействие распадается.

Опираясь на вторую из идеализированных моделей З. Баумана, можно выявить основные тенденции, из которых складывается обобществление морали. Во-первых, это *тенденция к усилению ее судебно-карательных проявлений*. Вторгающийся в «нравственное взаимодействие двоих» «Третий» в силу самой необходимости строить отношения с несколькими партнерами «занимает положение потенциального суда присяжных или третейского судьи, то есть того, кто выносит вердикт»<sup>1</sup>. Он вынужден определять, кто из окружающих хорош или плох, прав или виноват, имеет или не имеет право на что-либо, а затем – выражать свое решение в конкретных действиях. В перспективе «взаимодействия двоих» «Другой» оставался уникальным и незаменимым. Сохранение этой уникальности могло потребовать от морального субъекта тотальной жертвы, но пожертвовать он мог только самим собой, поскольку жертва единственным и неповторимым «Другим» ради самого «Другого» была бы невозможна по определению. Однако за пределами «исходного нравственного взаимодействия», в мире «Многих», такая возможность возникает, а ее реализация становится необходимой для сохранения упорядоченности отношений в группе.

Во-вторых, это *тенденция к стандартизации обязанностей*. Взаимоотношения «Многих» должны опираться на прозрачную

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. С. 224.

логику санкций и наград. Они предполагают также более или менее строгое разграничение должного и превышающего долг, что исключает непредсказуемую и ускользающую от строгих дефиниций, подлинно моральную ответственность за «Другого».

В-третьих, как неизбежное следствие первой и второй тенденции, обобществление морали предполагает ее *деиндивидуализацию*. После распада исходного «морального взаимодействия» «Других» оказывается не просто много, они меняют свое качество для морального субъекта, теряют свою незаменимость и несоизмеримость, то есть перестают быть «Лицами». Чтобы можно было взвешивать потери одного человека против потерь другого или соотносить между собой их заслуги, к этим людям нужно относиться в отрешенной, деиндивидуализированной перспективе, исключительно как к членам общества, играющим определенные функциональные роли в нем. З. Бауман предлагает хлесткую и бескомпромиссную формулировку для обозначения такого отношения. К людям надо относиться как к «маскам». В общей экономике дисциплинарно-кооперативной системы общества полезные маски-роли всемерно поддерживаются, а бесполезные, вредные или опасные осуждаются и ущемляются. О том, что за масками присутствуют «Лица», можно даже не думать.

Впрочем, процесс обезличивания, фиксируемый З. Бауманом, идет еще глубже, вплоть до полной деструкции и рассеяния личностного единства любого из получателей помощи или заботы. Ведь в общественном нормативном пространстве соотносятся между собой не только маски, но также отдельные, предварительно изолированные интересы, приписываемые конкретным людям, но при этом оторванные от их индивидуальной целостности. Продиктованные моральным императивом действия в общественной перспективе нацелены именно на учет и соотнесение интересов, будто бы обладающих самостоятельным и независимым существованием. Равным образом, объектом воздействия каких-либо социальных мероприятий и институтов оказываются не личности, а их отдельные свойства, подлежащие поддержке или коррекции. Именно эти «свойства являются статистически обрабатываемыми “единицами расчетов”, полностью обособленными за счет методологии такой обработки от полноты личности, из которой они были первоначально извлечены (abstracted)... Влияние действия, имеющего столь ограниченную цель, на... целостные Я остается вне поля зре-

ния и исключается из моральной оценки, поскольку не является частью исходных намерений»<sup>1</sup>.

Нельзя не заметить, что по своим основным последствиям морализаторское преобразование и обобществление морального сознания создают единую, комплексную тенденцию, состоящую из трех составляющих: 1) тотальной кодификации (или нормативизации) содержания морали, 2) возрастания роли и значения нравственной оценки другого человека и морального суда над ним и, наконец, 3) создания возможностей для морально оправданного использования другого человека (открыто – в интересах общественного целого, закамуфлировано – в интересах «учителя нравственности»). По некоторым другим параметрам они приводят к разнонаправленным следствиям, поскольку «обобществление» морали всегда создает доступные и проясненные кодексы, а морализаторская оценка часто опирается на предполагаемую, но ускользающую от точного формулирования совокупность норм. Так легче поддерживать монополию на нравственный суд. Но, несмотря на это, можно предположить, что именно обобществленная мораль создает благоприятную почву для морализирования, а возникшие из потребностей морализаторской оценки и морализаторского поучения нормативные системы легче ассимилируются механизмами общественного дисциплинирования<sup>2</sup>.

### *В поисках индивидуально-перфекционистского архетипа морали*

Выявление индивидуально-перфекционистского архетипа морали осуществляется за счет устранения того влияния, которое морализаторство и обобществление оказывают на моральное сознание по всем трем перечисленным в конце предыдущего пункта позициям. Конечно, вследствие особенностей своего нормативного содержания мораль не может вовсе не поддерживать общество в его стремлении к упорядоченности и широкой кооперации. Мотивированные

<sup>1</sup> Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 127.

<sup>2</sup> Апробация этой мысли произведена автором данной работы в ходе анализа евангельского фарисейства: Прокофьев А. В. Морализаторство: этико-теоретические и психологические аспекты // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 1999. С. 126–149.

моральными соображениями бескорыстная помощь, забота и непричинение вреда вносят свой вклад в работу механизмов поддержания социального порядка. Как уже отмечалось, само по себе это обстоятельство не создает проблем, грозящих моральному сознанию деструкцией. Но, вместе с тем, устранение опасностей обобществления требует, чтобы социально полезные следствия воспринимались не как приоритетная цель, а как благотворное и автоматически воспроизводящееся побочное следствие морального совершенствования. Иначе стремление нравственного субъекта *напрямую* поддерживать систему общественной дисциплины и кооперации заставит его принести в жертву творческий характер собственной моральной жизни, уважение к свободе «Другого» и строгость следования моральным императивам. Таким образом, мораль остается самой собой лишь тогда, когда корректно определена мера допустимых для нее уступок дисциплинарным потребностям общества.

