

§4. Возможно ли самостоятельное существование индивидуально-перфекционистской морали?

Итак, в предыдущем историко-философском экскурсе были обрисованы контуры толстовской нравственной доктрины, предполагающей возможность средствами нравственного совершенствования добиться того, чего так безуспешно пытается достичь социальное дисциплинирование. Одновременно было установлено, что картина «сообщества ангелов» является существенным отходом от строгой христианской деонтологии – фундамента учения Толстого. С чем же связан этот шаг в сторону? Почему, объявив суеверием мысль о том, что «люди могут знать наперед, в какую форму сложится жизнь других, большинства людей» (ЗНЗЛ, 175), Толстой вдается в исторические прогнозы по поводу изменения общества, пытается выявить его условия и методы?

Первым ответом могло бы быть следующее утверждение: это связано с интересами проповеди. Перспектива вполне возможного обретения счастья христианином или вполне возможного общественного успеха христианства, существенным образом облегчает переход на христианские позиции человека, чьи устойчивые интересы связаны с традиционным набором жизненных ориентаций. Христианство в первый момент выступает в качестве нового, парадоксального пути достижения привычных целей, а затем – выявляет свою безусловную, самостоятельную ценность. Однако такое построение проповеди скрывает серьезную опасность для самой проповедываемой доктрины, ибо ставит ее в зависимость от личных ожиданий и социальных прогнозов. Личный и исторический опыт в этом случае оказываются средством верификации этических истин. Даже интенсивность веры в чистую религиозную эсхатологию зависима от несбывшихся пророчеств, что же говорить об эсхатологии мирской и социально-исторической.

Второй ответ: это связано с поиском непротиворечивой интерпретации христианского учения. Сотериологические представления христианства были подвергнуты Толстым радикальной демифологизации. Они получили однозначно моралистическую интерпретацию, в которой спасение оказывается тождественным исполнению божественного нравственного закона, а вечная жизнь приравняется к жизни разумной и осмысленной. К похожей демифологиза-

ции вызвало и христианское эсхатологическое учение, основа которого, в отличие от основы догматов о троичности Бога и богочеловеческой природе Христа, неоспоримо присутствует в Евангелиях. Толстому было необходимо освобожденное от суеверных толкований представление о царстве Божиим, где содержались бы альтернативные церковным образы преображенного мира. Картина «общества ангелов», возникающего как результат повсеместного принятия нравственной истины, как никакая другая подходит на эту роль. Однако, в принципе, Толстой мог бы не придавать ей черт готового к осуществлению проекта или даже мог отсеять эту часть христианских воззрений.

Наконец, существует третий вариант ответа. Он основывается на том, что строгая христианская деонтология находится в противоречии с основной интенцией морали – эффективным обеспечением блага других людей. Позиция индивидуального совершенствования в непротивлении и милосердной заботе о ближних приводит к тому, что слишком многие люди лишаются потенциальной помощи из-за того, что моральный субъект столь резко ограничивает себя в средствах. Толстой сам формулирует базовый парадокс своего учения: «если бы и допустить, что существующий строй необходим (по контексту «необходим для общества», для избежания «худших бедствий», – *А. П.*), почему ты именно чувствуешь себя обязанным, попирая все лучшие человеческие чувства, поддерживать его» (ЦБВВ, 415). Иными словами, если долг помощи другому человеку (т. е., по сути, *нравственный долг*) требует от тебя совершения определенных индивидуальных действий или участия в работе каких-либо институтов, зачем тебе делать это, жертвуя своими *нравственными* чувствами. Этот парадокс слишком пугающ, слишком напоминает неразрешимую апорию. Поэтому мыслитель и допускает возможность «непрямой» помощи всем страдающим, которая осуществляется самим отказом от участия в делах «внешних и общих». Эта непрямая помощь очень напоминает «непрямую» любовь к ближним протестантских предпринимателей у М. Вебера. Толстому ничего не остается, как довериться «невидимой руке», которая индивидуальное ненасилие и милосердие трансформирует в общественное благо.

