

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 2

Москва
2001

УДК 17.0
ББК 87.7
Э–90

Ответственные редактор

доктор филос. наук, член-корреспондент РАН
А.А. Гусейнов

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты

кандидат филос. наук *О.А. Запека*
кандидат филос. наук *М.М. Кузнецов*

Э–90

Этическая мысль. — Вып. 2. — М., 2001. — 231 с.

Во втором выпуске (первый вышел в 2000 г.) содержатся статьи, посвященные анализу этических проблем в различных культурных, историко-философских и теоретических контекстах. В первой части ежегодника анализируются вопросы моральной теории (специфика морального поступка; понятие ресентимента в контексте определенного представления о динамике моральной императивности и др.). Вторая часть посвящена анализу сюжетов истории западно-европейской морали (концепция общей справедливости Аристотеля; полемика янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли; концепция морали в этическом интеллектуализме; специфика аристократического ценностного сознания). В заключительной части ежегодника анализируются проблемы отечественной этики (идея духовно-монистического миропонимания в философии толстовства, этические проблемы войны в русской религиозной философии XX в. и др.).

Издание предназначено для специалистов в области философии и для всех интересующихся проблемами этики.

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин)*

«Не содержание обязательства меня
обязывает, а моя подпись под ним».

М.М.Бахтин

Современная этика, если под ней понимать качественно новый (в отличие от антично-средневековой этики) этап, соответствующий эпохе модерна (соответствующий в том смысле, что этика выразила свойственную эпохе модерна основную тенденцию изменения общественных нравов от корпоративизма к индивидуализации и сама в свою очередь способствовала закреплению этой тенденции), обрела зрелую форму в философии Канта, прежде всего в его идее универсализуемости максим воли как специфическом и сущностном признаке морали. Не разумный эгоизм Спинозы, Гоббса, Мандевиля, Гельвеция, который был очевидной апологией себялюбия, а прямо конфронтующий с ним кантовский всеобщий нравственный закон представлял собой наиболее адекватное этическое выражение индивидуалистического духа времени.⁵

Идея разумного эгоизма уязвима и в качестве философского постулата (она, в частности, как отмечал Гегель, в себе противоречива: эгоизм, задумывающийся над своей разумной мерой, уже не является чистым, сплошным эгоизмом). Но не это, конечно, воспрепятствовало ему утвердиться в качестве этического знамени нового общества, его общепризнанной идеологии. Тому были другие причины, среди которых следующие три представляются наиболее важными.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 00-03-00135.

Идея разумного эгоизма, во-первых, была слишком дерзкой и философски рафинированной для того, чтобы стать расхожей; она мало считалась, даже открыто третировала глубоко укорененный веками христианского воспитания и, по крайней мере в XVIII веке, все еще господствовавший «предрассудок» европейского обыденного сознания, связывавший мораль с бескорыстием, любовью к богу и ближним.

Во-вторых, она сводила моральную оценку к выгоде, в результате чего сама моральная оценка становилась излишней или, что одно и то же, практически не работающей. Ведь реальная проблема, перед которой ставила действующего индивида этика разумного эгоизма, состояла в следующем: являются ли его действия достаточно эгоистическими, т.е. лишенными какого-либо бескорыстного начала, чтобы считаться моральными? Ответить на этот вопрос так же невозможно, как и на противоположный: являются ли действия достаточно бескорыстными, т.е. лишенными какого-либо эгоистического начала, чтобы считаться моральными? Человеческие действия, поскольку они санкционируются им самим, реализуют его умысел и желания, поскольку они есть действия этого человека, по определению являются эгоистическими. И в то же время они, поскольку они оцениваются, получая тем самым некое идеальное обоснование, заключают в себе нечто такое, что выходит за рамки их эгоистического содержания. Глубоким заблуждением является мнение, будто отказаться от бескорыстия индивиду также легко, как невозможно вытравить в себе эгоистическое начало. На самом деле одно без другого не существует — ни в логически последовательной мысли, ни в реальном человеческом опыте¹. Парадоксальность и антитеологическое остроумие философов Нового времени состояли как раз в утверждении мысли, согласно которой людей надо учить не только тому, чтобы быть самоотверженными, но и тому, чтобы быть эгоистичными. В контексте борьбы третьего сословия за свое общественное достоинство, равные гражданские права, против государственно-монархического патернализма эта мысль приобрела очевидный социально-освободительный и даже революционный характер. Идея разумного эгоизма была очень эффективной в критически-разоблачительной части, направленной против морального лицемерия идеологии старого феодально-сословного общества. Но сама она при этом оказалась слишком односторонней, обнаженной и резкой, чтобы стать действенной в качестве позитивной моральной программы.

В-третьих, в рамках идеи разумного эгоизма трудно было обосновать правовую сущность государства и граждански ответственное поведение. Правовая норма есть всеобщая норма и она предполагает в качестве своего субъекта не конкретного индивида в неповторимости его эгоистических интересов, а лицо, абстрактного индивида, способного действовать в духе общезначимого установления. Вполне можно понять, почему рационально мыслящий эгоист способен признавать власть закона, в особенности, если учесть, что за законом стоит сила. Однако нельзя понять, почему он должен при этом еще и желать сам закон в его положительном правовом содержании, особенно тогда, когда речь идет об «альтруистических» стратегиях как права человека, социальная помощь, интересы нации и т.п. Идея разумного эгоизма по сути дела снимает вопрос о *моральной* легитимации государства и публичного пространства. Этот постулат (вопреки господствующему со времен Гоббса мнению) вообще нельзя рассматривать как идеализацию догосударственного состояния, при котором (в каком бы — фило- или онтогенетическом — разрезе мы его ни взяли) индивиды — отнюдь не изолированные эгоистически ориентированные существа, они суть скорее существа непосредственно социальные, настолько плотно интегрированные в семейные, хозяйственные, дружественные союзы, что как раз в этом состоянии индивидуальный эгоизм не является не то, что единственным, но даже превалирующим мотивом их поведения. Идею так называемого естественного эгоизма как решающего и даже единственного природно заданного мотива социального поведения следует скорее считать не гипотетической предпосылкой государства, а его реальным результатом. Во всяком случае, если понимать государство в духе юридического позитивизма, вне этического контекста и основания, то ни к чему иному оно привести не может.

Кантовская этика долга и всеобщего морального законодательства, формировавшаяся в акцентированной полемике с натуралистическими теориями морали, в том числе и прежде всего с теорией разумного эгоизма, по всем трем обозначенным пунктам отличалась от них².

Она очень высоко чтит опосредованный христианством и ставший общим местом взгляд на мораль как область безусловных заповедей и берет его в качестве аксиоматического основания своего учения³. Подобно тому как Аристотель вводит ключевой для его этики постулат счастья ссылкой на то, что отно-

сительно его обозначения сходятся все (см. EN, 1095 a), так и Кант аксиоматическую основу своего морального учения — «закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязанности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость»⁴ — предваряет замечанием, что с этим «каждому необходимо согласиться». Все последующие определения морали как доброй воли, категорического императива, долга представляют собой, по его собственному признанию, аналитические суждения, которые лишь расчлняют содержание этого самоочевидного убеждения обыденного нравственного познания.

Этика Канта не только сохраняет привычную дистанцию между моральной оценкой и фактическим поведением, она еще разводит их таким образом, что они оказываются двумя различными измерениями человека, каждое из которых имеет свое собственное, автономное основание и свою собственную, автономную сферу существования. В ней мораль свободна от противоречия, которое Дж.Мур впоследствии назвал натуралистической ошибкой.

Наконец, она (и это самое главное) позволяет обосновать правовую сущность государства. Более того, радикальный этический поворот философа в направлении ко всеобщему объективному нравственному закону с неизбежно вытекавшим из этого моральным ригоризмом получает рациональное объяснение только при предположении, что Кант намеренно трансформировал нравственную философию таким образом, чтобы она могла стать условием и оправданием необходимости правового публичного пространства. В самом деле, какой еще иной смысл могла иметь этическая идея всеобщего законодательства и универсализуемости максим воли как показателя их нравственной пригодности, если именно право имеет дело с индивидом как лицом, представителем целого, общества, который в этом качестве равен любому другому лицу, именно правовая норма характеризуется всеобщностью и отличается по этому критерию от всех других норм (норм обычаев, традиций, нравов и т.д.)?! И где еще, как не при выполнении юридических предписаний, человек вынужден постоянно ограничивать, урезать свои себялюбивые притязания, и какие еще качества, кроме благоговения перед принципом, могут побудить его соблюдать эти предписания?! Только на основе этического абсолютизма, вполне схожего по степени категоричности с теологическим абсолютизмом, возможно такое философско-правовое утверждение: «Право человека должно считаться

священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти»⁵. Задачу, которую решает моральная философия Канта, можно было бы сформулировать следующим образом: как остаться верным самому себе, будучи одновременно верным законам государства, или, по-другому, как стать законопослушным, не испытывая угрызений совести. Разумеется, нельзя сказать, что вся этика Канта есть философский шифр права и правового государства, но это составляет ее основной идейный пафос.

Качественное своеобразие кантовского образа морали особенно наглядно обнаруживается при сопоставлении с этикой Аристотеля, по отношению к которой этика Канта представляет собой нечто прямо противоположное. Я в данном случае беру только отличие, при том основное, решающее отличие между ними (предполагая и даже зная, что между ними есть также черты сходства). Этика Аристотеля есть этика добродетелей, и она имеет дело с поступками, рассматривает проблему правильного, достойного поведения конкретного индивида в конкретной ситуации. Добродетельный индивид потому и является добродетельным, что он обладает не только знанием общего, но и знанием частного, так как поступок всегда связан с частным, всегда единичен, единственен — направлен на конкретное лицо и совершается в конкретных обстоятельствах. Более того, знанием частного он обладает в большей степени, чем знанием общего. Добродетель не сводится к правилам, принципам (хотя, разумеется, и не исключает их), она (и это составляет самый существенный и специфичный момент этического выбора) имеет дело «с последней данностью, для постижения которой существует не наука, а чувство» (EN, 1141 a). Аристотель исходит из того, что не существует исчерпывающего набора свойств, по наличию или отсутствию которых можно было бы судить о добродетельности поступка; так, например, добродетель есть середина, но середина не как арифметическая средняя или некое абстрактное совершенство, а середина по отношению к тому, кто действует. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность» (EN, 1104 a). Если исходить из расчленения поступка на общее и единичное, то этическая стратегия Аристотеля направлена на единичное и критерием, масштабом добродетельного выбора, посредствующим звеном между общим и единичным является в конечном счете сам добродетельный индивид. Получается, что добродетельный поступок, составляющий предмет и цель этики, есть поступок

добродетельного человека. Или, говоря по-другому, добродетельный индивид является добродетельным не в силу того, что он в своем выборе следует определенным независимо от него заданным и существующим этическим критериям. Напротив, конкретный выбор приобретает этическое качество по той причине, что он является выбором (поступком) добродетельного индивида.

Этическая стратегия Канта прямо противоположна. Она ориентирует на то, чем один человек обязан другому как человек, на человечность как принцип, т.е. на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах — на всеобщий закон. Не долг перед конкретным лицом в конкретной ситуации, реализующийся в единичности поступков, связывающих меня с ним, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный в форме категорического императива — вот что волнует Канта. При этом единичный индивид сам по себе не обладает абсолютной ценностью, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона. Он является целью только в той предельно абстрактной части и мере, в какой он тождествен всем другим разумным существам — через нравственный закон как их родовой признак. Об этической программе Канта и о том, насколько он последователен в ее осуществлении, свидетельствуют специально придуманные им для иллюстрации своей позиции примеры.

Первый он приводит в заметке «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Друг, за которым гонится разбойник, чтобы убить его, находит убежище в вашем доме. Если разбойник спрашивает вас, не укрылся ли в вашем доме тот, за кем он гонится, и если невозможно уклониться от ответа и предстоит — или солгать, оправдываясь тем, что это делается во спасение друга, или сказать правду, зная чем это закончится для того, о ком спрашивают, то этика, как ее понимает Кант, требует сказать правду. Еще более показателен другой пример из «Метафизики нравов». Если какой-то островной народ вдруг по какой-то причине решил бы прекратить свое совместное существование в рамках единого правового пространства и разъехаться по разные стороны в качестве частных индивидов и если при этом в тюрьме находился бы человек, приговоренный к смертной казни, то данный народ, считает Кант, прежде чем расстаться, должен был бы казнить того человека. Нельзя думать, что Кант был бессердечным человеком. Он просто был последовательным мыслителем. Он не хотел никого обманывать оговорками и без

каких-либо логических сбоев разворачивал точку зрения, согласно которой моральные требования есть требования всеобщего законодательства и поэтому по определению не может быть ничего ни в этом, ни в каком-либо ином мире, что могло бы оправдать отступление от них.

И Аристотель, и Кант исходят из одной и той же человеческой ситуации — ситуации поступка. Она состоит в том, что здесь делается выбор в условиях принципиальной неопределенности результата и что сам этот результат не существует вне отношения к нему того, кто делает выбор. Этически значимые решения по Аристотелю касаются того, что «зависит от нас и осуществляется в поступках», «чей исход неясен и в чем заключена неопределенность» (EN, 1112 a, b). Схожее рассуждение мы встречаем у Канта⁶, когда он говорит, что невозможно рассчитать действия, которые гарантированно ведут к счастью (не забудем, что добродетельные поступки по Аристотелю и есть поступки, которые реализуют стремление к счастью) — если бы это можно сделать, то непременно следовало бы пойти по этому твердому пути. Увы, поступки — неопределенная область, где все может легко поменяться коренным образом, опрокидывающим смысл, заложенный в них тем, кто их совершил (это, как показала Х.Арендт⁷ в замечательном исследовании «*Vita activa*», один из существенных критериев, в силу которых поступки отличаются от действий, направленных на приобретение и преобразование природных вещей, от труда и изобретения, и составляют пространство человеческой свободы). Аристотель и Кант не только размышляют над одной и той же реальностью непредсказуемой свободной стихии поступка, они при этом решают также одну и ту же задачу, которая и составляет собственный предмет этики — как при этом возможны правильные, нравственно ответственные поступки. Как поступать, чтобы остаться верным человеческому предназначению, говоря языком Аристотеля, или остаться на высоте человечности, говоря языком Канта. Аристотель пошел навстречу поступку в его частном, индивидуально-неповторимом качестве, полагая, что в этом случае наилучшим из возможных гарантий и критериев совершенного (добродетельного) выбора является совершенный (добродетельный) индивид с присущими ему рассудительностью и жизненным тактом. Кант пошел в прямо противоположном направлении, связав нравственно ответственный выбор не с самим поступком, а с его принципом, предельно общими, родовыми основаниями.

Если бы, рассуждал он, природа хотела решить задачу удовлетворения потребностей, преуспевания и счастья человека, то она не доверила бы этого разуму с его «слабым пониманием измышлять план счастья и средства для его удовлетворения». Инстинкт справился бы с этим лучше. Истинное назначение разума — «породить *не волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*»⁸. И моральная ценность поступка зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления»⁹. Сходным образом рассуждает Кант в своей политической философии, заявляя, что, отталкиваясь от материального принципа и пытаясь рассчитать наиболее целесообразные способы политических решений, никогда нельзя придти к вечному миру как к воплощению моральной политики и поэтому в публичном праве также надо исходить из формального принципа, обязывающего стремиться к царству чистого практического разума¹⁰.