По отношению к опасности морализаторства складывается схожая ситуация. Объективация идеала, на основе которой формируются морализаторская оценка и морализаторское поучение, является необходимым моментом в динамике самосовершенствования. Однако моральное сознание остается самим собой лишь постольку, поскольку им строго определяется та точка, за которой объективация уже не служит перфекционистским целям и становится необратимой. С одной стороны, выявление этой точки представляет собой теоретическую проблему моральной философии, но с другой – это насущная задача, которую решают конкретные субъекты морального совершенствования, пытаясь отыскать оптимальную для себя нормативную программу. В этике, где, пользуясь формулировкой Аристотеля, «знать и стать тождественны», такое совмещение является нормой.

Для того чтобы раскрыть разнообразие результатов поиска средств против морализаторства и обобществления морали, необходимо сделать небольшое предварительное замечание, касающееся разнообразия возможных путей реализации морального идеала в духовной жизни индивидов и в практике их взаимных отношений. Во-первых, в качестве такого пути может выступать наглядная, непосредственная демонстрация приоритета того модуса человеческого существования, который характеризуется в качестве морального. Этот модус выступает как своеобразный центр притяжения,

движение к которому духовно возвышает, поднимает человека над автоматичностью или хаотичностью его повседневной жизни. Желание преобразовать себя в духе милосердной любви или безусловного уважения к ближнему рождается в этом случае от простого прозрения высшей ценности этих переживаний и связанных с ними свойств личности и поступков. Здесь моральная дидактика приобретает характер вдохновляющего побуждения, призыва к самореализации, апелляции к сознанию собственного несовершенства.

Во-вторых, реализация идеала может осуществляться через систему более или менее конкретизированных запретов и позитивных предписаний, а также через опирающийся на них нравственный суд над чертами характера, отдельными переживаниями или поступками индивидов. Судьей при этом может являться сама личность, другой человек или даже Бог. Различие судебных инстанций имеет первостепенное значение для понимания сущности морали и специфики различных моральных доктрин. Однако в любом из указанных случаев моральная дидактика приобретает характер настоятельных предостережений, которые сложно отличить от угроз, и обвинений *post factum*, призванных актуализировать чувство вины или стыда<sup>1</sup>.

В-третьих, на реализацию идеала морали могут быть направлены деятельные (в том числе институционально организованные) воплощения нравственного суда, которые нацелены на уменьшение общего количества запрещенных поступков. Эта цель достигается как непосредственной силовой приостановкой злодеяний, так и заблаговременным их предотвращением, которое основано либо на страхе наказания, либо на возвращении людей, попавших под действие реальных (или материальных) санкций, на путь моральной саморегуляции.

В истории этической мысли присутствует длительная традиция толкования перечисленных путей воплощения морального идеала в качестве вполне правомерных, последовательных ступеней его

<sup>1</sup> Так Бергсон идею божественного суда над грешником без колебаний относит к номинации «дрессировка», противостоящей номинации «мистика». «К установленным обществом санкциям, действие которых несовершенно, [религия] прибавляет другие, бесконечно более высокие, которые должны будут применяться к нам в граде Божиим, когда мы покинем град людей. Тем не менее таким образом мы продолжаем оставаться в плоскости человеческого града...., мы по-прежнему рассматриваем моральное воспитание как дрессировку, а мораль – как дисциплину» (105).

нисхождения в область человеческой практики. Это толкование, как и противостоящая ему критика морализаторства и обобществления, опирается на определенные особенности «живого» опыта моральной оценки и вменения. Опасения, связанные с нравственным судом, обращенным на другого человека, и с социально-организационными его воплощениями, сосуществуют в нем с преобладающим убеждением в их необходимости. Самым острым вопросом для живого нравственного опыта всегда оказывается вопрос о моральной оправданности или неоправданности конкретных форм права, администрирования или обычного регулирования, а не вопрос о допустимости самих этих явлений.

Однако в ходе поиска перфекционистского архетипа морали эта установка подвергается радикальному сомнению. Нисхождение нравственного идеала интерпретируется как его последовательное самоуничтожение, которое необходимо прервать в какой-то точке. При этом момент прерывания может быть связан уже со второй ступенью нисхождения, которая предполагает необходимость нормативных запретов и нравственного суда. В таком случае архетипическая мораль совершенствующегося индивида будет моралью чистого притяжения высших духовных состояний, моралью возвышенного идеала без норм и конкретизированных обязанностей. Она сохранит строжайшую неформализованность, исключит недопустимое ущемление свободы и индивидуальности других людей, а также их использование в качестве средства.

Кроме того, данная модель морали будет способна пройти тест, связанный с утверждением, что совершенствование сохраняет свой смысл только при отсутствии любых форм внешнего принуждения. Ведь в морали подобного образца полностью устраняется перспектива нравственного суда, а такой суд (вне зависимости от того, будет ли это суд над собой или потребуются какой-то иной трибунал), вполне может восприниматься как своего рода принуждение к добру. Логика, ведущая к подобному выводу, очень прозрачна. Конечный смысл нравственного суда состоит в том, чтобы вызвать у действующего субъекта опасения по поводу будущих «неприятностей» – угрызений совести, общественного осуждения, вечного проклятия и т. д. А любой страх, будь то страх наказания или страх осуждения, также, как и любая корыстная заинтересованность (материальная или психологическая), никогда не делают человека лучше. Они способны сделать его более приемлемым исполните-

лем некой роли, но и только. Именно эта опасность полностью предотвращается в рамках первого из пониманий индивидуально-перфекционистского архетипа морали<sup>1</sup>.

Вторая модель морали совершенствующегося индивида построена на основе разведения между собой различных форм нравственного суда. В этом случае подлинная мораль представляет собой идеал и комплекс норм, которые человек, пытающийся достичь нравственного совершенства, проецирует исключительно на самого себя. Он всегда готов к чрезвычайно придирчивой самооценке. Однако оценка другого, а тем более стремление воздействовать на него предъявлением морального «приговора» будут безусловно табуированы в духе евангельского «не судите». На фоне собственного бесконечного несовершенства в сравнении с идеалом пытаться определить степень ограниченного несовершенства другого в сравнении с собой – предприятие крайне противоречивое. И адепт нравственного совершенствования хорошо осознает это. Поэтому ни морализаторство, ни обобществление морали не могут пустить своих корней в нравственном сознании подобного образца. У морального творчества при таком понимании архетипа морали оказывается, естественно, меньше возможностей, поскольку формализация и стандартизация обязанностей будут в этом случае неизбежны. Но эта потеря компенсируется тем, что в область моральных явлений возвращаются твердо ассоциирующиеся с моралью фундаментальные нормативные запреты и идеальные санкции.