Именно эта, третья гипотеза представляется мне наиболее правдоподобной. И если она, действительно, верна, то Толстой в своем учении воспроизводит распространенный среди адептов ин-

дидуально-перфекционистской морали способ уклонения от тех противоречий, в которые неизбежно впадает моральный эскапизм. Любой из сторонников последнего с необходимостью начинает проявлять практическое безразличие к судьбе значительного количества индивидов, страдающих от насилия и институционального несовершенства общества. В то же время мысль о возможности существования «сообщества ангелов» и возможности перехода к нему как будто бы специально создана для преодоления таких затруднений.

Однако дело в том, что попытка вообразить «сообщество ангелов» может привести к выводам, которые не будут совпадать с мнением Толстого. Если усилие непротиворечиво помыслить такое сообщество и обосновать возможность перехода к нему закончится неудачей, то проведенный мысленный эксперимент уже не будет подтверждением возможности самостоятельного существования сугубо перфекционистской морали, успешно решающей социальные проблемы и сохраняющей при этом бескомпромиссную позицию в отношении дисциплинарных институтов общества. Скорее, он контрастно оттенит фундаментальную двойственность и неоднородность нравственных феноменов. Методом от противного он продемонстрирует неизбежность сосуществования и взаимной поддержки различных проявлений морали: индивидуально-перфекционистского и социально-регулятивного. Тем самым моралистическое сомнение в допустимости воплощения морального идеала в социально-институциональных формах нейтрализуется.

При этом мне представляется, что было бы не совсем корректно строить аргументацию против осуществимости «сообщества ангелов» на экстремистском отрицании того, что прямые апелляции к моральному идеалу могут иметь позитивные социальные следствия. Можно согласиться с Р. Нибуром, что стратегии, которые «не ставят себе цель достижения каких-либо социальных изменений... вполне способны приводить к искупительным социальным последствиям». Порой «безумие религиозной морали с ее транссоциальным идеалом оборачивается подлинной мудростью с точки зрения общесоциальных последствий», а «мораль, построенная исключительно на благоразумии, вынуждена довольствоваться гораздо более скромными результатами»¹. Однако *социальная* эффективность

¹ Нибур Р. Конфликт между индивидом и общественной нравственностью. С. 412.

транссоциальных идеалов – это редкое явление, всегда обусловленное уникальным стечением обстоятельств. Систематический характер подобная тенденция принимает только в микросоциальной среде. При переходе к более сложным уровням социальности резко возрастает риск неэффективности индивидуально-перфекционистских стратегий¹. А это значит, что единственной альтернативой грезам о «сообществе ангелов» является избирательное моральное санкционирование дисциплинарных институтов общества.

Конкретизация аргументов в пользу принципиальной неосуществимости проекта «сообщества ангелов» показывает, что взаимная поддержка индивидуально-перфекционистских и социально-регулятивных проявлений морали носит многоуровневый характер. Первый уровень предполагает, что дисциплинарная репрезентация морали служит необходимым условием для поддержания социальной среды нравственного совершенствования. Именно так построено известное рассуждение В. С. Соловьева, являющееся частью исследования отношений морали и права: «Нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и увечить ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и в этом качестве требуется самим нравственным началом»². Иными словами, исключительная опора на средства этики совершенствования привела бы к тому, что склонные к злодейству люди истребили бы стремящихся к идеалу «прежде, чем те могли бы действительно достигнуть нравственного совершенства»³.

На мой взгляд, все то, что В. С. Соловьев высказывает по поводу права, вполне может быть перенесено на социально-регулятивную репрезентацию морали, ибо обуздание потенциаль-

¹ Ср. мнение того же Р. Нибура: «Социальная значимость морального идеала, реющего в вышине и пренебрегающего размышлениями о социальном, непрестанно ослабляется по мере того, как его пытаются применить к все более запутанным, непрямым отношениям людей в коллективе» (Там же).

² *Соловьев В. С.* Право и нравственность. Минск; М.: Харвест – АСТ, 2001. С. 38.