Кант не только взял за исходный пункт нравственно ответственного поведения всеобщий принцип, закон, он еще вменил его в долг, в категорическую, безусловную обязанность. Под долгом им понимается необходимость совершения поступка из уважения к закону и вопреки склонностям, определяющим его особенное, частное содержание. В свое время Аристотель оторвал этику от метафизики и закрыл для нее перспективу платоновского занебесного блага на том основании, что этику интересует не вообще благо, не идея блага, а человеческое благо, осуществимое благо. Долг в качестве единственного нравственного мотива понадобился Канту для того, чтобы помыслить абсолютный нравственный закон в качестве закона практического разума, т.е. осуществимым. Через долг Кант пытается компенсировать нравственному закону отсутствующее у него качество осуществимости. Тут-то и начинаются все трудности. Помыслить нравственный закон в качестве поступка и обосновать мотив долга можно только в том случае, если сам поступок в его частном материальном выражении вывести из сферы компетенции морали, отдать во власть других регулятивных механизмов, прежде всего права, а на долю морали оставить только субъективную сферу максим поведения. Именно это сделал Кант. Отсюда следовало, что этика может быть только интенциональной, этикой убеждений, что из нее исчезает реальный поступок в его неповторимом индивидуальном облике, единственности, поступок как бытийная величина. Поступка, конечно, нет без

его субъективного основания (это прекрасно понимал и Аристотель, считавший преднамеренность существенным признаком этически вменяемого решения), но он ни в коей мере к нему не сводится. И хотя Кант отчасти прав, когда он утверждает: «Мораль уже сама по себе есть практика в объективном смысле как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы *должны* вести себя»¹¹, с ним вряд ли можно согласиться в том, что склонности человека «не следует называть практикой»¹². В силлогизме поступка основная нагрузка ложится не на исходную общую посылку, которая является одинаковой у всех поступков, а на средний член, который отличает один поступок от другого. Поступок выводит человека в мир, прежде всего в мир людей (в этом смысл поступка, его назначение), а этого нельзя сделать, оставаясь во внутренней, интенциональной сфере. Кант понимает, что вместе с частным материальным выражением поступка вне сферы нравственной ответственности оказывается и сам поступок. А что иное может означать его утверждение о том, что долг остается неколебимым даже в том случае, если в его подтверждение не будет предъявлено ни одного примера действия ради долга?!

Принципиальная интенциональность этики Канта имела исключительно важное значение для осмысления роли морали в обществе и ее специфики — она, с одной стороны, освобождала от оков мелочной моральной опеки человеческую деятельность в ее предметном содержании, что стало одним из условий практических успехов последней в ее разнообразных сферах и проявлениях, а с другой, ставила человека один на один перед лицом абсолютного морального закона, благодаря которому его существование приобретало бесконечную ценность, не ограниченную «условиями и границами этой жизни». И тем не менее она снимала с индивида моральную ответственность за практические результаты поступка, за сам поступок в его конкретном выражении, идя в этом направлении настолько далеко, что ему, как мы видели, разрешалось сохранять чистую совесть (сознание своего достоинства) даже при соучастии в убийстве, осуществляемом в форме смертной казни, и предательстве друга. Кант в своем мнении, согласно которому безусловность морали существует только как долженствование и утверждает себя по ту сторону поступков, вопреки реальным склонностям, нравам, содержательным целям, был настолько убедителен, что последующие мыслители, которые не хотели отлучать философию от

риска практического действия, поступания, вынуждены были отбросить саму идею общезначимой морали. Так сделал Маркс. Так сделал Ницше. Так сделал Сартр. По сути дела также поступают современные авторы, как, например, Рорти, не умеющие найти в этике место конкретному индивиду без того, чтобы не отказаться от тех ее обязывающих оснований, которые заранее, до индивида и за индивида, решают, что ему делать.

Специфическое место морали в обществе в отличие от других форм организации, упорядочения, регулирования межчеловеческих отношений определяется следующим: она вступает в действие и оказывается исключительно продуктивной там, где эти отношения не поддаются внешне контролируемой, гарантированной организации, упорядочению, регулированию. В той мере, в какой межчеловеческие отношения являются устойчивыми, внутренне схематизированными, повторяемыми, поддаются клишированию, они структурируются в более или менее жесткой форме обычаев, традиций, ритуалов, юридических законов и т.д. Но там и тогда, где они обнаруживаются в своей уникальности, единичности и принципиально непредсказуемой открытости, начинается царство морали. Если мы задумаемся над тем, где и когда мы применяем моральные оценки, называя что-то «подлым», «честным», «порядочным» и т.д., то мы легко установим, что это всегда происходит в ситуациях, которые не поддаются квалификации в рамках твердо установленных общественных канонов и к которым просто нельзя применить других форм наказания или поощрения. Принципиальная нерегулируемость моральной сферы удостоверяется тем, что ее проще описать отрицательно — как то, что не является обычаем, ритуалом, правом и т.д. Место морали и есть место встречи человека с человеком, заполненное поступками. Мораль находится там, где я принимаю решение. Здесь существенно и то, что это — *я*, и то, что я *принимаю решение*, т.е. я не ограничиваюсь тем, что остаюсь верен себе, сознанием своего тождества с самим собой, но плюс к тому я еще воплощаюсь в частность принимаемого решения, беря на себя ответственность за него в полном объеме и прежде всего в той части, в какой оно сопряжено с риском неопределенности. Я, говоря языком евангельской притчи, не зарываю в землю вверенный мне талант, чтобы сохранить его в целостности, я пускаю свои таланты в оборот, рискуя вообще потерять их. Пространство морали — ниша свободы. Более того: мораль сама есть эта ниша.

Одна из важнейших, усиленно решаемых, но так до настоящего времени и нерешенных задач этической теории после Канта состоит в том, чтобы вернуть в этику поступок. Но вернуть не в форме аристотелевского учения о добродетельной личности, которая предполагала локальность и изначальную связанность полисного существования, где все свободные граждане лично или через ряд посредствующих личных связей знали друг друга. В современных условиях универсальных общественных связей, соединяющих людей разных социальных положений, этносов, рас, культур, стран, религий и т.д., этически достойная и точная позиция невозможна без идеи человечества как безусловного закона поведения — философское обоснование этого и составляет как раз непреходящую заслугу Канта. Сегодня, чтобы быть добродетельным, индивиду недостаточно как во времена Аристотеля быть добрым в сочетании с рассудительностью. Требуется еще обязывающая универсальность нравственного взгляда на мир. Речь, следовательно, идет о том, чтобы вернуть поступок в этику с опорой на всеобщий и общезначимый нравственный закон, чтобы соединить Аристотеля с Кантом. Это связано с существенным уточнением понятия морали.

Одно из сформулированных на методологическом уровне направлений такого уточнения мы находим в работе М.М.Бахтина «К философии поступка», которая, к сожалению, до настоящего времени не прочитана в своих многообещающих для нравственной философии следствиях.

В этой работе интересующий нас вопрос о соединении закона и поступка по сути дела является центральным. Предлагаемое М.М.Бахтиным решение состоит в том, что такое соединение возможно только исходя из поступка. Вот его программное высказывание: «Акт нашей деятельности... глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному поступку. Этим единственным единством и может быть только единственное свершаемого бытия... Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобретенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»¹³.

Последний момент является исключительно важным для понимания природы поступка. Мало сказать: поступок закономерен и одновременно единственен (уникален, неповторим). Следует добавить: закономерный характер является второстепенным, случайным, приобщиленным моментом поступка, а единственность — главным, основополагающим и в этом смысле «закономерным». Поступок делает поступком прежде всего его единственность, нетиражируемость. Он является поступком не в той части, в какой подходит под общую посылку (закон), реализует некую уже известную норму, а в той, в какой выпадает из нее, задает некую новую норму. В противном случае поступок был бы не формой индивидуального участия в бытии, не выражением бытийности данного индивида, а повторением того, что сделано другими; индивид, действующий таким образом, был бы подобен художнику, копирующему чужие картины, вместо того, чтобы создавать свои. Поступок — не мерное движение раз возникшей звезды, а взрыв, создающий новую звезду.

Поступок единственен. Только благодаря этому «я» есть «я», а не представитель кого-то и чего-то, не самозванец, не число ряда, не экземпляр серии, не представитель рода. Поступок не просто приобщает меня к бытию, встраивая в какой-либо закономерный упорядоченный ряд, он во мне и через меня развивает бытие, ибо то, что «мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может»¹⁴. Поступок не редуцируем к чему бы то ни было. У него нет иного основания, кроме решимости того, кто его совершает. Но это не значит, что поступок можно редуцировать к совершающему его индивиду, рассматривать как проявления его «я». Дело в том, что о самом индивиде в его личностной определенности, о его «я» мы не можем сказать ничего в отрыве от совершаемых им поступков, ничего иного, кроме того, что это есть инстанция поступания. Вне способности поступать нет самого «я».

Поступок потому только и является формой нравственно ответственного существования личности, что он выражает ее единую и единственную бытийную сосредоточенность или, говоря иначе, само бытие в данной точке его осуществления. Индивид ответственен за поступок именно и только в силу того, что последний принципиально не поддается предварительному исчислению, расчету. Ответственность в данном случае означает, что индивид совершает поступки, которые никто другой в мире совершить не может, что он живет жизнью, которую ник-

то, кроме него, прожить не может, что в той точке бытия, в которой он находится, само бытие зависит от него. Поскольку поступок соответствует закону, норме, поскольку он необходим, его порождающее основание находится вне действующего индивида, постольку ответственность за него несут закон, норма, необходимость, кто угодно, но только не сам индивид и постольку последний перестает быть моральной величиной.

Открытие морали в европейской философии было многоступенчатым процессом: важный шаг на этом пути связан с наблюдением софистов о коренном различии между природными законами и человеческими установлениями (обычаями): первые необходимы, универсальны, вторые произвольны, случайны. Если, например, природные потребности наподобие той, что люди должны питаться, везде и у всех одни и те же, то человеческие представления о добре и зле разнообразятся настолько сильно, что едва ли не все из того, что одни считают добром, другие считают злом. Это означало следующее: человеческая практика в той мере, в какой она выходит за рамки природной детерминации, уже не поддается обобщению, универсализации, является исключительным делом или, что одно и то же, делом исключительной ответственности самого действующего индивида. Есть замечательный пример Антифонта, иллюстрирующий открытие софистов. Если посадить в землю черенок оливы, вырастет олива. Если посадить скамью, сделанную из оливы, то опять вырастет олива. Скамья не вырастет. Природное свойство оливы, благодаря которому олива есть олива, субстанционально, от самой оливы неотрывно. То, что привносится человеком, благодаря чему олива делается скамьей, случайно и эфемерно. Кто-то сделал из оливы скамью, а другой мог бы сделать копье, а третий — запор для дверей. Что в этот отношении будет сделано с оливой и из оливы, определяется только решением того, кто это делает. При том новое качество, приобретенное оливой благодаря человеческому вмешательству, остается таковым только для самого человека и в его присутствии. Оно не становится качеством самой оливы. Скамья не вытекает из сущности, физической природы оливы и не переходит в нее. Она есть дело того, кто эту скамью сделал. И на нем же, на том, кто это сделал, лежит вся ответственность за то, что из оливы сделана скамья, а не что-то другое.

Сами софисты отнесли к установленному ими различию между природой и культурой со всей серьезностью. Они рассматривали свойственную культуре произвольность человечес-

кой деятельности как фундаментальный для понимания ее специфики факт. Свою задачу софисты видели в том, чтобы этот факт теоретически объяснить и практически использовать — во всяком случае никак не в том, чтобы его преодолеть, сводить произвольное многообразие человеческих установлений к принудительному единству физической природы человека. Многообразие человеческих мнений и способов поведения они расшифровали как стремление индивидов к пользе и власти, которые реализуются в их взаимоотношениях между собой. Соответственно оптимальным в человеческом общежитии, государственном общении они считали такое поведение, в ходе которого индивид может перехитрить других, занять более выгодное положение, умело воспользовавшись для этого речами и доводами. Оскорбительно трезвая и реалистическая линия теоретических размышлений софистов не стала в истории европейской мысли магистральной. Хотя именно софисты обозначили судьбоносный для нашей культуры антропологический поворот в философии и к их лишенной предрассудков мудрости не раз обращались в последующие эпохи, тем не менее господствующей вплоть до нашего времени оказалось философское убеждение их основных оппонентов Сократа и Платона. Согласно Сократу и Платону, этико-культурные представления людей имеют всеобщее-истинностную природу, познание и следование которой составляет основную задачу человека. Сократ в отличие от софистов акцентировал внимание не на существующих среди людей различиях в понимании блага, справедливости, добродетели и других понятий, задающих высшие, последние цели деятельности, а на их всеобщей убежденности в существовании таких понятий. С тех пор, как он поставил перед собой задачу раскрыть природу общих моральных понятий, найти в реальности то, отражением и выражением чего они являются, и не смог решить ее, а его ученик Платон предположил, что они укоренены не в этом, а в другом — занебесном — мире и, следовательно, решение моральной проблемы состоит в том, чтобы пробиться в занебесное царство идей, что можно сделать только путем интеллектуально-духовного возвышения личности, с тех самых пор этика попала в зависимость от гносеологии. Практическое отношение к миру стало рассматриваться как производное от теоретического. Рецепт как будто бы был найден: чтобы быть моральным, надо установить моральную истину, которая, разумеется, как и всякая истина должна быть объективной, единой для всех. Речь идет не об

одной из линий европейской этики, а ее заданной античностью основной установке, в силу которой мораль так или иначе сводилась к философски выверенным формулам, гносеологически аргументированным принципам и программам жизнедеятельности. Это относится даже к Аристотелю, который настаивал на самостоятельности этики как науки, усматривая ее в том, что ее целью являются поступки и в открытой полемике с интеллектуализмом Сократа и Платона видел в добродетели навык, складывающийся в практической деятельности устой души. Но и он в конечном счете ставил добродетельный склад души в зависимость от правильных суждений, а высшую (первую) эвдемонию отождествлял с философско-созерцательной деятельностью.

Из теоретического (познавательного) отношения к миру осуществить переход в практическое отношение принципиально невозможно. Из того обстоятельства, что одни утверждения являются истинными, а другие ложными, вовсе не вытекает, что я должен истину предпочитать лжи. Много людей и во многих случаях поступают наоборот. Из того факта, что курение вредно для здоровья, не следует, что Иванов должен бросить курить. Он-то как раз этого не делает. Даже категорическое этико-религиозное требование «не убий» само по себе не имеет нравственно обязывающего смысла. Люди не только убивают, но находят особое удовольствие в том, чтобы делать это по моральным (как они их понимают) основаниям и с религиозно-церковного благословения. Из «есть» не следует «должно». Из того, что в мире действуют такие-то и такие-то законы, совсем не вытекает, что я здесь на своем единственном месте должен совершить такой-то поступок. «Все попытки изнутри теоретического мира пробыться в действительное бытие события безнадежны»¹⁵. Почему?

Логический силлогизм и «силлогизм» поступка — разные вещи. Логический силлогизм, поскольку он имеет дело с действиями, обобщает, выявляет их общие черты, выстраивает в ряд, отсекает в каждом единичном действии то, что делает его единственным, неповторимым, отличным от всего остального, т.е. поступком. «Силлогизм» поступка, напротив, выносит из действия за скобки все, что объединяет его с другими действиями, чтобы дойти до его единственной изначальности; он начинается там, где кончаются все возможные операции логической силлогистики. В логическом теоретико-познавательном образе мира нет места произвольной единственности моего бытия, нет меня самого в той подлинности, которая позволяет мне ответ-

ственно поступать. Я включен в теоретический мир в той мере, в какой я совпадаю с другими, детерминирован внешними причинами, встраиваем в закономерные ряды в качестве тела, живого существа, случайной величины и т.д., т.е. в той мере, в какой я не есть я. И там нет места мне, поскольку я ни к кому и ни к чему не сводим, а равен самому себе, поскольку я в своей единичности единственен, являюсь активно действующей, бытийной величиной, которая не попадает под законы и правила, так как сама их творит. Теоретический (логический, познаваемый) мир безличен и основателен, всегда на что-то опирается. Поступок индивидуален и безосновен.

В теоретическом мире вещи становятся атомами, телами, числами, квантами, реципиентами, служащими, больными, чемпионами, пешеходами и т.п., оставаясь единичными, но лишаясь единственности. Это — условие их вхождения в него. У поступка, напротив, нет другой категории, кроме нравственно ответственного субъекта, способного совершать поступки, т.е. кроме его единственности. Я-поступку не только нет места в теоретическом мире. Он потому только и становится поступком, что не вмещается в этот мир, выпадает из него.