Наконец, существует третий вариант понимания пределов, стоящих на пути нисхождения нравственного идеала в область человеческой практики. Он отсекает многие последствия обобществления, но сохраняет определенный простор для морализаторства.

<sup>1</sup> Если вести речь о конкретных примерах, то первой идеальной модели полностью соответствуют «мистическая», «открытая» мораль Бергсона, взятая вне ее сложных отношений со своим социальным *alter ego*, а также мораль «взаимодействия двоих» Баумана – Левинаса. Не случайно для З. Баумана «внесанкционность» выступает как фундаментальная характеристика морального сознания. Он полагает, что там, где действует моральный импульс, не остается пространства для применения даже самых рафинированных идеальных санкций, которые по большинству аналитических определений морали свойственны для нее. Ведь наличие санкций сохраняет то положение, при котором «добрая воля... следует за страхом наказания, и то, что я делаю, в итоге всегда есть вопрос сравнения лишений, вызванных исполнением обязанности, и неудобств наказания за нарушение долга» (*Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 59*).



Центр тяжести опасений совершенствующегося индивида может переместиться из области нравственного суда в область деятельных попыток обеспечить реализацию нравственных ценностей в поведении людей, объединенных в рамках конкретных сообществ. Стремление гарантировать успех такой деятельности неизбежно приводит к «сцеплению» нравственных идеальных санкций с силовыми санкциями иных механизмов социального дисциплинирования. А это порождает целый ряд неприемлемых с нравственно-перфекционистской точки зрения следствий. Прежде всего, кодификация морали приобретает в этом случае самые буквальные формы. Свобода другого человека ограничивается уже не символически (одной лишь моральной оценкой), а грубо и материально, то есть самым вопиющим образом. Но, кроме того, совершенствующийся индивид оказывается лишен возможности проявлять подлинно нравственное отношение к тем людям, которые зависимы от его решений и поступков. Задачи социальной организации постоянно выводят ее индивидуальных субъектов за пределы тех случаев, где необходимо всего лишь альтруистически поступаться своим собственным благом. Они вынуждены решать такие вопросы, где ставкой является благо одной группы людей, соотнесенное с благом другой, где жертвовать приходится не самим собой, а другими людьми. Это создает неразрешимую, «патовую» ситуацию, в которой на обеих чашах весов лежат бесконечно значимые ценности – жизнь и здоровье равноправных личностей, их благосостояние, самоуважение и т. д.

Как точно подметил А. Швейцер, альтернатива, вполне удовлетворяющая условиям этики индивидуального совершенствования, состоит в том, чтобы «ради своих интересов пожертвовать счастьем и даже жизнью другого человека или согласиться на ущерб самому себе». Здесь нравственный человек «всегда в состоянии выполнить требования этики и выберет поэтому последний вариант. Общество же мыслит категориями надындивидуальными и преследует цели, стоящие над отдельными лицами, и поэтому не может в такой степени, как индивидуальная этика, учитывать интересы счастья и жизни отдельного человека»<sup>1</sup>. Понимающий это морально совершенствующийся индивид всеми силами противится своему превращению в «исполнительный орган общества».

<sup>1</sup> Швейцер А. Культкра и этика. С. 291.

Чтобы избежать всех этих последствий, моральное сознание должно отмежеваться от дисциплинарных и кооперативных механизмов, действующих по принципу кнута и пряника, должно отказаться от их санкционирования, демонстрируя тем самым правоту знаменитого утверждения А. Швейцера о том, что «общество – это ненадежная и к тому же слепая лошадь, которая не знает, куда она везет», и менее известного, но не менее лапидарного высказывания З. Баумана, что «общество поддерживает моральное Я как веревка поддерживает повешенного»<sup>1</sup>.

В ходе нашего дальнейшего исследования основное внимание будет сконцентрировано на третьей идеальной модели морали совершенствующегося индивида. Однако следует заметить, что границы моделей носят прозрачный характер и отдельные теоретики и моралисты, как правило, ведут свои рассуждения то в одном, то в другом ключе. И не всегда такие переходы соответствуют правилам формальной логики.

Если попытаться более подробно конкретизировать нормативное содержание перфекционистского архетипа морали, то становится ясно, что в истории этической мысли и моралистики присутствует определенный разброс мнений в вопросе о том, что именно диктует нравственному субъекту подлинный моральный императив. Однако, несмотря на это, существует нормативная программа, которая по всем своим характеристикам в наибольшей мере отвечает потребностям борьбы с обобществлением морали и морализаторством. Говоря словами А. Швейцера, существует такой «принцип нравственного, который дает возможность нравственной личности наиболее последовательно и успешно отстаивать себя в полемике с этикой общества»<sup>2</sup>. Им является негативный принцип ненасилия в совокупности с положительным призывом к непосредственному, агапическому служению ближнему<sup>3</sup>.

В чем же плюсы подобной нормативной программы? Категорический отказ от применения силы, от любых форм заставления, сохраняет за моральным *vis-à-vis* сторонника ненасилия достаточный простор для самоопределения в отношении добра и зла. Внутренне

<sup>1</sup> Швейцер А. Культура и этика. С. 325; Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 122.

<sup>2</sup> Швейцер А. Культура и этика. С. 292.

<sup>3</sup> Ср. тезис А. А. Гусейнова: «Ненасилие – синоним этики» (Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72).

противоречивое «принуждение к добру» исключается раз и навсегда – ведь любое принуждение под запретом. Одновременно, принцип ненасилия ставит совершенствующегося индивида в положение, не требующее выбирать между двумя стратегиями, причиняющими ближним различный по своему объему ущерб, – ведь причинение ущерба запрещено как таковое. Наконец, непосредственное нравственное служение людям позволяет до определенной степени блокировать эксцессы «моральной тирании», то есть позволяет сохранять деятельный характер любви без стремления управлять жизнью ближних, извне задавать форму их существованию.