³ Там же. С. 37.

ного злодея начинается не с нравственно санкционированного наказания, а с того момента, когда мораль как трансцендентный зов и непосредственная демонстрация привлекательности некоего образа жизни преобразуется в мораль как окрик, запрет и угрозу. Это качество морали лишь кульминирует в требовании справедливого возмездия. В этом смысле, конечно, и Толстой не является чистым моральным перфекционистом, поскольку и закон моральный довольно часто трактовался им нормативистски, и в своей дидактической практике он использовал не только призывы и демонстрации, но и предостережения. Однако сохранение среды нравственного совершенствования требует всей полноты развертывания дисциплинарной стороны морали от запрета и нравственного суда до институциональных сдержек человеческого поведения. И остановка в ее развертывании, на которой настаивал Толстой, без сомнения, ставит под вопрос само существование социальных условий перфекционистского процесса.

Рассуждения же Толстого о том, что христианин, чей идеал – служить другим людям, имеет хорошие шансы сохранить свою жизнь при самом бесчеловечном угнетении и самом зверском насилии против него, выглядят крайне сомнительными. Напомню, что аргумент писателя состоял в том, что «не найдется такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил бы тех людей, которые служат ему». Но ведь «служение» христианина не является «прислуживанием» и уже в силу этого одного он не может быть идеальным или даже попросту удовлетворительным слугой мучителя и угнетателя. Кроме того, христианин служит всем людям и его забота и помощь никак не могут быть монополизированы господином. Это также делает христианина плохим слугой и плохим работником. Гибель его при столкновении с людьми, бесконтрольно практикующими насилие, вопреки мнению Толстого, будет неизбежной.

Но то был лишь один уровень взаимной зависимости индивидуального перфекционизма и социальной дисциплинарности в морали. Существуют и другие, не менее важные их взаимосвязи. Так проявления морали, связанные с внешним понуждением, могут оказаться необходимой частью самого процесса нравственного совершенствования. У В. С. Соловьева эта идея высказана в виде замечания о том, что «ходульное требование свободной добродете-

ли» и воздержание от принуждения «не помогут [злодею] стать хотя бы только порядочным человеком»¹.

В более систематической форме она присутствует у Аристотеля и некоторых современных аристотелианцев. Ведь несмотря на то, что в текстах Стагирита можно найти указания на убывание роли дисциплинарных практик в идеальном полисе, есть обстоятельство, которое не позволяет ему развернуть эту картину до полноты, свойственной перфекционистской утопии Толстого. Нравственное совершенствование предполагает, по Аристотелю, постепенную смену дисциплинарных компонентов морали перфекционистскими в ходе индивидуального становления или постепенного духовного созревания любого человека. Поэтому законы, трактуемые как совокупность юридических актов и многочисленных полисных обычаев, превращаются для него в обязательную матрицу или лекало добродетельного поведения на начальной стадии воспитания идеального гражданина. Они задают конкретизированную, видимую цель определенных этапов его совершенствования². Эта модель рассуждения вполне может быть перенесена из контекста гражданского воспитания на общий вопрос о соотношении социальной дисциплины и индивидуального перфекционизма в морали. Приняв, что общество есть совокупность индивидов, находящихся на разных ступенях восхождения к моральному совершенству, следует признать тот факт, что нравственно значимые дисциплинарные практики, играющие огромную роль в процессе социализации человека, необходимы для обретения людьми способности к осознанию самостоятельной ценности нравственного образа жизни³.

Если последнее наблюдение психологически и социологически достоверно, то смешение «власти» и «духовного влияния», в котором упрекает Толстой своих оппонентов, все же не совсем беспочвенно. Толстой и сам делает шаг в сторону от «ходульного требо-

¹ Соловьев В. С. Право и нравственность. С. 37.

² Апологетический анализ аристотелевского подхода см.: *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* L.: Duckworth, 1988. P. 37–38.