Теоретический мир «живет» по своим имманентным законам. Это — как бы самопроизвольно развивающийся мир, существующий наряду, параллельно с реальным миром, но независимо от него. «Поскольку мы вошли в него, т.е. совершили акт отвлечения, мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем — как индивидуально ответственно активных»¹⁶. Субъектность теоретического мира, мира познания вообще является сугубо функциональной. Здесь субъект представляет не себя, а закономерную нагруженность мира. Скажем, физика традиционно строила физическую картину мира объективированно, отвлекаясь от того, кто эту картину создает; но когда она со временем в целях более глубокого познания физического мира была вынуждена интегрировать в него самого физика, последний был включен туда не как конкретный индивид, Вернер Гейзенберг или Петр Леонидович Капица, а как наблюдатель, т.е. та лаборатория, которая проводит данное исследование. Индивид как субъект познания, теории и опредмечивающего их технизированного мира и индивид как субъект нравственного действия — принципиально разные жизненные диспозиции, настолько разные, что часто второй отрицает то, что делает первый, как это, если оставаться в пределах физики,

случилось, например, с некоторыми из тех, кто создавал, а потом и сбрасывал атомное оружие. Теоретическое отношение к миру закономерно, необходимо, основательно, оно интегрирует в себя субъекта в той мере, в какой тот способен быть носителем, выразителем, проводником присущей этому отношению железной логики, забыв о всех прочих своих определениях, пристрастиях, свойствах. Конечно, живому индивиду уплощиться до субъекта какой-либо теоретически заданной, схематизирующей формы деятельности не так просто и он никогда не сможет в этом сравняться с роботами, но его способность стать таким субъектом как раз и будет совпадать с его способностью роботизироваться, столь полно специализироваться на соответствующей функции, как если бы он на самом деле был для одной только этой функции предназначенным роботом. Практическое отношение к миру, если понимать под ним нравственное отношение, произвольно. Его субъектность связана исключительно со способностью к поступкам. М.М.Бахтину принадлежит высказывание, афористичность которого замечательным образом сочетается с его глубиной: «Поступок в его целостности более, чем¹⁷ рационален. Он — ответственен»¹⁸. Теоретическое отношение рационально. Практическое отношение ответственно. Поэтому противоречие, разрыв между функциональным субъектом схематизирующего поведения и нравственным субъектом поступления неизбежны: схематизированное (теоретически прописанное, просчитанное, рациональное) поведение, во-первых, не оставляет места нравственному поступку, а во-вторых, может иметь откровенно антинравственный характер. Последнее особенно наглядно на примере схематизации поведения в рамках социальных систем.

Современные общества, будучи формой деятельности больших масс людей, функционируют и развиваются по объективным законам, в силу чего К.Маркс имел полные основания уподоблять историческое развитие естественному процессу. Объективация предметной деятельности людей зашла настолько далеко, что отдельные сферы общественной жизни (политика, экономика, наука и др.) также стали обособляться в системно-организованные блоки, которые строятся по имманентным, свойственным им законам, утрачивают зависимость от моральных мотивов и качеств занятых в них индивидов. Складываются социальные системы, по отношению к которым живые индивиды и прежде всего индивиды в качестве нравственно ответственных

личностей оказываются внешней средой и которые сами формируют субъективные предпосылки своего функционирования, т.е. достигли такой степени рационализации, упрощения, когда оказывается возможным без труда специализировать (роботизировать) необходимое количество людей для выполнения соответствующих рационально просчитанных, научно обоснованных функций. Тем самым функциональное поведение индивидов — поведение, диктуемое логикой соответствующей социальной системы, часто (хотя и не всегда) имеющее форму четких пошаговых, поминутных инструкций — оказывается нравственно безответственным. Не в том смысле безответственным, что оно не требует от индивида предварительной подготовки, усилий, умственных и волевых напряжений, соответствующих навыков и т.д. (все это, разумеется, имеет место), а в том смысле, что от него не требуется самостоятельных поступков, нравственных решений, если, конечно, не считать таким решением саму решимость отказаться от своей нравственной субъектности и целиком подчинить себя объективированной логике предметной деятельности. Но это означает, что социальные системы равнодушны по отношению к людям, подобно природным процессам, а могут быть столь же разрушительны, как эти последние. Превращение политики (говоря точнее, искусства властвования) в самостоятельную, гарантированно воспроизводящую саму себя социальную систему сопровождалось великим открытием Макиавелли, согласно которому хороший политик (властитель) — тот, кто способен в определенных неизбежно возникающих случаях и ситуациях практиковать вещи (коварство, ложь, убийства), которые запрещаются моралью. Переход экономики из плена домашнего хозяйства на широкие рыночные просторы, когда она могла развиваться согласно своей имманентной логике, стал, как установил Адам Смит, возможен только в той мере, в какой в открытую и на полную мощность был запущен всегда считавшийся нравственно сомнительным механизм эгоистических интересов; каким бы мягким, сердобольным человеком бизнесмен ни был, но для того, чтобы быть хорошим бизнесменом и соответствовать своему назначению, своей весьма важной общественной функции, он должен побеждать конкурентов, рационализировать производство, безжалостно выбрасывая на улицу излишек рабочей силы, максимально умножая свой капитал и т.д. Системная организация науки, подчиненная логике производства знаний и естественным образом исходящая из предпосыл-

ки, согласно которой прогресс в этой области имеет самоценное значение, то и дело приводит к результатам, глубоко травмирующим человеческую совесть, в том числе совесть самих ученых. Ядерное оружие, клонирование человека — примеры в этом отношении самые яркие, хотя и не единственные. Возникающий на этой основе разрыв в индивиде между специальной ответственностью, налагаемой социально-функциональными обязанностями, и нравственной ответственностью, превращающей индивида в личность, оказывается со стороны теории (в рамках специализированной, функциональной, рациональной логики поведения) непреодолимым и потому роковым.

Трансформация общественного развития в естественноисторический процесс и возникающая на этой основе научно-рассчитываемая, рационально упорядоченная системная организация важнейших форм коллективной деятельности явились колоссальным шагом вперед по сравнению с предшествующими эпохами в том отношении, что гарантировали их эффективное, результативное функционирование независимо как от природных случайностей, так и от случайности человеческого благоволения. То, что Кант говорил о политическом устройстве, которое должно оставаться успешным (эффективным, действенным), даже если бы ему пришлось иметь дело с дьявольским народцем, относится ко всякой системно организованной деятельности. Социальные системы действуют с участием человеческого материала, но совершенно независимо от их произвола, доброй воли, способности к нравственно ответственному поведению. Их объективная упорядоченность, точность, предсказуемость оказываются вполне сопоставимыми и даже, может быть, более высокими, чем необходимость, точность и предсказуемость природных процессов. Именно по этой причине они могут обернуться катастрофическими последствиями по отношению к единственности человеческой жизни, несомненным свидетельством чего являются такие чудовищные формы общественной жизни, как, например, мировые войны и экономические кризисы. Вынесение индивидуально ответственного поведения за скобки системно организованных форм общественной деятельности открывает перед последними неограниченные просторы эффективного роста, но одновременно с этим лишает их исключительно важного страховочного механизма. В системно организованных формах деятельности участвуют сотни тысяч, миллионы людей, но все они находятся на положении марионеток —

никто в отдельности не отвечает за систему в целом и в этом смысле никто ничем не рискует. Нравственно ответственная деятельность всегда индивидуальна, личностна и в этом смысле малоэффективна, ограничена индивидуально-личностным ресурсом, но зато она имеет ту гарантию надежности, что сам индивид несет весь сопряженный с нею риск. Одна из важнейших цивилизационных задач нашего времени как раз и состоит в том, чтобы вернуть нравственную ответственность в центр общественной жизни и соединить ее со специальными формами ответственности. Сделать это, оставаясь в логике специальных форм ответственности, невозможно, ибо, как уже говорилось, изнутри теоретического отношения к миру нет выхода в область поступков. Остается движение в обратном направлении — от поступков, от нравственной ответственности. Как оно возможно?

Итак, в теоретическом мире — мире познания, мысли, общих определений, научных моделей, эстетических образов, этических и религиозных норм и т.д. — нельзя жить и поступать, ибо в нем нет того, кто живет и поступает: отдельного живого индивида, меня, Ивана, Жака и т.д. В нем мир предстает в своем отвлеченном единстве и в нем принципиально нет места для моей, Ивана, Жака и т.д. конкретной единственности. Человек включен в бытие, бытие в качестве индивида, в своей единственности, тем, что он находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться. М.М.Бахтин обозначил это понятием не-алиби в бытии. Человек самим фактом своей единственности, тем, что он находится в точке, где бытие не тождественно самому себе, несет на себе груз бытия. Он не может, пока жив, избавиться от этого груза и он не смог бы этого сделать и в том случае, если бы захотел избавиться от него вместе с жизнью, например, пожертвовав собой («мир, где я со своего единственного места отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет»¹⁹).

Единственность наличного бытия (не-алиби в бытии) обязывает, как говорил М.М.Бахтин, «нудительно обязательна». Единственность бытия личности и является единственным источником долга, источником ответственных поступков: ответственных поступков не в том смысле, что они могут быть также неотчетственными, безответственными (тогда они не были бы поступками), а в том смысле, что их делает ответственными именно эта отнесенность к единственности бытия личности, без которой они вообще не могли бы состояться и в этом месте, в этой точке бытия, где совершается поступок, зияла бы брешь,

пустота, тьма. Только личность в конкретной единственности своего бытия может знать, как она должна поступать, она несет свои нормы в себе, ее познание и есть ее долженствование. Что касается всеобщих этических норм, якобы в себе верных и значимых, то они являются формой абстрактного, теоретического отношения к миру и какую бы важную истину они в себе ни несли, они не включают в себя единственность бытия того, кто поступает, и не говорят о том, что делать именно ему на его единственном месте, в его уникальной ситуации. Когда утверждается, что поступок есть форма ответственного существования личности в мире, то речь идет о том, что поступок и есть то, что имеет своим последствием эту личность и только она, эта личность, несет (не может не нести!) за него всю полноту ответственности.

Личность не только несет всю полноту ответственности за поступок. Но только она одна и несет эту ответственность. Аристотель говорил, что человек является началом поступков подобно тому, как отец является началом ребенка. Это сравнение (совсем неслучайное в устах Аристотеля) хорошо проясняет суть дела. Во-первых, оно дает наглядное представление о том, что такое поступок. Ребенок есть поступок. Поступок отца. Ребенок представляет собой изменение в самом бытии, его развитие, увеличение, новую завязь на древе бытия. Такова природа всякого поступка, самого поступления как бытийного акта. Во-вторых, поступок есть нечто столь же серьезное, неотвратимое, роковое, вечное и беспокойное как ребенок. Совершая поступки, творя их, человек создает, творит самого себя. Он совершает, творит поступок навечно. Он не может отменить раз совершенный поступок, отказаться от него точно так же, как отец не может отменить, отказаться от ребенка, ибо, отказавшись от него, он оказывается привязан к нему более глубоко и трагично, чем до того, как он отказался. Наконец, в-третьих (а это главное), единственным решающим основанием поступка, без которого этот поступок в его единственности никогда бы не совершился, является совершившая его нравственная личность как и единственным решающим основанием (началом) ребенка, без которого он никогда бы не появился на свет, является его отец. Как отец не может сказать, что не только он виноват в появлении ребенка, так и нравственный субъект не может сказать, что не только он виноват в совершении поступка. Правда, для этого и тот и другой должны взглянуть на вещи изнутри.

Взгляд на поступок изнутри, когда нравственный субъект видит в поступке себя, есть единственно возможная точка зрения, которая позволяет его увидеть. Поступок следует за решением, он есть результат решимости. Он переводит возможность (одну из многих, бесчисленных возможностей) в единственную действительность. Его нельзя обернуть назад, он совершен раз и навсегда и в этом смысле безысходен. Если уж Рубикон перейден, то он перейден. И это невозможно исправить. Поступок впечатывается в бытие. Как факт бытия он абсолютен. Про него нельзя сказать, что он истинен; он сам есть истина. Его нельзя познать, исследовать, ибо до этого и для этого его надо совершить. Его можно только увидеть изнутри, прозреть, или, как говорит М.М.Бахтин, участно пережить, поскольку тот, кто совершает поступок, находится внутри него и поступок есть нечто такое, что происходит именно с ним.

Когда мы говорим, что поступок нельзя познать, поскольку его нет, то речь идет не о той неопределенности, которая связана со всяким предстоящим занятием, как, например, мой предпологаемый на следующей неделе поход в театр, и со всяким предметом, находящимся в будущем, как, например, предсказание погоды. В отличие от этих случаев, которые серийны, повторяемы, подчинены определенным упорядоченностям и потому предсказуемы с очень большой степенью точности, поступок в принципе непредсказуем. Он непредсказуем не только потому, что он единственен в своей новизне, уникальности, хотя, разумеется, и по этой причине также. Поступок, хотя и совершается нравственным субъектом и в этом смысле в полной мере находится в сфере его компетентного существования, тем не менее после того, как совершен, он уже от него не зависит — не зависит по ряду причин, среди которых основная состоит в следующем: поступок происходит не в отношении человека к природе (хотя, разумеется, и в природном материале), не в отношении человека к обществу (хотя и внутри общества), а в отношении человека к человеку в единственности его наличного бытия, к человеку как к другому, который сам в свою очередь способен на поступки.

Выражение «личность, которая совершает поступок» является неточным, как если бы она, личность, существовала до, вне, помимо совершаемых ею поступков. Поэтому точнее говорить о личности, воплощенной в поступке, о личности-поступке. Про нее нельзя сказать, что она сознает себя, мыслит — она живет, она есть. «Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в

основе самого конкретного и единственного должностования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»²⁰. Сказанное не означает, будто поступок представляет собой прыжок в неизвестность с закрытыми глазами, а нравственный субъект действует иррационально. Если теоретическое отношение к миру не содержит в себе перехода в область поступка, то поступок, нравственно-практическое отношение к миру содержит переход в область теории, знания. Компетенцией нравственной ответственности является факт поступка, содержание же поступка — компетенция специальной ответственности, которая основана на знании и умении. Их соотношение таково, что, как говорит М.М.Бахтин в уже цитированном фрагменте, «специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»²¹. Поступок может и должен совершаться во всеоружии сопряженных с ним знаний, но это не отменяет его единственности и непредсказуемой принципиальной новизны. Так человек, который становится отцом, опираясь на медицинские и социальные знания, совершает такой же прыжок в неизвестность, как и тот, кто делает это, не ведая, что творит (например, в пьяном угаре или буквально не зная, как древние дикари, если, конечно, утверждающие это исследователи не ошибаются). Более того, о поступке как ответственном отношении к своему бытию можно говорить только в первом случае.

Соединение специальной ответственности с нравственной ответственностью или, что одно и то же, соединение закона и поступка на базе поступка, включение закона в контекст поступка, обоснование закономерного (абсолютного) поступка как условия поступания — такова, на мой сегодняшний взгляд, подлинная и, быть может, центральная проблема современной этики и современного человека.