Последний момент, который необходимо затронуть, обсуждая мораль совершенствующегося индивида, связан с тем, что последняя расслаивается не только в силу того, что она останавливает нисхождение идеала в социальную практику на том или ином шаге. Существует еще один вопрос, разделяющий сторонников освобождения морали от последствий обобществления. Он связан с оценкой возможных результатов воздействия «архетипической», то есть индивидуально-перфекционистской, морали на характер отношений между людьми в рамках социального целого. В соответствии с одним из подходов, собственный социально-дисциплинарный потенциал подлинной морали либо ничтожно мал, либо предельно неопределенен. В этом случае нравственное поведение и даже моральная проповедь *не могут* или же *не должны* восприниматься как средство преобразования общества (не должны, потому что такое их восприятие создает искаженный и неустойчивый тип морального сознания).

Р. Нибур зафиксировал эту тенденцию в своем описании «религиозно-нравственного идеализма». В рамках последнего бескорыстная жертвенность получает статус абсолютного идеала не на основе указания на ее социальные следствия, а на основе представления «о целостности и красоте человеческого духа». В силу этого «религиозный идеализм вообще не занимается социальной проблематикой. *Он не предается иллюзии, будто посредством отказа от каких-либо требований в отношении материальных мирских преимуществ можно таковые преимущества получить*» (курсив мой – А. П.)<sup>1</sup>. Эта позиция, предполагающая полный отказ от озабочен-

<sup>1</sup> Нибур Р. Конфликт между индивидом и общественной нравственностью. С. 409.

ности тем, что происходит с обществом, может быть охарактеризована как *моральный эскапизм*.

Однако в рамках индивидуально-перфекционистской нравственной установки наряду с моральным эскапизмом присутствует и иная тенденция. Она возникает в связи с тем, что нравственное санкционирование механизмов социальной дисциплины подвергается критике не только за его негативное воздействие на процесс морального совершенствования, но и за то, что такая смычка крайне неэффективна как средство решения дисциплинарных задач общества. Трансформация нравственного идеала при его погружении в пучину организационных дел и конкретных социальных институтов имеет, с этой точки зрения, свою вторую негативную сторону: идеал лишается непосредственной притягательности, теряет свой огромный дидактический потенциал. Будучи накрепко привязан к тем средствам поддержания общественного порядка и кооперации, которые основаны на страхе и корысти, призыв к нравственному совершенству неспособен воспламенить души людей. Сталкиваясь с парадоксами надындивидуальной ответственности, он становится фальшивым и малоубедительным.

Так возникает фундамент нравственной позиции, в которой отрицание понуждающих социальных институтов связано не с пренебрежением их целями, а с глубокой убежденностью в том, что дисциплинарные цели общества могут быть обеспечены только за счет минимизации и даже полного исключения традиционных средств дисциплинирования. Общая логика этого проекта также описана Р. Нибуrom: «Любовь, если она хочет достичь справедливости, должна стремиться к чему-то более высокому, чем справедливость»<sup>1</sup>. Именно в этом случае и возникает иллюзорная для морального эскаписта надежда на то, что *«посредством отказа от... требований в отношении материальных мирских преимуществ можно таковые преимущества получить»*.

Подобная позиция тесно связана с определенным мысленным экспериментом, который, как и многие другие мысленные эксперименты в этике и социальной философии, очень легко превращается в утопический проект. В ходе его проведения необходимо вообразить себе общество, в котором перфекционистская сторона морали оказалась бы столь действенной, что все его члены были бы

<sup>1</sup> Нибуr P. Конфликт между индивидом и общественной нравственностью. С. 412.

охвачены стремлением к нравственному совершенству, к реализации в своей деятельности объективных ценностей и благ. В этом случае дисциплинарные стороны морали, маркируемые понятием «справедливость», вместе с дисциплинарными средствами их обеспечения должны были бы потерять свой смысл или, по крайней мере, лишиться решающей роли. Перфекционистская мораль заменила бы собой все последующие ступени нисхождения морального идеала в область социальной действительности. Опираясь на лексикону некоторых своих предшественников, современный американский исследователь Г. Кавка предложил для этого мысленного эксперимента такое техническое обозначение, как «воображаемое сообщество ангелов»<sup>1</sup>.

Следующий далее историко-философский экскурс должен будет стать развернутой иллюстрацией утопического проекта «сообщества ангелов». На его материале мы попытаемся определить, как соотносятся между собой две представленные выше версии индивидуально-перфекционистского очищения морали, и создать основу для их последующей критики. Герой экскурсии – Л. Н. Толстой.

### *Историко-философский экскурс III. Лев Толстой и «сообщество ангелов»<sup>2</sup>*

*От христианской деонтологии и морального эскапизма  
к проекту «сообщества ангелов»*

Этическая доктрина Толстого является очень характерным примером индивидуально-перфекционистского понимания морали. Нравственная истина, она же истина христианского учения, состоит для него именно в том, чтобы не противиться злу насилием, посвящая себя делам, которые предписывает «закон любви», и воздерживаясь от нравственного суда. Толстой вполне сознательно ищет изна-

<sup>1</sup> *Kavka G. Why Even Morally Perfect People Would Need Government // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12. № 1. P. 1.* Выбор термина предопределен фрагментом известного высказывания, содержащегося в 51 номере журнала «Федералист» и атрибутируемого либо Дж. Мэдисону, либо А. Гамильтону: «Если бы люди были ангелами, то никакое правительство не было бы необходимо».

<sup>2</sup> Историко-философский экскурс подготовлен в рамках исследовательского проекта «Мораль индивидуального совершенства и мораль социальной организации (историко-философские контексты)», поддержанного грантом Президента РФ МК – 2346.2005.6.

чальный архетип морали, кроющийся за наслаивающимися друг на друга продуктами ее обобществления. Он стремится выявить преимущества «христианского непонимания» в сравнении с «языческим», или «общественным», требующим от нравственного человека заботиться «об устройстве жизни других людей».