³ Естественно, что современная аристотелианская этическая мысль сохраняет отчетливое понимание того, что далеко не любые социально-дисциплинарные институты могут эффективно обеспечивать потребность в исходном нравственном тренинге. Чрезвычайно глубокие замечания об этом см. в статье А. Макинтайра «Социальные структуры и их угрозы моральной деятельности» (*MacIntyre A. Social Structures and Their Threats to Moral Agency // Philosophy*. 1999. Vol. 74. № 289. P. 311–330).

вания свободной добродетели», когда ведет речь о том, что нравственное преобразование некоторых людей должно произойти на основе простого подчинения авторитету «общественного мнения», а не на основе самостоятельного усилия по самосовершенствованию. Он даже допускает оговорки, которые должны восприниматься как явное исключение из закона непротivления. В трактате «В чем моя вера», комментируя заповедь «не противься злу насилieм», он пишет: «не могу употреблять какое бы то ни было насилie против какого бы то ни было человека за исключением ребенка, и то только для избавления его от предстоящего ему тот час же зла» (ВМВ, 339). Очевидно, что применение силы в этом случае, если оно уже не квалифицируется Толстым как насилie, есть нечто иное, как временная и ситуативная власть, имеющая в виду благо другого.

Таким образом, возражения Толстого против «смещения власти и духовного влияния» зависят от возможности привести неотразимые аргументы в пользу того, что ситуация с ребенком при непосредственной опасности не может быть спроецирована на другие социально значимые случаи – случаи ребенка в процессе социализации, преступника или агрессора. Для самого Толстого невозможность такой проекции связана с применением логики Золотого правила: «властвовать, значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т.е. делать злое» (ЦБВВ, 338). В аналитическом изложении одного из современных комментаторов: «Оказавшись по тем или иным причинам в роли злодея, ты вовсе не хочешь, чтобы тебя убили – злодеями становятся не ради самоубийства. Следовательно, и к злодею ты должен относиться так, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе, окажись ты волею судеб на месте злодея»¹. Но обоснованность этого рассуждения далеко не полна – я вполне могу хотеть того, чтобы, превратись я в преступника, я понес бы заслуженное наказание. В еще большей мере такая логика применима к принуждению, осуществляемому в ходе социализации.

Тем самым открывается перспектива нравственного оправдания хотя бы некоторых из форм социального дисциплинирования. Другой современный интерпретатор Толстого в тексте, который в иных случаях строго воспроизводит логику толстовского учения, ведет речь о возможности специфического – «косвенного» – согласия

¹ Мелешко Е. Д. *Философия непротivления Л. Н. Толстого: Систематическое учение и духовный опыт*. Тула: ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 1999. С. 81.

людей, подвергающихся принуждению. «Насилие следует отличать от ближайших “соседей”: с одной стороны, от форм общественного принуждения, с другой стороны, от природной агрессивности. Формы общественного принуждения осуществляются с прямого или *косвенного согласия* (курсив мой, – А. П.) тех, кто подвергается такому принуждению. В этом отношении типичны патерналистское принуждение и правовое принуждение. Отец, наказывающий сына, исходит из того, что последний, став взрослым, одобрит его действия. Правосудие, наказывая преступника, исходит из того, что последний в качестве гражданина является соучредителем законов и тем самым дал согласие быть наказанным в случае их нарушения. Принуждение, в том числе физическое, воспринимается в этих случаях как легитимное, справедливое. Насилие же, в отличие от них, есть такое принуждение, на которое никакого согласия со стороны принуждаемых получено быть не может и рассматривается ими как несправедливое. Поэтому внешнее физическое воздействие приобретает здесь решающее значение» (А. А. Гусейнов)¹.

«Косвенное согласие» как раз и предполагает, что ограничения, накладываемые логикой Золотого правила (поступай так, как ты желал бы, чтобы поступали с тобой), определяются не наличным желанием или нежеланием человека, подвергающегося принуждению. В момент убийства убийца не хочет быть ограниченным в своей свободе, не хочет быть остановленным страданием от применения физической силы, однако это не значит, что, осознав когда-нибудь всю тяжесть своего деяния, он с необходимостью не захотел бы возникновения преград на его пути и искупающего поступок наказания. Чье же желание должно регулировать в данном случае применение силы: ослепленного гневом или корыстью насильника или нравственного человека, потенциально живущего в нем?