Примечания

- 1 К.Маркс и Ф.Энгельс были совершенно правы, утверждая, что «как эгоизм, так и самоотверженность есть при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 236).
- 2 Это вовсе не означает, что этика Канта вдохновлялась коллективистским началом. В философском смысле она более индивидуалистична, чем этика разумного эгоизма, о чем свидетельствует идея автономии воли, абсолютной моральной суверенности личности. Она остается индивидуалистичной и в своих нормативно-правовых выводах, на что правильно указывает современный немецкий автор В.Хесле: «В высшей степени важно понять, что Кант думает не менее индивидуалистично, чем Гоббс. Мысль, что интересубъективные институты могли бы стать самоцелью, ему (по крайней мере в политической сфере) так же чужда, как и Гоббсу: задача государства заключается в том, чтобы развести правовые сферы отдельных индивидов и тем самым гарантировать каждому максимальное пространство частной свободы. Если в случае Гоббса поддержка государства в осуществлении этой задачи мотивирована стремлением к самосохранению, то в случае Канта – самоуважением» (*Hosle V. Moral und Politik; Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert.* Münch., 1977. S. 79).
- 3 На это обращает, в частности, внимание В.Виндельбанд в этюде «О принципе морали», довольно точно замечая, что основные понятия критического метода в области этики «вполне доступны обыкновенному сознанию» (См.: *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 231).
- 4 *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.
- 5 *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. 1966. С. 302.
- 6 См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). С. 230–231, 256–257.
- 7 См.: *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни /Пер. В.В.Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. Гл. V.
- 8 *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). С. 231.
- 9 Там же. С. 235.
- 10 См.: *Кант И.* К вечному миру. С. 297–299.
- 11 Там же. С. 289–290.
- 12 Там же. С. 300.
- 13 *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* Ежегодник 1984. М., 1986. С. 83.
- 14 Там же. С. 112.
- 15 Там же. С. 91.
- 16 Там же. С. 86.
- 17 Обратим внимание, к чему мы позже вернемся, на это «более, чем»: ответственность не внерациональна, не иррациональна, не антирациональна, она *более*, чем рациональна. Она рациональна, но заключает в себе и кое-что сверх того.
- 18 *Бахтин М.М.* Указ. изд. С. 103.
- 19 Там же. С. 94.
- 20 Там же. С. 112.
- 21 Там же. С. 83.

Ресентимент и историческая динамика морали*

Понятие *ресентимента* было введено Ф.Ницше в «К генеалогии морали», в частности, в Первом рассмотрении. В нем Ницше продолжает и уточняет — в сравнении с «По ту сторону добра и зла», по отношению к которому «К генеалогии морали» по замыслу выступает своего рода объяснительным комментарием (хотя фактически не только объяснительным и не только комментарием) — содержательную спецификацию антитезы «добро — зло». Эта спецификация производится наряду с антитезой «хорошее — плохое» и в связи с двумя фундаментальными типами морали — *морали господ* и *морали рабов*. Ресентимент является определяющей характеристикой морали рабов.

Прямо надо сказать, что на основе «К генеалогии морали» может создаться впечатление, что Ницше предлагает историческое разделение. Неоднократные указания именно на *историческую* смену типов морали, рассуждения о «восстании рабов», в результате которого «преобладающая мораль» уступает место плебейской морали, постоянные, хотя и невнятные, исторически-сословные атрибуции рабской и аристократической морали¹, — все это как будто подтверждает достоверность такого впечатления.

Исторические источники и параллели аристократической и плебейской морали у Ницше несомненны, однако *концептуально определяющим* является следующее положение: «Странствуя

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01-03-00054а.

по многим областям и утонченных и грубых моралей, господствовавших до сих пор или еще нынче господствующих на земле, я постоянно наталкивался на правильное совместное повторение и взаимную связь известных черт — пока наконец мне не предстали два основных типа и одно основное различие между ними. Есть *мораль господ* и *мораль рабов*, спешу прибавить, что во всех высших и смешанных культурах мы видим также попытки согласовать обе морали, еще чаще видим, что они переплетаются одна с другою, взаимно не понимая друг друга, иногда же упорно существуют бок о бок — даже в одном и том же человеке, в одной душе»². Отсюда определенно вытекает, что выделение Ницше морали господ и морали рабов носит главным образом типологический смысл и лишь в иллюстративном плане исторический. Близкого взгляда придерживается и S.D.O. Naaland: «Если быть точным, Ницше не ограничивает анализ «господ» и «рабов» лишь социальными рамками, для него эти определения характеризуют и то, что он называет «духовной» природой, где эти противоположные ценности противостоят внутри единичной жизни»³.

Ницше разводит мораль господ и мораль рабов по ряду оснований⁴. Одним из них является аксиологическая антитеза «*внутреннего*» и «*внешнего*». Так, мораль господ исходит из самой себя, аристократ утверждает себя, изнутри себя творит ценности; — мораль рабов ориентируется на другого, плебей подчиняется и подлаживается, он самореализуется в отрицании. В этом смысле мораль господ *инициативна*; мораль рабов *реактивна*.

Ресентимент, по Ницше, деятельно проявляет себя в «восстании рабов»: «Восстание рабов в морали начинается с того, что ressentiment сам становится творческим и порождает ценности...»⁵, — этими словами, собственно, и вводится понятие ресентимента.

Восстание рабов заключается в возобладании новой морали — в утверждении нового *способа оценивания*. И это связывается Ф.Ницше в первую очередь со сменой *воззрения* как точки отсчета в отношении к миру. Это изменение и касается главным образом того, как и каким в оценке предстает *другой, внешнее, иное*. Ресентимент обнаруживается прежде всего в «повороте оценивающего взгляда»: взгляд с необходимостью обращается «вовне, вместо обращения к самому себе»; «мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим

языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — её акция в корне является *реакцией*⁶. Наоборот, отодвигаемая мораль господ «произрастает из торжествующего *самоутверждения*», она *спонтанна* и «ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя»⁷.

Если допустить уместность исторической интерпретации двух видов морали, то получается, что исторически инициативный вид морали является предшествующим, а реактивный — последующим. При типологически-динамическом же подходе к разновидностям морали получается, что инициативный вид морали является актуально подавленным, а реактивный — преобладающим.

Выдвинутая Ницше концепция ресентимента рефлектируется и развивается по нескольким направлениям. Во-первых, в реконструкции, которая чаще всего носит репродуктивный характер. Во-вторых, в прикладной разработке, которая по отношению собственно к концепту Ницше носит апологетический характер. В-третьих, в нигилистическом неприятии самой идеи ресентимента по мировоззренческим или психологическим причинам. В-четвертых, в критической верификации, при которой концепция ресентимента принимается, но подвергается критическому переосмыслению по какому-либо основанию. Так, М.Шелер, высоко оценивая сделанное Ницше открытие *феномена* ресентимента⁸, последовательно критикует его *учение* о ресентименте, по которому христианство является чистейшим продуктом ресентимента. В частности, Шелер убедительно показал, что выводы Ницше относительно ресентимента в отношении к христианству были обусловлены его неправомерным пониманием христианства как только морального учения, причем специфически ограниченного заповедями благоразумия, между тем как понять дух христианства можно лишь при принятии фундаментального для христианства представления о Царстве Божьем — фундаментальном как в доктринально-догматическом, так и в практически-духовном, а значит, и в нравственном отношениях.

С оценкой Шелера введенного Ницше понятия ресентимента трудно не согласиться. Тем более, что это открытие носило не столько идейный, сколько методологически-концептуальный характер. Идеи, легко различимые за этим понятием, высказывались неоднократно как непосредственно предшествующими Ницше мыслителями, такими, например, как М.Штирнер⁹,

Ш.Фурье, Д. де Сад, П.Гольбах, так и древними, начиная с софистов. Однако эти идеи-предтечи, как правило, циркулировали в рамках критики (в основном социально-философской) бытующих нравов и морализирования; при этом вместе с морализированием критике, доходящей до отвержения, подвергалась и мораль как господствующая мораль. Ницше по существу произвел концептуальный синтез, объединив в понятии «ресентимент» разрозненные идеи о морали как форме выражения политического господства и подавления, как способе идеологического камуфлирования различия социальных интересов, а также индивидуальных и групповых амбиций, как инструменте манипулирования сознанием и поведением людей и т.д. Ретроспективно наиболее выразительным здесь оказывается известное нам через Маркса высказывание Фурье о морали как «бессилии в действии»¹⁰.

Но в чем еще может выразиться согласие с оценкой Шелером Ницшева открытия, если не в готовности инкорпорировать понятие «ресентимент» в этико-философские диспозиции, а вместе с ним и *ресентиментологический подход* в этико-философские, а в еще большей степени в нормативно-этические рассуждения? Под инкорпорированием в данном случае имеется в виду как *включение*, так и *признание* — принятие концепта «ресентимент» в качестве одного из инструментов анализа. Причем критическое признание — непременно опосредствованное верификацией как самого понятия, так и метода.

Нижеследующее и предлагается в качестве одного из возможных начальных шагов в этом направлении: а) посмотреть на ресентимент как критерий различения морали рабов и морали господ с точки зрения уже апробированных представлений об исторической и нормативной динамике морали; б) посмотреть на эти представления с ресентиментологической точки зрения.

* * *

Иной, чем у Ницше, взгляд на генеалогию морали состоит в том, что историческое становление морали происходит в процессе развития нормативных представлений и соответствующей им практике — от талиона к золотому правилу или, точнее, от талиона и заповеди любви к ближнему — к золотому правилу и далее к христианской заповеди любви.

Согласно этим взглядам, в истории морали действительно прослеживается смена точки отсчета и, стало быть, переход от одной доминирующей установки в воззрении на мир и его оценки к другой. Это переход от морали воздаяния, в особенности в ее сильном и жестком выражении морали возмездия (выраженной правилом *талиона*¹¹) к морали самоопределения (выраженной *золотым правилом*). Один из примеров такого перехода — эволюция Моисеевой этики через инвариантно представленную этику пророков к христианской этике. Моисеева этика является именно этикой воздаяния. Это не значит, что в ней нет места для правил, определяющих инициативные действия: с талионом в ней соседствует заповедь любви к ближнему, которая является именно правилом инициативного действия¹². Однако в Пятикнижии заповедь любви к ближнему — одно из множества правил, и частота его упоминания не сравнима с частотой упоминания талиона и родственных или близких талиону требований. В книгах Пророков талион подвергается сомнению, ограничивается; в них указывается на то, что строго ответные действия не всегда являются уместными и оправданными; в них предчувствуется золотое правило. Но только в Евангелиях талиону определенно противопоставляется золотое правило и *заповедь любви к врагам*.

Переход от морали воздаяния к морали золотого правила отнюдь не заключался в *замещении* талиона золотым правилом. Этот переход опосредствован сменой приоритетного морального принципа, сменой парадигмы морального мышления. С точки зрения типа *отношения к другому* — а именно характер этого отношения Ницше выделяет в качестве одного из критериев, по которому мораль рабов как ресентиментная мораль полностью отличается от морали господ — эта смена знаменуется переходом от принципа, регламентирующего *реактивное* поведение (каким, несомненно, является талион) к принципу, регламентирующему *инициативное* поведение (каким, несомненно, является золотое правило).

То, что талион исторически старше золотого правила, удостоверяется Библией. У нас нет оснований воспринимать Библию как фальсификацию, произведенную в рамках «восстания рабов в морали» и в интересах «рабов»: историческое предшествование талиона золотому правилу подтверждается и многими другими памятниками различных морально-религиозных учений. Представленная в Библии эволюция морального мышления в этом смысле параллельна культурно и регионально дру-

гим эволюциям морального мышления, в частности древнеиндийского, древнекитайского или древнегреческого. Литературные памятники всех культурных традиций свидетельствуют о том, что вектор эволюции ценностно-нормативного сознания именно таков: от правил реактивного поведения как структурно более простого к правилам инициативного поведения как структурно более сложного. И, наоборот, противоположные тенденции в становлении¹³ нормативного и, в частности, морального сознания не засвидетельствованы.

По мнению ряда исследователей истории морали, формулированием золотого правила завершается процесс становления морального сознания¹⁴. Строго говоря, по крайней мере недостаточно сводить генезис морали к процессу замещения правила талиона золотым правилом. Правилу талиона параллельно правило благодарности как правило для действия, ответного на совершенное добро. По-видимому, несколько позже, но именно в этом же нормативном контексте, формируется и требование, получившее впоследствии название заповеди любви к ближнему.

При том, что золотое правило осознается в антитетичности талиону, оно родственно и органично талиону, а также благодарности и заповеди любви¹⁵. Достаточно указать на то, что золотое правило в его негативной форме легко можно представить в качестве результата переформулирования самого талиона с целью получения соответствующего талиону правила инициативного действия. В обобщенной (не исторической) формулировке талион гласит: «В ответ на совершенное тебе зло отвечай соразмерно». Ожидаемая соразмерность действия может быть выражена в пруденциальном предостережении: «Помни (или имей в виду), что какое зло ты совершишь людям, таким же и тебе ответят»; — что в императивном виде будет выглядеть следующим образом: «Чего не хочешь получить от других [в ответ], того и сам другим не делай», или «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы они делали тебе», т.е. именно как негативная формула золотого правила. Попытка трансформации требования благодарности в правило инициативного действия также приведет в золотому правилу, но в его позитивной формулировке. Из правила благодарности вытекает следующее пруденциальное наставление: «Помни, что люди в ответ на твое доброе дело могут ответить тебе добром» — что в императивном виде будет выглядеть следующим образом: «Желая добра от людей, делай им добро», или «Делай другим то, что ты хочешь, чтобы

они делали тебе». Золотое правило в его позитивной формулировке можно представить и как обобщение заповеди любви к ближнему. Эволюция от «Люби ближнего, как самого себя» к золотому правилу опосредствована такими императивами, как: «Относись к другому, как к самому себе», «Относись у другому так, чтобы он любил тебя». Строго говоря, в таком виде золотое правило еще выступает как элемент житейского благоразумия. Так что в ветхозаветных «потенциях» золотое правило предстает в своей слабой версии. Лишь в евангельских наставлениях оно приобретает статус универсального требования: «Итак, во всем, как хотите...» (Мф. 7:12).

Внутренняя родственность золотого правила требованиям морали воздаяния свидетельствует о том, что переход от талиона к золотому правилу воспринимается как кардинальный лишь при взгляде изнутри самой морали.

* * *

Между тем первая отчетливая перемена в поведении человека происходит раньше¹⁶ — в процессе формирования особой по природе разновидности действий, а именно, таких, ценностное и императивное содержание которых выходит за рамки наличной ситуации, наличных потребностей действующих агентов и случившихся результатов. Речь идет о *поступках*, т.е. интенциональных, принципиальных и нормативно контекстуализированных (по крайней мере потенциально) действиях. В частности, появление правила талиона и правила благодарности уже знаменует эту перемену: *случившееся* действие подвергается оценке, причем подвергается оценке как действие *интенциональное*; предполагаемое действие опосредствовано рефлексией, причем как действие не просто *нужное* (потребное), но ожидаемое (со стороны других), адекватное (ситуации), необходимое (для утверждения, или подтверждение деятелем своей идентичности). Действие, таким образом, перестает быть органично целостным. Точно так же не целостен более совершающий действие человек: он уже не только агент [действия¹⁷], но субъект (действия) — самосознательный, рефлектирующий, оценивающий, а также достойный или виновный, раскаивающийся, исправляющийся и т.д. Поступок, в отличие от действия, по своей природе требует «оглядывания» и внимания хотя бы по отношению к самому

себе (как эгоистический или аскетический поступок), императивно же — по отношению к другому (как лояльный, коллаборационистский или альтруистический поступок), и, значит, в этом плане поступок ориентирует на утверждение другого.

Ницше это очень хорошо чувствует. Рассуждая о знатности, он указывает как раз на то, что поступок — это не то, посредством чего выражает себя знатный человек. Поступок — не прищипка самоактуализации знатного человека, поскольку поступок всегда неоднозначен: «поступки допускают всегда много толкований, они всегда непостижимы»¹⁸. Так же и «творчество» не может быть стезей знатного человека; не знатные люди, но художники и ученые, испытывающие «потребность в знатном», проявляют себя в «творениях». И далее Ницше говорит слова, которые могут показаться неожиданными при стереотипном восприятии Ницше как «имморалиста»: не поступки и не творения, а *вера* обнаруживает знатного человека — «какая-то глубокая *уверенность* знатной души в самой себе, нечто такое, чего нельзя искать, нельзя найти и, быть может, также нельзя потерять»¹⁹.

Если обратиться к исторически вариативным, но тем не менее именно исторически определенным и по своим нормативным тенденциям недвусмысленным кодексам аристократической морали, то легко заметить их обращенность именно к поступку — задаваемую ими раз-меренность поступи. Аристократический этос внутри самого себя иерархичен, рефлексивен, ритуализирован. И как таковой, и только как таковой, он — по вышеприведенным меркам Ницше — не может не быть выражением упадка, даже рабства.