В чем же состоят эти преимущества? Прежде всего, цель христианина, в отличие от цели «общественного человека», является достижимой. Этот тезис совмещает в себе два аспекта. Во-первых, цель христианина определена и непротиворечива. Для придания такой же определенности целям «общей жизни» потребовалось бы получить точный и исчерпывающий ответ на вопросы: «для чего существуют человеческие сообщества?», «позицию какого из них надо принять?» и затем на этой основе строго идентифицировать зло, с которым следует бороться. Как полагает Толстой, ответа на подобные вопросы не существует, как не существует и «внешнего авторитета определения зла, который признавался бы всеми». В подобной ситуации «общественный человек» оказывается всегда нормативно дезориентирован, он постоянно рискует встать в борьбе не на правую сторону. Христианство же предлагает альтернативный вариант – не искать дефиниций зла, не стремиться фиксировать их в «обязательных для всех законах», не выявлять носителей зла, а просто «не употреблять насилия ни против кого, ни в каком случае» (ЦБВВ, 306)<sup>1</sup>. Во-вторых, цель христианина не сопряжена с внешними препятствиями для ее достижения, преодоление которых превосходило бы возможности совершенствующегося индивида. «Приближение к внутреннему совершенству, увеличение любви в себе и в других, – утверждает Толстой, – не может быть ничем и никем остановлено» (ЦБВВ, 306).

Следующее преимущество состоит в том, то предложенная христианством нормативная программа позволяет относиться к другому человеку не как к объекту манипулирования посредством посулов и угроз, а как к равноправному индивиду, также стоящему

<sup>1</sup> Произведения Л. Н. Толстого цитируются по следующим изданиям: *Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Художественная литература, 1990. С. 117–345; Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 190–420; Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Избранные философские произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 133–189. Ссылки на них даны в скобках после цитат в виде следующих сокращений: «В чем моя вера» (ВМВ), «Царство Божие внутри вас» (ЦБВВ), «Закон насилия и закон любви» (ЗНЗЛ). Цифра обозначает страницу.*

на пути совершенствования. Такая возможность сохраняется потому, что подлинно христианское жизнепонимание избегает одной из самых главных ошибок своей общественной или языческой параллели: смешения «власти» и «духовного влияния».

Власть без всяких оговорок и квалификаций отождествляется Толстым с насилием. Она «есть средство принуждения человека поступать противно своим желаниям. Человек, подчиняющийся власти, действует не так, как он хочет, а так, как его заставляет действовать власть... Несмотря на неперестающие усилия находящихся у власти людей скрыть это и придать власти другое значение, власть есть приложение к человеку веревки, цепи, которой его вяжут и потащат, или кнута, которым его будут сечь, или ножа, топора, которым ему отрубят руки, ноги, нос, уши, голову, приложение этих средств или угроза ими» (ЦБВВ, 293). Напротив, «духовное влияние» пытается пробудить не страх, а искреннее желание субъекта следовать определенному нормативно заданному образцу или идеалу. Только в этом случае может усовершенствоваться не поведение, а сама личность человека, его душа. Только в этом случае он получает реальный шанс спастись через приобщение к Богу<sup>1</sup>.

Христианство недвусмысленно избрало путь вхождения в мир посредством «духовного влияния». «Вместо угроз наказания за неисполнение правил, которые выставлялись прежними законами, как религиозными, так и государственными, вместо приманки наград за исполнение их, учение это призывало к себе только тем, что оно истина... По этому учению нет поступков, которые могли бы оправдать человека, сделать его праведным, есть только влекущий к себе сердца образец истины для внутреннего совершенства в лице Христа, а для внешнего – в осуществлении царства божия» (ЦБВВ, 224).

Все эти преимущества «христианского жизнепонимания» могут быть сохранены только в том случае, если адепт нравственного совершенствования, выполняя свой долг, предоставляет «делам внешним и общим» возможность идти самим по себе. Толстой не случайно выносит общую формулу деонтологической этики, с ее враждебностью к любому консеквенциалистскому расчету, в эпиграф одного из разделов «Закона насилия и закона любви»: «Все

<sup>1</sup> «Спастись в высшем значении этого слова значит поднять упавший дух, излечить больную душу, возратить ей свободу мысли, совести и любви. В этом состоянии то спасение, за которое умер Христос» (цитируемый Толстым Чаннинг (ЗНЗЛ, 153)).

мы... можем знать, что последствия справедливости будут, в конце концов, наилучшие как для других, так и для нас, хотя *мы не в силах заранее сказать, каково будет это наилучшее и в чем оно будет состоять*» (Дж. Рескин) (курсив мой – АП) (ЗНЗЛ, 179).

Естественно, что для Толстого деонтологическая формула соединяется не с традиционным пониманием справедливости как пропорционального воздаяния, а с тем нормативным содержанием, которое определяется запретом насилия и императивом служения ближнему. Например, Толстой неоднократно использует эту формулу, рассматривая отношения внутри стандартного треугольника, состоящего из насильника, жертвы и морально рефлексирующего свидетеля. Причем именно для того, чтобы блокировать спонтанные импульсы чувства справедливости, а также их последующую эксплуатацию «общественным непониманием». Можно даже сказать, что Толстой усматривает в самой идее справедливости продукт стремления увязать моральную ценность поступка с его последствиями и тем ограничить безусловное действие закона любви. Но всякое ограничение такого рода, с точки зрения Толстого, есть либо проявление трусости, либо средство самооправдания насильника: перед лицом собственной совести, общественного мнения, а то и в глазах самих насилуемых.

Если принять во внимание только эти аргументы и только эти выводы, то перед нами предстает позиция, охарактеризованная выше как моральный эскапизм. Как уже было сказано, он не предполагает ухода из мира и общества. Нравственное совершенство практикуется в отношениях между людьми и требует для своей реализации вовлеченности в эти отношения<sup>1</sup>. Вместе с тем, моральный эскапист, отталкивающийся от строгих деонтологических оснований, свободен от необходимости искать что-то за пределами

<sup>1</sup> Толстой отчетливо демонстрирует эту черту морального эскапизма в своей интерпретации христианства. «Заблуждение... что человеку лучше удалиться от мира, чем подвергаться искушениям мира, есть старое заблуждение, но совершенно чуждое не только духу христианства, но и иудаизму». Уже ветхозаветный сюжет об Ионе прямо направлен против него. Но главное, что оно в корне не соответствует образу жизни Христа, воплощающего в себе нравственный идеал. «Всю известную нам жизнь свою, – подчеркивает Толстой, – Христос проводит в самом водвороте жизни: с мытарями, блудницами, в Иерусалиме, с фарисеями. Главные заповеди Христа – любовь к ближнему и проповедование другим его учения. И то, и другое требует постоянного общения с миром. И вдруг из этого делается тот вывод, что по учению Христа надо уйти от всех, ни с кем не иметь никакого дела и стать на столб» (ВМВ, 272–275).