Возможно, что лишь убийство другого не укладывается в подобную логику. Такова именно мысль А. А. Гусейнова: «В общегуманистической этике нет места насилию. Из общего постулата, согласно которому жизнь человека священна и все люди – братья, невозможно развернуть корректную цепь рассуждений, которые заканчивались бы выводом, что кого-то можно убить»². Однако,

¹ Гусейнов А. А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 20.

² Там же. С. 22.

хотя убийство не является целью легитимного принуждения, риск совершить убийство превращается в его неизбежное следствие. Подчас для того, чтобы остановить насилие, чтобы предотвратить его цепную реакцию, приходится идти на такой риск. И подобный риск мог бы вписаться в логику «косвенного согласия» – так человек, стоящий на пороге безумия, мог бы санкционировать самые жесткие меры по отношению к самому себе, чтобы предотвратить опасность для жизни близких.

Вместе с тем, следует заметить, что при всем своем весе, возражения В. С. Соловьева и аристотелианской традиции относятся не столько к самой идее «сообщества ангелов», сколько к практической возможности перейти к нему. Контраргументы русского философа потеряли бы силу, если бы была доказана мысль Толстого о том, что демонтаж нравственно-правовой дисциплинарности существенным образом подрывает способность общества к воспроизведению насилия. Доводы аристотелианцев лишились бы основательности, если – что, конечно, еще менее вероятно – были бы найдены способы обеспечения всеобщей и мгновенной нравственной метанойи. Но даже если снять все ограничения, дискутировавшиеся ранее, стремление заменить дисциплинарно-кооперативные проявления морали этикой индивидуального самосовершенствования не избегнет обвинений во внутренней противоречивости. Ведь, как справедливо утверждает современный философ-томист Дж. Финнис, необходимость морально санкционированных принудительных социальных структур может обсуждаться и вне контекста «глупости и некомпетентности членов общества, нетвердости их намерений, приверженности групповым интересам, эгоизма, порочности, а также способности эксплуатировать и быть безбилетниками (free riders)»¹.

Подробный анализ такой возможности предпринят Г. Кавкой. Он выделяет четыре обстоятельства, по которым даже сообществу морально совершенных граждан потребуются дисциплинарная система, увенчанная легитимным правительством: когнитивные ограничения, наложенные на принятие решений людьми; различное ранжирование ими ключевых ценностей и благ; необходимость скоординированной коллективной деятельности; влияние индивидуальных психологических свойств на выбор системы нравствен-

¹ *Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford, 1980. P. 231.*

ных ценностей¹. С моей точки зрения, не все эти обстоятельства имеют равный вес. В тех моральных доктринах, где ключевые этические ценности воспринимаются как соизмеримые и составляющие иерархизированное целое, второе и четвертое обстоятельства могут рассматриваться как проявления индивидуального несовершенства членов общества, оказавшихся неспособными к постижению добра; первое же и третье – и в этом случае сохраняют свою силу.

Ведь даже пользуясь неконсеквенциалистской моделью этики (либеральной, либертариистской или этикой ненасилия), нельзя принять конкретное решение по конкретной проблеме, если не иметь превосходящего образа последствий своих действий. Его отсутствие попросту не позволит соотнести поступок с нормой. Значит, содержание нравственных решений зависит не только от нормативных положений, но и от достаточной информированности и правильной оценки фактов. Однако именно в этом отношении человеческие способности ограничены. Даже если мы твердо решили не причинять ущерб ближним (стали настоящими «ангелами») – наши поступки будут зависеть от заведомо ограниченного знания о том, какие действия его причиняют. Именно здесь открывается обширное поле для разногласий. Поэтому для существования общества как единого целого и для поддержания в нем порядка необходима гарантированная силой интерпретация некоторых фактов, релевантных для принятия решений. Она может меняться в ходе общественной дискуссии, находящейся под воздействием теоретико-познавательных факторов, но ее *относительное* постоянство *абсолютно* необходимо.