Повторим заявленное в начале: аристократизм в представлении Ницше неисторичен. Ницше либо восторженно романтизирует аристократизм, что отчетливо проявляется, например, в описании аристократической морали, данном Ницше в афоризме 265 отдела 9 «По ту сторону добра и зла» (через описание «знатной души»²⁰), либо под именем аристократизма говорит о чем-то *другом*. Да и в целом Ницшева генеалогия морали *несовместима* с исторической генеалогией, по крайней мере в данной здесь ее версии развития морали от талиона к золотому правилу. В рамках данной исторической генеалогии нет места такому типу морали, который был бы нересентиментным. Ресентимент оказывается универсальной характеристикой морали; более того, ресентимент оказывается универсальной характеристикой культуры и сознания как самосознания. И мо-

раль, и сознание вообще, и культура вообще в той мере, в какой они опосредствованы рефлексией, а иначе как опосредствованными рефлексией они не могут существовать в известных нам формах цивилизации, являются проявлением resentment, а иными словами, рабства. Характерны нередкие интерпретации Ницше именно в таком духе, что Ницше, говоря о рабской морали, имеет в виду иудейско-христианскую, шире, европейскую мораль вообще, что, далее, аристократизм в полной мере может быть присущ лишь сверхчеловеку, — при том, что ведь нельзя не заметить, что Ницше однозначно утверждает аристократическую мораль пусть на внехристианской, но европейской почве и неоднократно удостоверяет сосуществование аристократической морали рабской морали во всех известных нам формах морали.

Однако противоречия такого рода, как и другие неясности, всплывают лишь при условиях *исторической* интерпретации Ницшевой генеалогии морали. Эти противоречия сохраняются и при подходах более широкой, чем историческая, а именно *реалистической* интерпретации, т.е. такой, которая основывается на проецировании рассмотрений Ницше на обозримое пространство человеческого опыта. И, наоборот, эти противоречия исчезают при иных интерпретациях, а именно таких, которые основываются на признании допустимости «трансцендентных» интерпретаций генеалогии морали, таких, например, как — в эксцентричной версии — *эзотерическая, или мистическая* генеалогия морали, с одной стороны, и — в ординарной версии — *перфекционистская* генеалогия морали, с другой.

Эзотерическая, или мистическая интерпретация генеалогии морали предполагает выход за рамки исторически обозримого пространства человеческого опыта и гиперисторическое восприятие истории цивилизаций на Земле. Таково, в частности, восприятие истории цивилизаций, которое известно нам по эзотерическим, «археоскопическим» реконструкциям²¹. Это воззрения, известные в разных вариантах из различных культурных традиций, в частности в превращенной квази-историцистской форме — из Гесиодова мифа об этапах развития человеческого рода. Согласно этим реконструкциям, известной нам цивилизации на Земле предшествуют иные цивилизации. По Р.Штайнеру, как и по Гесиоду, этих цивилизаций четыре. Но это и иные «расы» людей, иные антропологии, точнее, «*антропо-онтологии*». Современный вид человека — Homo sapiens — является результатом деградирующе-прогрессирующей эволюции. Деградирую-

шей в *духовном* смысле: изначальные «эфирные особи», духи, «мыслеформы» *у-плотнялись*, облекались плотью, обретали материально-деятельностные способности и тем самым лишались духовности. Прогрессирующей в материально-цивилизационном смысле: гиперисторическая эволюция цивилизаций предстает как усиливающееся укрепление форм социальной организации, социально-политического регулирования развития науки и техники. В рамках нашей (исторически данной нам) цивилизации оно является своеобразным и видоизмененным продолжением социально-религиозного табуирования колдовства и магии, по сути являющихся парадигмально иной (по сравнению с наукой и техникой) формой воздействия на материальную реальность, на различные природные силы.

«У-плотнение», или материализация изначальных индивидуальностей как духовных субстанций, саморазмещение их в материальной телесности, их утверждение в качестве субъектов материальных потребностей и интересов, их социализация и т.д., — все это вполне может быть интерпретировано как появление-восстание новой расы²². Социализованные и материально ориентированные (Ницше говорит о том, что мораль рабов — это «мораль полезности»²³), люди новой расы, люди «рабской морали», или ресентимента, по Ницше, не могут не оглядываться на других и не примеряться к другим. Но они уже вынуждены жить своим умом; ум для них — неперемное условие существования. И согласно тайноведению, это так. Но это так, потому что люди первой расы были водительствоемы; их непосредственно наставляли «высшие создания». Они не были лучше; но их век был лучше, ибо у них были прямые наставники и учителя. Людям первого века в этом смысле не было надобности оглядываться на других — истина была открыта им в непосредственном знании. Они как бы несли эту истину в самих себе. И т.д.

Эзотерический гиперисторицизм может быть осмыслен и воспринят и вне эзотерического контекста: как своеобразная метафора отпадения человека от духовного начала и возможного возвращения/обращения — через самоизменение, самопреодоление и самоотрицание — к духовному началу.

Здесь открывается возможность перфекционистского переосмысления генеалогии морали Ницше, и тогда аристократизм и плебейство предстают как качественно различные состояния человеческого духа — как типологически определенные квалификации того или иного состояния морали.

Тема ницшеанского перфекционизма еще требует отдельного исследования. Но при всем кажущемся имморализме (нередко трактуемом как аморализм) Ницше перфекционизм несомненен в его философии. Перфекционизм Ницше своеобразен. Это неявный перфекционизм, опосредствованный явной и нарочитой критикой аскетизма²⁴. Этот перфекционизм неявный еще и потому, что Ницше, по существу, выстраивает ограниченный образ морали как морали социальной. Предлагаемые Ницше анализы понятий «добро» и «зло», «хороший» и «плохой», исторических корней совести и разные другие предметно более локальные рассмотрения указывают на то, что Ницше представлял мораль именно как социальный механизм регулирования поведения, дисциплинирования личности. Отсюда личностный перфекционизм не мог не трактоваться Ницше как преодоление тенет социальности, как *автономия* — в узком и строгом значении этого слова как само-утверждения, само-законодательства. Поэтому не в поступках и не творениях, по Ницше, реализуется «знатный человек»: и поступки, и творения предполагают в конце концов оценку других, а предварительно — примеривание к другим как к судьям (во всех значениях этого слова). Знатный человек утверждает себя в вере, которая хотя и оборачивается самоуверенностью, но лишь в опыте социально неразвитого, «инфантильного» сознания²⁵. При предположении духовного начала, «предстоящего человеку» (говоря словами Л.П.Карсавина), самоуверенность действительно оказывается верой. Другой вопрос, что в перфекционизме Ницше нам дан только *совершенный* человек, которому противопоставлен несовершенный, низкий человек. И мы ничего не можем узнать из Ницше о *совершенствующемся* человеке.

Примечания

- ¹ См.: Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 418, 419–420, 422–423, 428 и др., а также: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Указ. изд. С. 281, 382–386 и др. (Далее ссылки даются по этому изданию. В квадратных скобках указывается номер афоризма).
- ² По ту сторону добра и зла [260]. С. 381.
- ³ См.: <http://www.hil.no/biblioteket/Publikasjoner/Hamlet/H-Foreword.html>.
- ⁴ Частных спецификаций одного и другого типа морали, разбросанных по разным произведениям, множество. Их систематизация и рационализация требует отдельного анализа, выходящего за рамки данной статьи.
- ⁵ К генеалогии морали [10]. С. 424.
- ⁶ Там же. С. 424, 425 (*курсив мой — Р.А.*).
- ⁷ Там же. С. 425 (*курсив мой — Р.А.*).
- ⁸ «Среди сделанных в новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше ресентимента как их источника — самое глубокое, несмотря на всю ошибочность его специального тезиса о том, что христианская мораль, а в особенности христианская любовь, — утонченнойший цветок ресентимента» (Шелер М. Ресентимент в структуре моралей /Пер. с нем. А.Н.Малинкина. СПб., 1999. С. 11).
- ⁹ Имея в виду несомненную линию преемственности от Штирнера к Ницше (хотя эта очевидность еще отнюдь не заменяет необходимости специальной историко-философской экспликации этой преемственности) было бы интересно провести сравнительный анализ связей Ницше-Штирнер и Маркс/Энгельс-Штирнер, при том, что аналогии между Марксом и Энгельсом в понимании морали как формы идеологии и Ницше в понимании морали как укоренении ресентимента также очевидны.
- ¹⁰ См.: Фурье Ш. Критика строя цивилизации // Фурье Ш. Избр. соч. Т. II. М.—Л., 1951. С. 77–78. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. М., 1955. С. 219–220.
- ¹¹ Талион (лат. talio — возмездие, равное преступлению, от talis — такой же) нередко воспринимается в качестве не только определяющего, но и исключительного требования морали воздаяния. При этом упускается из вида, что благодарность также является проявлением именно морали воздаяния. Исторически, как это можно судить по памятникам, требование благодарности и правило талиона формируются параллельно.
- Строго говоря, то, что у нас принято обозначать термином «талион», в мировой литературе по традиции называется *lex talionis* (закон талиона) или *jus talionis* (право талиона). Я предпочитаю использовать термин «правило талиона», чтобы подчеркнуть однопорядковость талиона и золотого правила и одинаковую отнесенность обоих правил морали.
- ¹² Сопоставление антитезы «инициативное — реактивное» в Ницшевой концепции моралей с антитезой «инициативное — реактивное» в исторической концепции становления и развития нравственности требует особой корректности. Это не тождественные по своему идейному и нормативному содержанию антитезы. Ницше говорит о духе, о сознании. В историческом воззрении на мораль на первый план выступают именно

- формы существования и проявления морали — нормы, мотивы, поступки. Тем не менее эти антитезы более, чем аналогичны или параллельны. Они вполне (содержательно) изоморфны; другое дело, что эта изоморфность неочевидна, и нуждается в дополнительном прояснении.
- 13 Речь идет именно о *становлении*, а не *функционировании* уже ставшего нормативного сознания. Векторы функционирования нормативного сознания могут быть различными, в том числе противоположными. Индивидуальное нормативное сознание развивается, как подтвердил своими исследованиями и Л.Кольберг (см. об этом: *Кон И.С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности. М., 1979. С. 85-113) поступательно — от стандартов реактивного поведения к стандартам инициативного поведения. Однако и в индивидуальном, и в групповом сознании, как и в нормативном сознании конкретного общества, могут происходить и регрессивные перемены, когда доминирующими оказываются именно стереотипы реактивного сознания. Кстати сказать, к теме воспроизводящейся деградации аристократической морали Ницше возвращался многократно.
- 14 См. об этом: *Dihle A.* Die goldene Regel: eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962); *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 65, 81—85; *Ricoeur P.* The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities // New Testament Studies. 1990. Vol. 36. P. 393—394. При этом нельзя согласиться с этими авторами в том, что с золотого правила и начинается мораль.
- 15 Подробнее об этом см.: *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 73-85.
- 16 Определение «раньше» в данном случае условно не только потому, что нам трудно установить *хронологические* границы такого рода событий, как формирование морального сознания. Это «раньше» в нормативном контексте вообще не имеет хронологического или исторического смысла, поскольку переход от доморального к пара-моральному и далее моральному уровню регуляции поведения (или, что то же, сознания) происходит постоянно — как в опыте индивидуальной личности, так и в рамках отдельных субкультур.
- 17 Термин «агент», довольно распространенный в европейской философской и психологической литературе, фактически не востребован философствованием на русском. Это слово не стало термином русского философского языка. Между тем потребность в нем есть — как в прагматическом (т.е. деятельностном) и праксеологическом идентификаторе деятеля (в этом смысле употребленное выше выражение «действующий агент» является всего лишь данью неявленности этого слова в качестве философского термина: агент иначе как действующим быть не может). На русском эта идея выражается в словах «субъект действия», «действующий субъект», что по-своему свидетельствует о превалировании гносеологических в ущерб «прагматическим» и «праксеологическим» ориентациям философствования на русском языке.
- 18 По ту сторону добра и зла [287]. С. 399.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 390.

- ²¹ См.: *Блаватская Е.П.* Разоблаченная Изида. Т. I—II. М., 1993; *Штайнер Р.* Культуры пятой (арийской) расы // *Штайнер Р.* Из области духовного знания. М., 1997. С. 138—149; *Скотт-Эллиот.* История Атлантиды. Киев: Арктур-А, 1999; *Кейси Э.Э.* Великий ясновидящий Эдгар Кейси об Атлантиде. М.: Новый центр, 2000.
- ²² Ницше и говорит о «расе людей» ресентимента (К генеалогии морали [10]). Заслуживает внимания и то обстоятельство, что чуть ниже Ницше в рассуждении о двух типах морали вспоминает гесиодовскую версию смены культурных эпох, противопоставляя ее гомеровской (К генеалогии морали [11]. С. 428). Впрочем, для Гесиода, как и для Ницше в его восприятии Гесиода, не существовало «гиперисторической» смены веков и рас; эта смена в их восприятии происходит в рамках истории.
- ²³ По ту сторону добра и зла [260]. С. 383.
- ²⁴ См.: Рассмотрение III «К генеалогии морали». Интерпретация аскетического идеала в контексте учения о ресентименте дана в вышеуказанной статье А.А.Гусейнова. Краткий очерк ницшевской критики аскетизма в контексте этики совершенства см. в моей книге: «Идея морали и базовые нормативно-этические программы» (М., 1995. С. 263-266).
- ²⁵ Это идейное обстоятельство не раз разыгрывалось в искусстве и в психологии. Вспомним, к примеру, немного нашумевшую при выходе кинодраму «Обвиняются в убийстве» (1970).

А.В.Прокофьев

Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве*

Аристотелианский поворот в современной этике

Одним из наиболее примечательных явлений в современной западной этической мысли является процесс, который можно было бы назвать «аристотелианским поворотом». Он нашел свое наиболее отчетливое выражение в англосаксонской моральной философии, хотя отдельные его проявления можно обнаружить и в континентальной традиции. Суть «аристотелианского поворота» состоит в формировании у целого ряда мыслителей стойкого неантискварного интереса к этическому учению Аристотеля. Последнее воспринимается ими не просто как исторический факт, повлиявший на становление ряда современных теоретических оппозиций, но и как богатый ресурсами источник для одновременного обогащения и очищения образцов этической теории, сформировавшихся в новоевропейскую эпоху и доминирующих сегодня. Наиболее общая тенденция, роднящая различные теоретические продукты «аристотелианского поворота», состоит в попытке использовать преимущества «этики добродетелей» в сравнении с кантианской нормативной и утилитаристской этикой. Инициатором этой тенденции авторы, пытающиеся воссоздать историю этического неаристотелианства, единогласно называют Э.Анскомб с ее статьей 1958 г. «Современная моральная философия»¹. Именно в этой статье сформулировано отсылающее нас к Аристотелю убеждение в том, что вопросы нравственного поведения могут решаться только с опорой на

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–81001 а/ц.

сознательно культивируемые формы привычного действия, задаваемые идеалом «благой жизни» (good life)². Если иметь в виду только это отправное положение, то можно указать значительное число сторонников неоаристотелианства и выделить довольно много его локальных вариаций. Если при этом учитывать еще и те концепции, которые наряду с аристотелевской опираются и на иные традиции досовременной этической мысли, то список станет еще шире. Так, к примеру, М.Нассбаум выделяет до семи разновидностей неоаристотелианских теорий, а Д.Уоллеч ведет речь о трех.

Мне же кажется, что аристотелианскими в полном смысле слова можно считать только те современные концепции, которые используют аристотелевскую моральную теорию в качестве приоритетного источника и при этом не ограничиваются созданием ориентированной на идеи Аристотеля метаэтики. Только концепции, в которых обращение к моральной телеологии и понятию добродетели сопровождается артикуляцией собственного видения человеческой природы и созданием соответствующей ему социальной этики, действительно имеют целостную опору на фундамент аристотелевской мысли. Авторы таких теоретических построений, как правило, не ограничивают свой интерес этическими произведениями мастера, пытаясь из комплексного анализа «Этики» и «Политики» извлечь основания для полномасштабной концепции социальной справедливости, имплицитно присутствующей в текстах Аристотеля. Подобный подход к определению содержания неоаристотелианства отсекает не только те исследовательские позиции, которые имеют сугубо теоретический интерес к произведениям Стагирита, но и те, которые интерпретируют его теорию справедливости как применимую лишь в ограниченном социальном контексте (например, в контексте малых социальных групп у Д.О'Коннора)³. Описанный выше комплексный тест выдерживает относительно небольшое количество современных теорий, которые можно распределить по двум основным номинациям: традиционалистское аристотелианство и эссенциалистское аристотелианство. Задачей данной статьи является реконструкция аргументации двух этих подходов, касающейся человеческой природы и социальной справедливости, и обзор наиболее значимых проблем, порожденных ими. Эта предварительная работа позволит создать основу для дальнейшей дискуссии об их перспективности в рамках общей этической теории и социальной этики.