хорошо исполненного индивидуального долга и высшей радости от его исполнения. Он может ни от кого ничего не требовать и никому ничего не обещать сверх этого. Он может не вдаваться в фантазии о том, что произойдет с ним в результате исполнения долга или с человечеством в результате точного формулирования моральной истины и ее последующего принятия всеми или же, наоборот, немногими людьми.

Однако, как известно, Толстой не останавливается на этом. Замкнутое в самом себе, Боге и ближнем существование человека морали отражает лишь часть нравственного мировоззрения мыслителя. Заявив, что истины праведной жизни не нуждаются в прогнозировании последствий их исполнения, Толстой тут же начинает выдвигать подобные прогнозы. Вопреки деонтологической формуле нравственности, он пытается показать, *в чем конкретно* будет состоять то итоговое благо (или то «наилучшее» в терминах Дж. Рескина), которое принесут всем и каждому отказ от «общественного непонимания» и исполнение моральных законов. С точки зрения логики, это выглядит довольно противоречиво. Замысел Толстого можно охарактеризовать как *попытку рассчитать последствия внедрения той моральной позиции, которая категорически отрицает необходимость рассчитывать какие-либо последствия*. Если Толстой сам, как индивид, придерживается провозглашенного им нравственного идеала, то любые аргументы «от ожидаемого результата» являются излишними. Если же он относится к христианскому идеалу как средству достижения каких-то целей – то идеал этот не является для него окончательной и самоочевидной моральной истиной.

Первый шаг в сторону от строгой христианской деонтологии, первый расчет последствий исполнения христианского долга осуществляется Толстым еще в морально эскапистских рамках, то есть вне рассуждения о перспективах повсеместной победы христианства и ее благотворных социальных результатах. Это происходит, когда, обсуждая исполнимость учения Христа, мыслитель задается вопросом о том, будет ли невыносимой жизнь истинного христианина в нехристианском (или внешне христианском) обществе? И даже, будет ли его жизнь менее счастливой, чем жизнь «учеников мира»?

Примечательно, что, отвечая на эти вопросы, он не только указывает на готовность «учеников Христа» к страданиям, смысл ко-

торых понятен им и связан с личным выбором. Этот ответ вполне укладывался бы в логику христианского деонтолога. Он переходит к анализу «самого простого, ясного, практического смысла христианского учения», который связан с тем, что «ученики мира» лишены ключевых *внеморальных* компонентов человеческого счастья: общения с природой; «любимого», «свободного», «физического труда, дающего аппетит и крепкий успокаивающий сон»; нормального семейного быта; широкого круга общения и безболезненной смерти. Ученик же Христа, напротив, будет беден, а значит, вполне вероятно, счастлив: «он будет не в городе, а в деревне, не будет сидеть дома, а будет работать в лесу, в поле, будет видеть свет солнца, землю, небо, животных; не будет придумывать, что ему съесть, чтобы возбудить аппетит..., а будет три раза в день голоден, будет иметь детей, будет жить с ними, будет в свободном общении со всеми людьми, а главное, не будет делать ничего такого, чего ему не хочется делать». Он, скорее всего, не погибнет с голоду даже в самой тяжелой бедности: «если человек работает, то работа кормит его. И если работу этого человека берет себе другой человек, то другой человек и будет кормить того, кто работает, именно потому, что пользуется его работой» (ВМВ, 291–293). И даже если «злые люди нападут на семью христианина», и тот, следуя долгу, «не будет защищаться», то, как пишет Толстой, несправедливо думать, что они «обберут, измучают и убьют его близких». «Если все члены семьи – христиане и потому полагают свою жизнь в служении другим, то не найдется такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил бы тех людей, которые служат ему» (ВМВ, 342).

Конечно, для целей нашего исследования более важен следующий шаг Толстого по парадоксальному пути расчета *последствий* внедрения *антиконсеквенциалистской* христианской морали. Этот шаг придает анализу возможных потерь и приобретений более широкое, общественное измерение. Очень прозрачно он прослеживается в призывах и обещаниях, обращенных к молодежи, из «Закона насилия и закона любви», в которых точно и определенно выражена толстовская программа социального переустройства: «Спасет, избавит вас от претерпеваемого вами зла и даст вам истинное благо, к которому вы так неумело стремитесь, не желание своей выгоды, не зависть, не следование партийной программе, не ненависть, не негодование, не желание славы, даже не чувство справедливо-

сти, и главное, не забота об устройстве жизни других людей, а только деятельность для своей души, как ни странно это вам покажется, не имеющая никакой внешней цели, никаких соображений о том, что из нее может выйти» (ЗНЗЛ, 181).

Существенно, что перед нами не просто абстрактные призывы или обещания. Это даже не пророчества, поскольку Толстой в своих произведениях не ограничивается яркими метафорами, описывающими коренную трансформацию общества под воздействием перфекционистской проповеди (метафорами пчелиного роя, снимающегося с ветки, спорой весны, прорывающейся плотины и мгновенной кристаллизации). Он рисует живую и конкретизированную картину своеобразного «великого отказа» в сотрудничестве с государством со стороны людей, проникнутых христианским мировоззрением. Их морально мотивированное нежелание участвовать в работе дисциплинарных институтов общества делает последние нежизнеспособными. Формирование общественного мнения, опирающегося на рациональную очевидность учения Христа, по Толстому, неизбежно ведет к стихийному демонтажу системы государственно-правового насилия. Государство не сможет ничего сделать с этим обвальным процессом, ведь его участники неподкупны и готовы страдать, а излишне жесткие меры к ним могут привести лишь к обратному эффекту – «казнь людей, признаваемых всеми добрыми, вызовет защитников, разъяснителей отказа».