Морально санкционированное дисциплинарное принуждение необходимо и в связи с потребностью согласованного взаимодействия членов общества при реализации общественно полезных проектов. Во-первых, усилия «ангелов» обязательно должны быть скоординированы вокруг какой-либо одной из одинаково разумных, но не доступных для параллельной реализации программ достижения общего блага. При этом каждая из них может иметь значительное количество преданных сторонников. Хватит ли для достижения единства в вопросе о коллективной стратегии одной только «доброй воли» членов общества, их искреннего желания помогать другим и заботиться о них? Во-вторых, для успеха коллективной деятельности необходима предсказуемость

¹ Kavka G. Why Even Morally Perfect People Would Need Government. P. 3–6.

тельности необходима предсказуемость действий другого человека, несмотря на то, что у нас никогда не может быть точного, строго верифицируемого знания о его планах или намерениях. Это важно уже для простой и бесконфликтной координации (в случае выбора стороны дорожного движения или масштаба денежной единицы), но особенно необходимо для координации действий на фоне конфликтов по поводу оценки релевантных фактов. Решить такие вопросы наиболее эффективным образом может лишь некая упорядочивающая инстанция, наделенная в том числе и принудительными функциями¹. Лишь она способна обеспечить достаточный уровень предсказуемости поступков участников жизненно важных общественных взаимодействий².

Таким образом, картина абсолютно свободного общества нравственно совершенствующихся людей будет выглядеть непротиворечиво только в том случае, если его членами будут уже не «ангелы», а «архангелы» – то есть существа, которые не только имеют абсолютно полное представление о моральной истине, но и не встречают никаких когнитивных проблем, обладают абсолютной способностью применять общие правила к частным случаям и даже

¹ Естественно, данные аргументы в большей мере касаются тех вариантов понимания «общества ангелов», в которых обязательное воздержание от применения силы не предполагается нравственным идеалом (например, картины коммунистического общества в марксизме). Однако и толстовское восприятие этого идеала затрагивается ими, хотя негативным следствием отсутствия морально санкционированных дисциплинарных структур будут не столько раздоры, сколько пассивность членов общества, парализующая совместную практику.

² Толстой несколько раз и в разных произведениях возвращается к анализу этого и подобных ему аргументов. В его формулировке он звучит следующим образом: без принуждения «люди не сумели бы учредить общественных, нужных для всех дел». При этом он полагает, что «для образования обществ, собраний, корпораций, конгрессов, ученых, экономических, политических учреждений люди нашего времени... вполне могут обходиться без правительств» (ЦБВВ, 301). Очень странно звучит мысль Толстого о политических учреждениях тех правительств. Однако и иные общества, корпорации и учреждения также пронизаны властью и дисциплиной. Не случайно поэтому, что, в конечном итоге, Толстой вновь вынужден безусловно полагаться на миропреобразующую роль нравственной истины, верить в «невидимую руку», которая не допустит разрушения тех ценностей, которые создало человечество до наступления своей «зрелости»: «Исчезнут науки, искусства, цивилизации, культура!» Да ведь все это суть только различные проявления истины – предстоящее же изменение совершается только во имя приближения к истине и осуществления ее. Так как же могут исчезнуть проявления истины вследствие осуществления ее?» (ЦБВВ, 413).

способны читать мысли друг друга¹. То есть это будут уже не люди, а боги. И хотя богам, как известно из Аристотеля, действительно не нужен полис, но только лишь потому, что они находятся вне сферы моральной добродетели и нравственного совершенствования.

¹ *Kavka G. Why Even Morally Perfect People Would Need Government. P. 9.* Подобное значение слова «архангел» Г. Кавка заимствует у Р. Хэара: *Hare R. The Archangel and the Prole. P. 44–64.*