Традиционалистское неаристотелианство

Наиболее ярким выражением традиционалистского варианта этического неаристотелианства мне представляются две фундаментальные работы А.Макинтайра периода 80-х гг. «После добродетели» и «Чья справедливость? Какая рациональность?»⁴, лейтмотивом которых является использование ресурсов аристотелевской этики для того, чтобы получить внешнюю точку зрения по отношению к современному состоянию теории морали⁵. Это позволяет увидеть те глубинные искажения, которым она оказалась подвержена в ходе последних нескольких столетий своей истории. Однако обращение к текстам моральной философии не является для А.Макинтайра частью проекта по восстановлению соответствия теоретических моделей описания морали реальной практике моральной оценки. Нравственная философия служит для него лишь самым доступным индикатором изменений, происходящих со временем в области практической рациональности, аксиологических стандартов и форм социальной жизни (WJWR, 399). Поэтому, если философская позиция Аристотеля, получившая позднейшую проработку в средневековой арабской и христианской мысли, «рационально имеет право на высшую меру доверия... эпистемологическим и моральным ресурсам» (ПД, 374), то породившее ее понимание человека и общества имеет право на превращение в положительный контрастный фон, на котором разворачивается не наивно моралистическая, а структурно-концептуальная критика современной культуры.

Главным плюсом аристотелевской модели морали А.Макинтайр считает сохранение в ней телеологического стандарта оценки поступков и свойств человеческой личности. Признаваемая объективной концепция блага и человеческого совершенства оказывается абсолютно необходимой для существования морального обязательства и для его непротиворечивой формулировки. Ценность достойных культивирования свойств человеческой личности у Аристотеля, как и во всех досовременных моральных традициях, определяется целью (*telos*) человека как вида. Ответить на вопрос: «Какова для человека лучшая жизнь?» нельзя, «не ответив предварительно на аристотелевский вопрос: «Какова благая жизнь?» (ПД, 273). Практическая рациональность лишь в телеологической перспективе получает исчерпывающие основания для эффективной работы, поскольку первой посылкой

практического силлогизма может быть только утверждение о том, что «нечто должно быть сделано, поскольку это благо» (WJWR, 140–141).

Восстановление в правах моральной телеологии заставляет А.Макинтайра корректировать некоторые отправные позиции современной теории морали, имеющие почти аксиоматический характер. Критика натуралистической ошибки и обоснование невозможности вывода от «есть» к «следует» должны быть дезавуированы, чтобы вопрос о содержании благой жизни получил конкретный, развернутый ответ. Последнее может произойти только на основе допущения функциональных концепций в область аксиологической аргументации. Если мы знаем, какова функция предмета (например, часов), мы легко сможем построить «аргумент с фактическими посылками и оценочным заключением» (например, «это хорошие часы») (ПД, 83). С точки зрения А.Макинтайра, все моральные аргументы в рамках «классической аристотелевской традиции» опираются на одну центральную функциональную концепцию - концепцию человека, имеющего существенную природу и предназначение, а значит — определенную функцию.

Вторым значительным плюсом аристотелевского понимания морали является его ориентированность на понятие добродетели. Под добродетелью А.Макинтайр понимает такое приобретенное человеческое свойство, которое позволяет достичь тех благ, что являются составной частью *telos*'а человеческой жизни. Аристотелевская этика, как преимущественно этика добродетели, превосходит современную исключительно нормативную этику по трем основным параметрам. Во-первых, современная нормативная этика упускает из вида акцентируемое этикой добродетели различие между двумя способами нанесения вреда обществу (посредством «дефектности характера» и «посредством нарушения специфицированного закона» (ПД, 206–207)), что отражает и усугубляет факт отсутствия в современном социуме эффективных рычагов обеспечения коммунальной солидарности. Во-вторых, этика добродетелей в отличие от этики норм удачно описывает механизмы, позволяющие индивиду действовать в соответствии с моральными соображениями в тех конкретных, уникальных случаях, где неясно, как применять нормы и законы. Таким образом, если этику добродетелей понимать не только как удачное теоретическое описание моральной практики, но и как средство моделирования поведения, то она предос-

твляет более эффективные ресурсы для принятия решений в подобных ситуациях. Наконец, ориентированность моральной практики на понятие добродетели наполняет жизнь каждого человека постоянным самостоятельным применением практической рациональности, не ограничивая ее роль оправданием или коррекцией общезначимых нормативных положений. «Рассуждение имеет незаменимую роль в жизни добродетельного человека, которую оно не имеет и не может иметь в жизни человека, просто соблюдающего законы и нормы» (ПД, 210)⁶.

Однако все значительные плюсы моральной телеологии и этики добродетели выявляют себя, с точки зрения А.Макинтайра, только на фоне особой социальной формации, архетипической моделью которой является аристотелевский полис, вернее, идеальный аристотелевский полис, обрисованный в X книге «Никомаховой этики» и VII–VIII книгах «Политики». Именно в связи с идеей полиса как специфического типа коммунального сообщества начинается обсуждение А.Макинтайром проблемы конкретных параметров социального устройства, отвечающего различным типам практической рациональности. В качестве главной характеристики полиса выступает восприятие гражданами своего политического союза как общего проекта, «чья цель состоит в реализации человеческого блага». Естественной предпосылкой существования полиса является «широкий спектр согласия по поводу благ и добродетелей», а базовый тип отношений понимается как дружеские («дружба есть общее чувство граждан при осуществлении общего проекта..., воплощенное во многих случаях индивидуальной дружбы» (ПД, 212, 213).

Задачей такого сообщества не является обуздание эгоистических устремлений граждан, ведь эгоизм в рамках полисной организации не глобальная проблема, а ординарное следствие неправильного применения практической рациональности (ПД, 309). Основным назначением полиса, по А.Макинтайру, служит установление иерархии благ, которые совокупно задают параметры совершенной человеческой жизни. В работе «Чья справедливость? Какая рациональность?» он указывает на возможность понимать устройство любого полиса как «выражение ряда принципов, касающихся того, как блага могут быть упорядочены в специфическом образе жизни» (WJWR, 34). Это относится как к установлению самоценности одних благ и вспомогатель-

ного характера других, так и к определению места каждого из них в структуре нормального дня, месяца, года жизни отдельно-го гражданина и полиса в целом.

Свою картину справедливого устройства общества, опирающегося на представление Аристотеля о сущности полиса, А.Макинтайр разворачивает в XVII главе «После добродетели» и в III и VII главах «Чьей справедливости? Какой рациональности?». В последнем случае истинная коммунальная справедливость понимается как справедливость, ориентированная на достижение «благ человеческого превосходства» (goods of excellence) и противостоящая справедливости, которая «требуется взаимностью в рамках эффективной кооперации». Существование разделяемого всеми перфекционистского стандарта для оценки политических акций и институтов обуславливает ряд существенных характеристик справедливого общества. Во-первых, это общество, в котором справедливым считается то, что позволяет воздавать гражданам в соответствии с их заслугами в осуществлении общего коммунального проекта (WJWR, 39). «Блага эффективности» (goods of effectiveness) (власть, материальные ресурсы, в особенности почести) должны быть распределены в соответствии с этим принципом, то есть по заслугам и ради интенсификации совершенств и заслуг.

Через понятие «заслуги» определяется и значение наказания в рамках коммунального сообщества. Так как «отправление справедливости включено в отношения мастера и ученика в любой из форм деятельности, где превосходство является целью, то справедливое наказание в контексте справедливости заслуги имеет преимущественно воспитательную функцию» (WJWR, 38). Гражданин, нарушивший закон, является человеком, причинившим ущерб полису, вне зависимости от того, пострадали или нет другие, поскольку он причинил ущерб самому себе, лишившись возможности достичь объективно ценного блага (WJWR, 37). В силу этого он именно *заслужил* свое наказание и его собственное благо состоит в том, чтобы подвергнуться ему. При этом тот, кто отправляет справедливость, сам должен быть в достаточной мере добродетелен. Без этого не возможна экспертиза заслуг с позиций коммунального блага, которая по сути является альтернативой раскрытированной в «После добродетели» сугубо технической бюрократической экспертизе, нацеленной на поиск компромисса интересов и на приискание эффективных средств их удовлетворения.

Картина аристотелианского коммунального сообщества и свойственной ему системы практической рациональности противопоставляется А.Макинтайром социально-политической системе современного либерализма. Ее основной чертой является подмена опоры на разделяемую всеми концепцию человеческого блага опорой на формальные принципы, которые позволили бы «тем, кто поддерживает сильно отличающиеся и несовместимые концепции благой человеческой жизни, жить мирно в пределах одного общества, пользуясь одинаковым политическим статусом и вступая в одинаковые экономические отношения» (WJWR, 336). Любая попытка правительства воспитывать граждан в соответствии с определенным стандартом совершенства в либеральном обществе запрещена.

Однако благие намерения, обусловившие базовый проект современности, по мнению А.Макинтайра, имеют следствием глубинное искажение работы практической рациональности. Ее исчерпывающими послылками отныне становятся: а) стремление индивида воплотить определенное желание, независимое от его качества, б) стоимость такого воплощения, в) возможный ущерб, причиняемый столь же «свободным» предпочтениям других индивидов. Это определяет ориентированность либеральной культуры на «блага эффективности» вместо аристотелевских «благ превосходства», заставляет трактовать мораль в контрактной перспективе и превращает практическое рассуждение в средство заключения сделок. В итоге индивид теряет необходимое непосредственное руководство к действию, воплощенное в аристотелевском практическом силлогизме, а общая справедливость превращается в формулу удачного компромисса между партикулярными противостоящими интуициями справедливости. Это превращает либеральное общество в поле эндемического конфликта на теоретическом и практическом уровне, конфликта, прикрытого риторикой «нейтрализма», который фактически не способен эффективно разрешать спорные ситуации⁷.

Однако опора А.Макинтайра на аристотелевские тексты и аристотелевское понимание практической рациональности не исключает, а даже предполагает определенные исправления и дополнения, вносимые в классическую схему этики, артикулированную Аристотелем. Первое и наиболее значительное исправление касается смены телеологии, опирающейся на «аристотелевскую метафизическую биологию», специфическим «социально-телеологическим рассмотрением... добродетели» (ПД, 267). Не-

метафизическая телеология А. Макинтайра, представленная в развернутом виде в работе «После добродетели», опирается на три ключевых понятия, совокупность которых создает аналог аристотелевскому представлению о природном предназначении человека. Речь идет о таких понятиях, как «практика», «нарративное единство жизни» и «традиция». Под практикой понимается «последовательная и социально учрежденная кооперативная форма деятельности», которая связана с достижением неких «внутренних благ» и предполагает расширение превосходства индивидов в их обретении (ПД, 255). Внутренние блага представляют собой класс тех благ, которые имеют смысл и могут быть опознаны только в рамках данной практики, а значит, в ее пределах обладают самооценностью (достигаются ради них самих). Таким образом, для ограниченного контекста партикулярных практик характерен такой стандарт оценки деятельности, который позволяет «устранить все субъективистские и эмотивистские элементы суждения» (ПД, 259).

Вместе с тем многообразие практик представляет собой серьезное препятствие для создания единого социально-телеологического стандарта в рамках общества. Чтобы стандарты превосходства различных практик сложились в концептуальное единство общего видения благой жизни, требуется иерархизация практик на индивидуальном и коллективном уровне. На уровне отдельной личности она осуществляется через повествовательное единство жизни, придающее ей смысл и обеспечивающее индивида достаточными мотивами при важнейших поворотах его судьбы (ПД, 294–295). Однако никто и никогда «не смог бы вести поиски блага и добродетелей только в качестве индивида» (ПД, 297). Такой поиск возможен лишь на фоне определенной «традиции исследования практической рациональности», отражающей и задающей особый способ существования коммунального сообщества, с его списком преобладающих добродетелей, концепцией человеческого «Я» и метафизической космологией. Будучи обособленными культурными мирами, традиции предполагают возможность продуктивных этических дискуссий внутри их системы ценностей, но исключают возможность рационального определения приоритетов между традиционными типами справедливого устройства общества.

Вторым серьезным исправлением классического аристотелианства является изменение его дидактических интенций, продиктованное преобладанием в современном обществе той тра-

диции, которая разрушает возможность преобладания какого-то из традиционных стандартов человеческого совершенства. В либеральном обществе моральное образование не может опираться на аксиологические ресурсы, предоставляемые господствующей системой ценностей. В последней главе работы «Чья справедливость? Какая рациональность?» А.Макинтайр замечает, что его книга обращена к «тем, кто не отдав еще предпочтение какой-либо согласованной традиции рационального исследования, осажден разногласиями по поводу того, что справедливо и как следует разумно поступать» (WJWR, 393). Ресурсы для разрешения таких разногласий может дать только обращение к традиционным типам практической рациональности (в том числе аристотелевской), воплощенным в современном обществе лишь в маргинализованной форме. Однако А.Макинтайр признает возможность и предлагает механизм присоединения к какому-либо из них как индивидов, которые имеют обусловленные предыдущим воспитанием наклонности, так и индивидов, которые исходно воспринимают многообразие традиций как «череду обманчивых маскарадов».

Дискуссионное поле вокруг традиционалистского неоаристотелианства

Использование аристотелевских представлений о моральной телеологии, практической рациональности и справедливости в ходе построения коммунитарной социальной этики создало особое дискуссионное поле, краткое обращение к которому позволит глубже понять достоинства и недостатки одного из вариантов современной рецепции этико-политического учения Аристотеля. Сначала мне хотелось бы обратиться к той части дискуссии, которая связана с макинтайровской реконструкцией социальной истории и истории философии. Первая проблема касается адекватности работ А.Макинтайра общему направлению («духу») «Этики» и «Политики» Аристотеля. Если интерпретации моральной телеологии, соотношения нормативного и «виртуозного» элементов морали вряд ли могут вызвать серьезные возражения, то картина аристотелевского коммунального сообщества (полиса), воссозданная в двух работах А.Макинтайра, подвергается довольно жесткой критике. Прочтение текстов Аристотеля через «страстное стремление современности к коммунальной интеграции и гармонии» кажется некоторым из ис-

следователей прямой дорогой к искажению приоритетов, прежде всего аристотелевской «Политики»⁸. В поле зрения коммунистариёв, в том числе А.Макинтайра, попадает лишь описание идеального полиса и его этически фундированного гармоничного устройства. Однако даже самый простой количественный анализ показывает, что гораздо большую часть «Политики» занимают книги, связанные не с описанием идеального полиса, а с анализом противоречий повседневной реальности конкретных политических сообществ. Как замечает Б.Як, «аристотелевская концепция политического сообщества стремится скорее объяснить, чем ликвидировать социальную дифференциацию и конфликты, возникающие из-за нее»⁹.

Первая затронутая проблема неизбежно порождает вторую. Если даже для самого Аристотеля идея полисного единства на основе разделяемого стандарта человеческого совершенства не служила отражением реальной социальной практики, то как быть с ключевым положением А.Макинтайра о соответствии традиционных стандартов практической рациональности и справедливости досовременным формам общественной жизни? Возможно, следует вести речь не об артикуляции Аристотелем коммунальной традиции античности, а о коммунальной ретроспективной утопии Аристотеля-Макинтайра. Некоторые исследователи аристотелевской мысли идут именно по этому пути. Так П.Симпсон утверждает, что аристотелевский полис лишь указывает на существующее по природе «место» для истинного политического сообщества, не занятое и до сих пор¹⁰. Однако такое понимание полиса разрушает всю логику исторического нарратива работ А.Макинтайра, увязывающего моральные теории со специфическими социальными формациями.