В итоге с неизбежностью образуется сообщество людей, в котором преобладают носители христианского идеала. Оно и будет самым чистым вариантом союза нравственно совершенствующихся индивидов, который не требует применения средств социальной дисциплинарности. Того самого «сообщества ангелов», о котором шла речь в предыдущем параграфе и в котором, уже словами Толстого, каждый живет сообразно своей «божественной природе», и на этом пути легко достигает того, к чему безуспешно стремился, «подчиняя внешним (то есть социальным – *А. П.*) законам свою внешнюю (то есть животную, эгоистическую – *А. П.*) природу» (ЦБВВ, 256). Для людей нового общества «христианские основы жизни – равенство, братство людей, общность имуществ, непротivление злу насилием – сделаются столь же естественными и простыми, какими нам кажутся основы жизни семейной, общественной, государственной» (ЦБВВ, 259).

*Реалистические перспективы коллективной «метаноии»*

Вслед за выяснением контуров моральной утопии Толстого следует обратиться к источникам его уверенности в том, что у описанного выше процесса трансформации человечества нет серьезных практических преград. Вера Толстого в социально-преобразующий потенциал моральной истины связана с убеждением в том, что насильственный общественный порядок сохраняется, прежде всего, за счет превратных толкований самого нравственного идеала в духе «общественного миропонимания». Как полагает мыслитель, существующий уклад жизни, безумный и противоречивый, опирается на набор самоподдерживающихся иллюзий, разрушив которые, можно было бы обеспечить идеалу морали невиданную доселе мотивирующую силу и лишить паразитирующие на его искажении общественные практики всякой притягательности для людей. Вместе с тем, опасные последствия переходного периода или опасности самого нового состояния общества Толстой считает мнимыми и надуманными.

Раскрывая эту схему подробнее, прежде всего, необходимо обратить внимание на то, как именно в рамках «общественного жизнепонимания» выхолащивается и истощается социально-трансформационная способность морали. Стремление воплотить моральный идеал («идеал полного, бесконечного божеского совершенства») посредством дисциплинарных установлений общества, по Толстому, ведет к следующим его преобразованиям. Во-первых, он расчленяется на две автономные составляющие и начинает выражать себя в «правилах благотворительности», которые имеют ограниченный круг применения и действие которых мы чувствуем на себе нечасто, и в «правилах справедливости», действие которых мы ощущаем постоянно, но требования которых представляют собой явное снижение планки.

Это снижение планки задает второй из моментов трансформации идеала. В моральной перспективе, создаваемой правилами справедливости, оказывается возможным и даже нравственно предписанным участие в насильственных действиях, если они осуществляются ради «блага людей». Это обстоятельство оформляется как неизбежное ограничение «человеческих» обязанностей в пользу общественно-функциональных: «дворянских, купеческих, губернаторских, судейских и т. д.». Трансформированный моральный идеал предлагает каждому из служителей общественного долга

стандартное самооправдание: «Как человек я жалею [другого человека], но как сторож, судья, генерал, губернатор, царь, солдат я должен убить или истязать его» (ЦБВВ, 389). Кроме того, что они приводят к легитимизации насилия, «умеренные правила справедливости» изначально обречены на избирательность по отношению к «поступкам, противным нравственному закону». И это также создает развращающий эффект. «Закон, основанный на насилии, – пишет Толстой, – преследует только известные виды корыстолюбия, как-то: воровство, мошенничество и известные виды распутства и жестокости, как-то: нарушение супружеской верности, убийства, увечья, вследствие этого как бы разрешая все те проявления корыстолюбия, распутства и жестокости, которые не подходят под его узкое, подверженное лжетолкованиям определение» (ЦБВВ, 347).

Общий вывод Толстого, касающийся результатов общественного преобразования нравственного идеала, выглядит следующим образом: «Спустить требования идеала значит не только уменьшить возможность совершенства, но и уничтожить самый идеал. Идеал, действующий на людей, есть не выдуманный кем-то идеал, но идеал носимый в душе каждым человеком. Только этот идеал полного, бесконечного совершенства действует на людей и продвигает их к деятельности. Умеренное совершенство теряет свою силу воздействия на души людей» (ЦБВВ, 251).

Если этот вывод верен, то позиция любого из защитников «общественного непонимания» опирается на очевидный парадокс: держаться раздробления и снижения нравственного идеала заставляет убеждение в их необходимости для сохранения порядка и общественной безопасности, но опасность друг для друга представляют именно те люди, которые *уже* раздробили и снизили нравственный идеал, перемешав его с правилами социальной дисциплины. Пользуясь метафорой самого Толстого, защитники общественного миропонимания изначально исключили для себя возможность двигать паровоз силой пара (т.е. духовными средствами), и поэтому настаивают на необходимости включиться в трудный и разрушающий технику процесс движения с помощью вращения колес руками и рычагами (т.е. с помощью принуждения).

Очевидность этого парадокса не разрушает «общественное непонимание» только потому, что за последним стоит сложное переплетение корысти, страха, самообмана и заблуждений. Корысть присутствует на стороне немногих, получающих непосред-

ственную выгоду от сохранения существующего общественного уклада. Страх государственного насилия остается уделом большинства. Но и страх, и корысть превращаются в приводные ремни современного общественного строя, только преломляясь через многочисленные иллюзии, касающиеся его нормативной оправданности и фактической неизбежности. «Люди правящих классов» подавляют в себе «высшие, разумные, любовные способности» за счет внушения «самим себе необходимости своего исключительного положения». Равным образом «низшие сословия» также находятся под прессом «одуряющего» воздействия, заостряющего их страх или преобразующего его в псевдодобровольность подчинения (ЦБВВ, 391).

Такое описание существующего положения позволяет Толстому видеть в моральной критике государственного принуждения не сугубо интеллектуальное предприятие, а самый действенный способ его преодоления. Если само существование использующих силу институтов зависит от того, насколько необходимыми (то есть оправданными и неизбежными) они представляются людям, то именно эти представления и должны рассматриваться как самое слабое место современной формы общественной жизни. Основательный удар по нему мог бы разрушить саму систему.