Впрочем, и сохранение целостности этого исторического нарратива заставляет преодолевать дополнительные противоречия: если нормальная работа практической рациональности связана лишь с досовременными традициями, а их проявления в современном обществе маргинализированы, то как вообще может сохраняться устойчивость обществ современного типа? Почему исторические свидетельства не создают картину катастрофического роста внутренней социальной конфликтности при переходе, скажем, от «юмовского» общества, которое еще признается А.Макинтайром адекватной традицией, к обществу XIX–XX вв.? Это противоречие пытается преодолеть Ч.Тейлор, утверждающий, что все мы в гораздо большей мере аристотелиан-

цы в своей реальной практике, чем это кажется А.Макинтайру, а трагические конфликты, обрисованные им, относятся преимущественно к сфере метаэтики¹¹. Д.Миллер распространяет это наблюдение далее, считая, что в практике современной культуры, в отличие от современной этической теории, понятие заслуги получает даже большее распространение, чем в обществах классической традиции, поскольку фактически исчезло игнорируемое А.Макинтайром смешение заслуг (*deserts*) и аристократических достоинств (*merits*)¹².

Наряду с историческими и историко-философскими контраргументами концептуальная схема А.Макинтайра наталкивается на собственно этические возражения. Первая их часть связана с тем, что любой традиционализм порождает конформистскую политическую позицию, он не способен породить этическую критику обычаев и институтов, поскольку слишком тесно привязан к образцам существующей практики¹³. Это возражение довольно успешно преодолевается А.Макинтайром, поскольку ему удается отчетливо артикулировать принципы сознательного видоизменения традиций рационального исследования, опирающегося на их внутренние ресурсы. Внутри традиций происходит постоянное развитие, своеобразный прогресс, проходящий через серию «эпистемологических кризисов» и состоящий в постоянном выявлении неадекватностей и ограничений, а затем — в переформулировке и переоценке иерархии благ, что находит выражение в изменении практики (*WJWR*, 354, 361—362). Этим макинтайровский традиционализм отграничивает себя от классического политического традиционализма, связанного с именами Э.Берка и Ж. де Местра.

Следующее возражение указывает на неизбежный партикуляризм любой этической системы, построенной на аристотелевском понимании политического сообщества как общего проекта по совершенствованию человеческой природы. Образ объединения индивидов вокруг общих целей, обрисованный Аристотелем и возрожденный А.Макинтайром, взывает к закрытой модели морали, замкнутой по кругу субъектов этического отношения. Универсальность нравственных предписаний оказывается под серьезным вопросом, когда образцом для их внимания оказывается дружба. Как отмечает Д.Эннес, идеи нравственной беспристрастности и фундаментального равенства всех моральных личностей вообще очень трудно приживаются в эвдемонистической традиции этики, а в аристотелевском ее ва-

рианте — в особенности¹⁴. Однако в рамках концепции А.Макинтайра есть содержательный ответ на это возражение. Признав возможность развития традиций, он обращается к преимуществам томистской интерпретации аристотелевской этики, которая, сохраняя моральную телеологию, коммунальное видение общества, фундаментальное значение понятия «заслуга», приобретает черты действительной универсальности (WJWR, ch. X–XI).

Наиболее жесткую критику оппонентов вызывает релятивистская тенденция макинтайровского аристотелианства, предопределенная опирающейся на практики моделью добродетелей и «имманентной традициям» концепцией рациональности. Первый уровень критических аргументов касается того, что добродетелью, по А.Макинтайру, может считаться любое человеческое качество, если нам удастся найти практику, которая требует его культивирования. С точки зрения А.Макинтайра, снять обвинения в релятивизме позволяет тройной тест на соответствие определенного свойства личности понятию «добродетель»: с точки зрения практики, с точки зрения нарративного единства жизни и с точки зрения традиции совместного поиска человеческого блага¹⁵. Однако последний из тестов показывает, что для определения списка добродетелей требуется выход за пределы благ, являющихся «внутренними для практик» или же переформулировать само понятие практики. По первому пути предлагает пойти Ч.Тейлор, указывая на наличие двух полюсов «морального понимания»: благ, превосходящих всякую практику, среди которых «незаинтересованная, свободная и рациональная деятельность», и благ, постигаемых только в контексте определенных коммунальных практик. Ошибка современности — в попытке построить общество, опирающееся только на блага первого рода¹⁶. Второй путь представлен Д.Миллером, предлагающим при определении списка добродетелей иметь в виду существование двух видов практик: автономных (self-contained) и обращенных к внешним целям (purposive). Венчающая собой пирамиду добродетелей справедливость связана, с его точки зрения, прежде всего со вторым видом практик¹⁷.

Следующий уровень критики релятивизма связан с тем, что содержание традиций рационального исследования, воспринимаемое изнутри в качестве истинного описания человеческой природы и истинной концепции человеческого блага, извне предстает как локальное и относительное. Так Р.Уочбройт приводит в качестве примера ситуацию столкновения традиций, которая за-

дает необходимость выбора в пользу одной из них. Такой выбор будет невозможен без нетрадиционных рациональных оснований. Сам А.Макинтайр считает свою концепцию обладающей достаточными ресурсами, чтобы преодолеть подобное возражение. В главе XVIII «Чьей справедливости? Какой рациональности?» он демонстрирует, как в ситуации «эпистемологического кризиса» представители одной традиции могут прибегать к интеллектуальным средствам другой, параллельно существующей, решая собственные имманентные проблемы и отталкиваясь от собственной аксиологической аксиоматики (WJWR, 363). Однако, по замечанию Д.Холдена, отсутствие кросс-традиционного стандарта оценки не просто затрудняет исторический нарратив, но и подрывает фундаментальный образовательный проект работ А.Макинтайра, поскольку внетрадиционный представитель постпросвещенческой культуры может воспитать в себе приверженность к какой-либо традиции, только определив ее рациональное превосходство с внешней оценочной позиции¹⁸. И если это может сделать любой член современного общества, то это может сделать и исследователь-теоретик.

Последний ряд возражений направлен на предполагаемую антидемократическую, то есть патерналистскую и элитистскую тенденцию современного аристотелианства¹⁹. Политическая система, построенная на перфекционистских началах, легко может игнорировать идеалы равенства и автономии. Однако эта опасность не слишком беспокоит самого А.Макинтайра, поскольку указанные идеалы имеют безусловную ценность только в пределах либерального искажения практической рациональности. Либеральное общество обречено на строгую эгалитарность, но не потому, что равенство и автономия действительно притягательны, а потому, что в его рамках потерян устойчивый стандарт для определения неравных заслуг. Предложенное же Аристотелем объяснение задач политического сообщества дает эффективные инструменты для разграничения оправданных и неоправданных неравенств, оправданных и неоправданных ограничений автономии. Так, например, пользуясь собственным аристотелевским инструментарием можно показать неприемлемость естественного рабства, осознав, что свойства личности, приводимые в оправдание рабского положения, сформированы самой системой господства (WJWR, 105). Но, одновременно, неравенство социальных позиций в пределах иерархии добродетельных граждан, так же как и определенное стеснение автономии, диктуются воспита-

тельным характером любого коммунального проекта. Впрочем, последнее соображение оставляет открытым очерченное еще Э.Хевлоком дискуссионное пространство для обсуждения вопроса о продуктивности смешения образовательных и политических практик²⁰.

Эссенциалистское этическое неаристотелианство

Принципиально иной вариант рецепции аристотелевских представлений о нравственности в рамках современной этики представлен эссенциалистскими теориями человеческой природы и человеческого предназначения. Наиболее известной концепцией такого рода является функционалистская философия М.Нассбаум²¹. Обращение М.Нассбаум к текстам и методологии Аристотеля обусловлено, как и в случае А.Макинтайра, неудовлетворенностью попытками современных нормативно-деонтологических и утилитаристских теорий корректно описать практику моральной оценки и сформировать адекватные социально-политические стратегии в контексте культурного разнообразия. В рамках современных теоретических описаний морали нравственная оценка может восприниматься лишь как вопрос социального авторитета, самоутверждения или, в лучшем случае, максимизации совокупной удовлетворенности²². Точкой отсчета нравственного рассуждения даже в случае принятия последней, утилитаристской, позиции становятся качественно не специфицированные субъективные предпочтения. Нечто подобное существует в рамках рыночной экономической системы. В итоге стирается различие между «страданием пытаемого живого существа и страданиями религиозных консерваторов от сознания того, что некоторые супружеские пары в штате Коннектикут используют контрацепцию» (HFSJ, 211). Отталкиваясь от субъективных предпочтений, общество никогда не сможет отвести должное место в калькуляции справедливого распределения ресурсов неудовлетворенности изнеженного богача, потерявшего привычную роскошь, и удовлетворенности нищего, желания которого сведены до минимума предшествующим опытом. Но и либеральные концепции неутилитаристского толка, стремящиеся свести на нет эти недостатки современного варианта практической рациональности, не достигают своей цели. Пытаясь обогатить распределение в пользу наименее преуспевших, они придают дистрибуции ресурсов самостоятельное значение, те-

ря из вида ее конечную цель. А цель эта может быть обозначена только тогда, когда на месте субъективных предпочтений в качестве посылки рассуждения возникнет определенное видение человеческого блага и предназначения (HFSJ, 232–233).

Таким образом, для преодоления кризиса в этической теории необходимо выдвинуть адекватную концепцию благой человеческой жизни, успешного функционирования в качестве человека. То есть, подобно А.Макинтайру, М.Нассбаум предлагает ввести в этическую теорию функциональную концепцию человеческого существования, что должно устранить полярность фактов и ценностей, и без того подорванную критикой метафизического реализма в философии науки (HFSJ, 214). Именно на этом пути этическое наследие Аристотеля оказывается путеводной нитью для исследовательницы. Однако, в отличие от А.Макинтайра, в поле исследовательского интереса М.Нассбаум попадает не только сама необходимость объективного стандарта благ, опирающегося на представление о человеческой природе, но и его универсальное содержание, выраженное в трудах Аристотеля. Исследовательница обращает внимание на способ определения списка добродетелей в «Никомаховой этике». Он начинается с выделения ряда сфер поведения, которые свойственны любой человеческой жизни и в которых каждый из нас вынужден принимать решения и совершать поступки. Так задается универсальный контур человеческого существования в виде существующих по природе видов нашего опыта. И только после этого Аристотель предлагает развернутые и конкретные спецификации того, что в данной области было бы благом для человека. Они подлежат дискутированию и постоянному уточнению с помощью использования практической рациональности²³.

Именно этот путь, с точки зрения М.Нассбаум, наиболее продуктивен для этической теории и ее попыток повлиять на практику моральной оценки. Однако многие аристотелианцы, стремясь уйти от неизбежного субъективистского релятивизма современности, создают иной вариант релятивизма, якобы отсылающий нас к аристотелевским образцам этической мысли. Они отрицают «проект рационального обоснования единственной нормы процветающей человеческой жизни для всех человеческих существ» (NRV, 242–243). Это обвинение адресовано в первую очередь к А.Макинтайру, а также к Б.Вильямсу и Ф.Фут. Акцентирование локально-традиционных концепций блага соединяет это крыло аристотелианцев с релятивистской традици-

ей, сложившейся под влиянием генеалогий М.Фуко. Однако М.Нассбаум считает, что внутренние ресурсы аристотелевской этики, которая сама по себе не является релятивистской, достаточны для сохранения эссенциалистской и универсалистской позиции, несмотря на вызов современной исторической антропологии. Признавая, что нет нейтральных по отношению к специфическим языку и культуре интерпретаций человеческого опыта, современный аристотелианец может по-разному оценивать различные интерпретации, тонко учитывая их исторический и антропологический контекст. Основанием для этого служит межкультурное чувство общности (*sense of community*), находящее выражение в «сильной, но неопределенной концепции человеческого блага», которая должна быть противопоставлена либеральной «слабой» концепции блага Дж.Ролза (NRV, 261; HFSJ, 214–215).

Содержанием этой концепции является частично выведенный из аристотелевского списка добродетелей набор «характеристик человеческой формы жизни», которые соединяют в себе естественные способности и ограничения (смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность к боли и удовольствию, познавательную способность, наличие долгого детского развития, отношения с другими людьми и природой, юмор и игру, использование разума для определения формы собственной жизни, отделенность от других человеческих существ). По отношению к этим характеристикам определяется список естественных человеческих благ, которые состоят в полной реализации функциональных возможностей (*functional capabilities*) и могут обретаться только внутри существенных ограничений. При этом стремление выйти за пределы ограничений (таких как смертность или телесность) не может рассматриваться как выражение человеческого блага, ибо при этом осуществляется выход за пределы сохранения индивидуальной идентичности, а значит, и человечности вообще (HFSJ, 221).

М.Нассбаум настаивает, что ее концепция человеческой природы не является метафизически реалистской, уводящей нас за пределы тех самоинтерпретаций и самооценок человека, которые реально существуют в истории культуры. Она носит эмпирический характер, ибо опирается на широкий консенсус по поводу вопроса, кого считать человеком, выраженный в мифологии, науке, искусстве самых разных культур (HFSJ, 214–215). Такое описание человеческой природы, по мнению М.Нассба-

ум, никогда не будет фактическим и ценностно нейтральным научным описанием, поскольку фиксирует именно базовые ценности, воплощенные в практике всех человеческих сообществ и требующие дальнейшего рационального осмысления. «Внешний», то есть фактически ориентированный, вариант описания не мог бы дать оснований для этики именно в силу своей фактичности, но квинтэссенция человеческих самоописаний и самооценок («внутренний вариант описания») преодолевает этот недостаток²⁴. Он и выражает отношение самого Аристотеля к определению человеческой природы.

Функционалистский подход, опирающийся на идеи, высказанные в аристотелевских «Этике» и «Политике», позволяет создать непротиворечивый вариант социальной этики. Он может стать основой для социально-политических стратегий, которые составят альтернативу «сугубо либеральным» проектам. Центральным тезисом такой социальной этики является следующий: наличие возможностей функционировать в качестве человека порождает законное требование к другим людям и особенно к правительству обеспечить возможности их развития (HFSJ, 229). Для многих исследователей этот подход, ассоциируемый с именами М.Нассбаум и А.Сэн, задает аксиоматику общей концепции социальной справедливости, во многом сходной с социал-демократическими идеями. Так Э.Андерсен пытается показать, что формулировка эгалитаристских ценностей на эссенциалистском языке «способностей к функционированию» позволяет избавиться от ряда неустранимых недостатков «вэлферистских» и «ресурсистских» теорий равенства²⁵.

М.Нассбаум считает, что социал-демократический уклон социальной этики был свойственен уже самому Аристотелю. Это отчетливо проявляется в ее известной статье «Аристотелианская социал-демократия». Основанием такой интерпретации служат некоторые ведущие положения «Этики» и «Политики», сведенные воедино и получающие логическое завершение в современном социальном контексте. Важнейшим из них является отождествление Аристотелем целей политического сообщества с обеспечением гражданам, то есть тем, кто имеет естественную способность к использованию разума, благой жизни. Последняя, правда, ассоциируется М.Нассбаум не с добродетелью, а с полнотой жизненной активности. Второй ключевой социал-демократический момент состоит в акцентировании Аристотелем необходимости для обеспечения благой жизни определенного уровня материальных условий (вне-

шних благ) и особой системы образования, что становится приоритетной заботой полиса. Наконец, М.Нассбаум обнаруживает у Аристотеля развернутое обоснование равенства возможностей (знаменитый пример с распределением флейт между флейтистами (Pol. 1282b30–40)) и ограничение государственной активности предоставлением гражданам условий для полноценной жизни при сохранении сферы индивидуального независимого выбора («sphere of privacy and non-interference») ²⁶.