Дополнительные надежды внушает Толстому анализ исторической динамики нравственного сознания. Она такова, что парадокс «общественного непонимания» лишь заостряется с течением времени. Государственное насилие на определенном этапе истории человечества вполне могло быть оправданным как способ прекращения перманентных междоусобий. Но это было лишь временным подтверждением «общественного непонимания». Ведь даже в момент своего возникновения государственное насилие несло в себе те черты, которые делали его потенциально самым опасным видом насильственного подавления воли другого человека. Во-первых, оно представляло собой такой вид насилия, которому нельзя противопоставить эффективного возмездного применения силы, и значит, оно было лишено каких бы то ни было внешних сдержек. И, во-вторых, оно не только угрожало безопасности членов общества, но и развращало их, постоянно напоминая, что насилие может быть не только безнаказанным, но и оправданным, то есть абсолютно невиновным.

Так было на заре истории человечества. Однако тысячелетия спустя, по мере его нравственного «взросления» опасности морально санкционированного государственного насилия превращаются в абсолютно неоправданную угрозу. «Теперь уже нет тех особенных насильников, от которых государство могло защищать нас», – провозглашает Толстой. Остаются лишь преступники, которые «так же не любят совершать преступления, как и те, против которых они их совершают». Исправление последних является не вопросом угроз и наказаний, а вопросом «изменения среды и нравственного воздействия» (ЦБВВ, 300–301). Так возникает дополнительная – историческая – формулировка основного парадокса «общественного непонимания»: «Зло насилия, переходя в руки власти, всегда увеличивается и увеличивается и становится со временем больше, чем то, которое предполагается, что оно уничтожает, между тем, как в членах общества склонность к насилию все более ослабевает и насилие власти становится все более ненужным» (ЦБВВ, 295).

Анализируя историческую репрезентацию парадокса «общественного непонимания» у Толстого, легко заметить, что, с его точки зрения, индивидуально-перфекционистская христианская нравственность пустила наиболее глубокие корни в частной сфере. Здесь моральный идеал имеет возрастающую тенденцию к обратному воссоединению своих разрозненных частей, к восстановлению себя в целостной форме. Хотя бы на уровне принципов и оценок. «Посмотрите на частную жизнь отдельных людей, – призывает Толстой, – прислушайтесь к тем оценкам поступков, которые люди делают, судя друг о друге, послушайте не только публичные проповеди и речи, но те наставления, которые дают родители и воспитатели своим воспитанникам, и вы увидите, что.... хорошими считаются только христианские добродетели; дурными всеми и для всех без исключения и бесспорно считаются антихристианские пороки» (ЦБВВ, 313).

Но это может значить только то, что существующий строй жизни держится именно инерцией разделения частного и общественно-го измерений морали, высоких убеждений и практической деятельности. Подчеркивание этого контраста есть один из самых эффективных путей освобождения от общественной «гипнотизации», ибо при этом используется указание не на простой разрыв между идеалом и социальной практикой, но на глубочайшее несовпадение па-

раллельно существующих убеждений каждого конкретного человека. По сути, Толстой пытается поставить каждого перед категорическим выбором: или ты «Человек», или всего лишь «сторож», «судья», «генерал», «губернатор», «солдат» или «царь». На фоне такой альтернативы уже невозможно «утверждать того, что ты остаешься землевладельцем, фабрикантом, купцом, художником, писателем потому, что это полезно для людей, что ты служишь губернатором, прокурором, царем не потому, что тебе это приятно, привычно, а для блага людей; что ты продолжаешь быть солдатом не потому, что боишься наказания, а потому, что считаешь войско необходимым для блага людей» (ЦБВВ, 418). Тем самым плотный круг общественно-функциональных ролей, поддерживающих государственное насилие, разрывается.

После высказанных Толстым доводов у сторонников «общественного непонимания» как будто бы остается лишь одна, последняя возможность отстоять свою позицию. Даже признав вероятность и желательность устранения государственного принуждения в каком-то общем и абстрактном смысле, они могли бы апеллировать к трудностям переходного периода, когда новый способ сосуществования людей будет только формироваться. Слом дисциплинарной машины в результате саботажа ее деятельности большинством населения мог бы обернуться серьезными опасностями со стороны тех, кто еще не принял рациональную очевидность христианского нравственного учения или не способен ее принять по своему уровню развития. Эти люди оказались бы в чрезвычайно выгодном положении: способные на применение насилия, они могли бы достигать своих целей за счет отказавшихся от него людей, не встречая никакого сдерживающего сопротивления. Даже небольшое количество подобных индивидов, не восстанавливая государственную систему, могло бы превратить жизнь трансформирующегося общества в кровавый хаос.

Толстой полагает, что все эти возражения также не выдерживают критики. С одной стороны, он утверждает, что никакое грядущее положение общества не будет хуже того состояния, в котором присутствует институционализированное, государственное насилие. «Едва ли какая-либо революция может быть бедственнее для большой массы народа постоянно существующего порядка или скорее беспорядка нашей жизни со своими обычными жертвами неестественной работы, нищеты, пьянства, разврата и со всеми ужасами



предстоящей войны, имеющей поглотить в один год больше жертв, чем все революции нынешнего столетия» (ЦБВВ, 413).

Но, вместе с тем, Толстой готов предоставить и утешительные соображения, которые показывают, что взрыва насилия в случае распада современного жизненного уклада не предвидится. Во-первых, с его точки зрения, внутреннее насилие в любом из ныне существующих обществ давно уже не зависит от эффективности и даже самого наличия государственных средств дисциплинирования. Те, кто сегодня воздерживаются от насилия, делают это не из страха перед наказанием, а те, кто решаются на насилие, уверены, что им удастся ускользнуть от возмездия. Во-вторых, христианский идеал обладает не одним только, а несколькими средствами воздействия на людей. Кроме «внутреннего способа» усвоения истины, существует «внешний», связанный с «давлением» христианского общественного мнения. Для этого способа «люди, стоящие на низшей степени развития» не являются помехой. «Перемена в жизни человечества... наступит не только тогда, когда все люди один по одному до последнего сознательно усвоят христианское жизнепонимание, а тогда, когда возникнет такое определенное и всем понятное христианское общественное мнение, которое покорит себе ту инертную массу, не способную внутренним опытом усваивать истины и по этому самому всегда подлежащую общественному мнению». Более того, инертная масса следующих общественному мнению христиан была бы полезным балластом, который способен в дальнейшем воспрепятствовать «быстрым, не проверенным мудростью людской, частым переходам от одного устройства жизни к другому» (ЦБВВ, 345).