Очевидность социал-демократического характера подобных базовых положений затемняется примерами исключения из числа граждан широких слоев населения идеального сообщества (женщин, людей, занятых физическим трудом) и оправдания естественного рабства. Однако эти примеры, по логике М.Нассбаум, не вытекают из общей концепции социальной этики Аристотеля и обязаны своим происхождением недостатку воображения великого философа, не допускавшего возможности трансформации политических институтов в направлении равноправия женщин и такого изменения экономической системы, в результате которого не был бы необходим не только рабский, но и вообще несовместимый с благой жизнью изнурительный физический труд ²⁷.

Дискуссионное поле вокруг эссенциалистского неоаристотелианства

Среди возражений, адресованных представленной выше концептуальной схеме теоретической и социальной этики, можно выделить три больших группы: историко-философские, метаэтические и содержательно-нормативные. В отличие от критических аргументов против позиции А.Макинтайра историко-философские возражения М.Нассбаум не сопровождаются доводами от реальной истории социальных институтов и практик, поскольку Аристотель, реконструированный ею, ценен прежде всего как теоретик-новатор, а не как выразитель потерянного жизненного уклада. Однако именно эта точка зрения и вызывает наиболее серьезные критические замечания. Их общая направленность связана с неоправданной модернизацией этико-политического учения Аристотеля.

В этом смысле характерен тщательный разбор исторической адекватности историко-философских реконструкций М.Нассбаум Р.Малгеном, разбор, выражающий квинтэссенцию исторических возражений эссенциалистскому и функционалистско-

му аристотелианству. С точки зрения Р.Малгена, М.Нассбаум дает в корне неверную психологическую интерпретацию интенций Аристотеля как мыслителя, колеблющегося между эгалитарной тенденцией собственных отправных посылок и неизбежными ограничениями, налагаемыми реальностью на существование политических сообществ²⁸. Исследование текстов Аристотеля показывает, что тенденция к расширению круга равных нигде не имеет для него самостоятельной ценности. И в случае смешанного государственного устройства, и в случае идеального государства соображения, связанные с расширением числа равноправных граждан и определенным уравниванием собственности, носят пруденциальный характер. Такое равнодушие Аристотеля к возможным эгалитарным выводам из собственных посылок вполне объяснимо неоднократно обсуждавшимся, в том числе и самой М.Нассбаум, общегреческим убеждением в большой роли случайности в распределении счастья и добродетели (так называемая проблема «моральной удачи» (*moral luck*)²⁹.

Сомнительная историчность реконструкции аристотелевской позиции М.Нассбаум отчетливо проступает в обсуждении еще двух проблем. Первая из них — равенство возможностей граждан в политическом сообществе. Как показывает анализ аргументов и примеров, реализация дистрибутивной справедливости у Аристотеля требует учета только реальных способностей и заслуг, а не потенциальных возможностей, которые могли бы раскрыться при установлении равных стартовых условий и пропорциональном вложении средств в развитие данной личности³⁰. Это показывает сколь далек аристотелевский идеал социальной справедливости от социал-демократической политико-экономической доктрины. Вторая проблема касается образовательно-покровительственных функций государства у Аристотеля. Ведь М.Нассбаум пытается фактически свести на нет все те характеристики аристотелевского учения, которые для А.Макинтайра имели значение ключевых и задавали контуры полиса как иерархического морально-воспитательного учреждения. Вряд ли такой поворот интерпретации оправдан. Слишком отчетливой является тенденция Аристотеля к установлению патерналистского законодательного поля, которое не только обеспечивало бы воспитание молодых, но и «охватывало бы всю жизнь» (EN 1180a1–4).

Серия рассмотренных аргументов заставляет сделать вывод о том, что вне зависимости от достоинств самой этической концепции функционализма ее аристотелевский фундамент оказы-

вается лишь одной из отправных точек рассуждения и связан более с индивидуальной интеллектуальной биографией исследовательницы, чем с реальным нормативным содержанием ее позиции. Не случайно авторы, анализирующие аристотелевский поворот в современной этике отмечают, что под грифом «нео-аристотелианство» часто выступают фрагменты совсем иных интеллектуальных традиций, куда более близких к современности, например, раннего марксизма³¹.

Следующая группа возражений касается метаэтической состоятельности теорий, пытающихся сделать определенное представление о человеческой природе основанием этической обязанности. Сомнение в данном случае распространяется на способность аргументов, приводимых М.Нассбаум, преодолеть «дихотомию фактов и ценностей». Разграничивая «внешние» и «внутренние» варианты описания человеческой природы и критикуя первые из них, она создает инструментарий для критики собственной концепции. Если фактические описания «внешнего» типа не могут иметь обязывающей силы, то изначально включающие в себя ценностный элемент «внутренние» описания должны неизбежно потерять свой объективный характер. Поэтому Л.Энтони считает, что хотя список, приводимый М.Нассбаум, в действительности указывает на некоторые реальные ценности, избранный ею путь не способен фундировать нравственное должествование. В целом «внутренняя» концепция описания человеческой природы и «сильная, но неопределенная концепция блага» могут лишь зафиксировать то вдохновляющее подобие представителей человеческого рода, которое делает более обоснованными надежды на создание универсального морального сообщества. Вторая их ограниченная роль может состоять в том, что, имея список функциональных способностей, гораздо проще выяснять, в чем конкретно состоит наш моральный долг по отношению друг к другу³².

Последний ряд возражений против эссенциалистского аристотелианства касается спорных в этическом отношении последствий приложения данного механизма нравственной оценки к социальной практике. Сама М.Нассбаум считает важнейшими из них следующие: обвинение в пренебрежении ценностью исторических и культурных различий, обвинение в пренебрежении индивидуальной автономией и обвинение в неизбежности предвзятого применения идеи человеческой природы. Иными словами, противники инкриминируют ее концепции антиэга-

литаризм, патернализм и культурный шовинизм³³. В отличие от случая А.Макинтайра все эти обвинения имеют серьезное значение для автора, декларирующего социал-демократическую направленность своей мысли и усиливающиеся симпатии к либерализму³⁴.

Главным аргументом против этих обвинений М.Нассбаум считает то, что поддержка эгалитарного идеала или идеала уважения к представителям радикально отличных от нашей культур требует сочувствия другому человеку, способности уподобиться ему, а это предполагает осознание нашей общности, выраженной в функционалистском понимании человеческой природы (HFSJ, 239). Если же речь идет об эксцессах применения этого понимания, то существуют вполне эффективные внутриконцептуальные их сдержки. Первая состоит в позитивной неопределенности концепции человеческого предназначения, позволяющей как учитывать культурные различия, так и сохранять критическую позицию по отношению к любым традиционным практикам (HFSJ, 224). Вторая заключается в усиливающемся в последних работах М.Нассбаум переносе акцентов с обязательного обеспечения функционирования в качестве полноценного человеческого существа на простое предоставление возможностей для этого (перенос акцентов с *functioning* на *sarability*). Обеспечение обществом (государством) таких возможностей оставляет выбор между их использованием или неиспользованием на усмотрение граждан (HFSJ, 224). При этом приоритетной задачей государства является обеспечение порогового уровня функционирования. Такие сдержки в действенности телеологического оценочного стандарта, однако они окончательно уничтожают специфический аристотелианский оттенок рассуждения. Результирующая позиция оказывается более похожа на идеи, высказанные в работах Дж.Ролза 80–90-х годов.

Сказанное выше об основных направлениях современного этического аристотелианства реконструирует их общую логику и некоторые элементы внутренней и внешней критики, существующей по их поводу. Критические аргументы показывают, что ни одно из двух направлений не породило пока абсолютно удовлетворительной метаэтической и социально-этической концепции. Вместе с тем развернутая их оценка требует дальнейшего длительного и кропотливого исследования, в котором наряду с достоинствами и недостатками аристотелианских теорий должны быть параллельно представлены достоинства и недо-

статки других образцов современной социально ориентированной моральной философии. Это позволило бы установить их относительную ценность и приемлемость. Но в любом случае аристотелианским концепциям нельзя отказать в трезвом (а может быть, даже акцентированном) видении некоторых наиболее острых и болезненных проблем современной социальной этики. Среди них, прежде всего, проблема заполнения разрыва между абстрактно теоретическим моральным рассуждением и повседневной практикой, проблема преодоления тенденции оценивать качество жизни исключительно в категориях материальной обеспеченности и удовлетворения субъективных предпочтений и, наконец, проблема определения адекватного места идеи морального совершенствования человека в рамках социальной этики. Поэтому даже если итоговым выводом отдельного исследователя или этического сообщества в целом оказывается неприятие неоаристотелианской позиции, философия аристотелианцев второй половины XX в. останется такой страницей истории этической мысли, которая достойна пристального изучения и полна ресурсов для творческой переформулировки привычной проблематики.

Примечания

- ¹ См.: *Haldane J.* MacIntyre's Thomist Revival: What Next? // Horton J., Mendus S., eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Camb., 1994. P. 93; *Taylor C.* Justice After Virtue // *Ibid.* P. 16; *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism // *Political Theory.* Vol. 20. № 4. 1992. P. 619.
- ² См.: *Anselme G.E.M.* Modern moral philosophy // *Philosophy* 33. ¹ 124. 1958. Д. 1-19.
- ³ См.: *O'Connor D.K.* Aristotelian Justice as a Personal Virtue // *Midwest Studies in Philosophy.* Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame, 1988. P. 417-427.
- ⁴ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект. Екатеринбург: Деловая книга, 2000 (далее в тексте ПД); *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? L.: Duckworth, 1988 (далее в тексте WJWR). В данной статье предполагается обращение лишь к тем исследованиям А.Макинтайра, где идеи и тексты Аристотеля в действительности занимают преобладающее место. Поэтому из работы «Чья справедливость? Какая рациональность?» будут рассматриваться только те главы, где преобладает аристотелевская проблематика или же анализируется томизм через призму наследия аристотелевской философии. Последующие произведения А.Макинтайра, с их сложной интеллектуальной интригой, тенденцией к смещению акцентов и изменению позиций, в тексте данной статьи учитываться не будут (см., напр.: *MacIntyre A.* Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition. L: Duckworth, 1990; *MacIntyre A.* Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. L.: Duckworth, 1999).
- ⁵ Хотя представителем традиционалистского неаристотелианства называют также Г.Г.Гадамера (*Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 626), использование им аристотелевского понятийного арсенала в «Истине и методе» показывает, что главная задача немецкого философа состояла не в создании адекватной теории морали и приложении ее к социальной практике, а в попытке перенести аристотелевское описание нравственного познания на познание вообще (*Гадамер Г.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 378-379).
- ⁶ Перевод скорректирован по: *MacIntyre A.* After Virtue: A Study of Moral Theory. Notre Dame, 1984. P. 154.
- ⁷ В качестве примера А.Макинтайр использует конфликтную ситуацию между племенем вампануг и городом Машли, штат Массачусетс, неразрешимую в свете строго формальных принципов либеральной справедливости (ПД, 208).
- ⁸ *Yack B.* The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought. Berkeley, 1992. P. 11.
- ⁹ *Ibid.* P. 15.
- ¹⁰ *Simpson P.* Making the Citizens Good: Aristotle's City and Its Contemporary Relevance // *Philosophical Forum.* Vol. 22. 1990. P. 158-159.
- ¹¹ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 22.
- ¹² *Miller D.* Virtues, Practices and Justice // *After MacIntyre.* P. 258-262.
- ¹³ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 33.
- ¹⁴ *Annas J.* The Good Life and the Good Lives of Others // *Social Philosophy and Policy.* Vol. 9. 1992. № 2. The Good Life and the Human Good. P. 146-147.

- ¹⁵ *MacIntyre A.* A Partial Response to my Critics // After MacIntyre. P. 284.
- ¹⁶ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 35-36.
- ¹⁷ *Miller D.* Virtues, Practices and Justice. P. 249-251.
- ¹⁸ *Haldane J.* MacIntyre's Thomist Revival. P. 96-97.
- ¹⁹ См., напр.: *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 634.
- ²⁰ *Havelock E.A.* The Liberal Temper in Greek Politics. New Haven, 1957. P. 20.
- ²¹ Значительное сходство с позицией М.Нассбаум демонстрируют работы следующих авторов: *Strauss L.* Natural Right and History. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953; *Barker E.* The Political Thought of Plato and Aristotle. N. Y.: Dover, 1959; *Galston W.* Justice and the Human Good. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1980; *Shalkever S.* Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy. Princeton—N. Y.: Princeton Univ. Press, 1990.
- ²² *Nussbaum M.C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. Vol. 20. № 2. 1992. P. 209-210 (далее в тексте HFSJ).
- ²³ *Nussbaum M.C.* Non-Relativist virtue: An Aristotelian Approach // The Quality of Life. Ed. by M.Nussbaum and A.Sen. Oxford, 1995. P. 245-247 (далее в тексте NRV).
- ²⁴ *Nussbaum M.C.* Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics // World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams / Ed. by J.E.J Althan and R.Harrison. Camb., 1995. P. 90.
- ²⁵ *Anderson E.* What Is the Point of Equality // Ethics. 1999. Vol. 109. № 2. P. 316. Сама М.Нассбаум дважды приводит в своих статьях в качестве примера практической эффективности функционалистского подхода своеобразный эксперимент, проделанный ее последователями в сельских районах Бангладеш. Продуктивность программ по ликвидации безграмотности была обеспечена там только после применения образовательной стратегии, показавшей женщинам ценность данного общечеловеческого блага в контексте их функционирования в собственной специфической культурной среде (NRV, 267; HFSJ, 235-236).
- ²⁶ *Nussbaum M.C.* Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good /Ed. R.B.Douglass. N. Y., 1990. P. 239.
- ²⁷ *Nussbaum M.C.* Aristotle, Politics and Human Capabilities // Ethics. 2000. Vol. 111. № 1. P. 114-115.
- ²⁸ *Mulgan R.* Was Aristotle an «Aristotelian Social Democrat?» // Ibid. P. 89.
- ²⁹ *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy Camb., 1986. P. 1-4.
- ³⁰ *Mulgan R.* Was Aristotle an «Aristotelian Social Democrat?» P. 93.
- ³¹ *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 622.
- ³² Antony L. Natures and Norms // Ethics. Chicago, 2000. Vol. 111. № 1. P. 35-36.
- ³³ Так, с точки зрения Л.Энтони и Д.Уоллеча, наиболее серьезной проблемой неаристотелианства М.Нассбаум является опасность внутри и межкультурного патернализма, поскольку эта концепция имплицитно содержит политический идеал правления философствующих экспертов по человечности («гуманократии») (*Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 629.). По мнению же Р.Эрнесона, наиболее серьезную угрозу, требующую внутренних сдержек, представляет собой «тень элитизма», отбрасываемая на теоретические построения М.Нассбаум ее интеллектуальными предшественниками (*Arneson R.* Perfectionism and Politics // Ethics. Vol. 111. № 1. 2000. P. 49).
- ³⁴ *Nussbaum M.C.* Aristotle, Politics and Human Capabilities. P. 124.

Л. В. Максимов

О когнитивизме Канта*

Когнитивизм — это трактовка *сознания* (духа, психики, идеального) как *познания*; это редукция всего многообразия духовных структур и функций к одним только познавательным (когнитивным) структурам и функциям¹. Сама уже эта идентификация когнитивизма в качестве особого подхода основывается на достаточно распространенном (хотя и не общепринятом) предположении о том, что духовная реальность включает в себя наряду с когнитивными также и некоторые некогнитивные элементы, принципиально не сводимые к любым формам знания. Разновидностью указанного подхода является *ценностный* когнитивизм, т.е. истолкование ценностных ориентиров (идеалов, целей, интересов и пр.) и их частных проявлений (оценок, императивов, планов и пр.) как когнитивных феноменов. Из всех форм ценностного сознания чаще всего объектом подобной интерпретации становится *моральное* сознание — в силу безличного, надсубъектного характера моральных суждений, близких в этом отношении когнитивным суждениям.

В качестве особой *теоретической концепции* когнитивизм имеет представительство в философии сознания, психологии, лингвистике, логике и других дисциплинах, исследующих структуры и механизмы человеческого духа. Впрочем, осознанные, ясно вербализованные когнитивистские декларации не часто встречаются в «науках о духе»; обычно когнитивизм принимает

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 00-03-00189а.

ся исследователями интуитивно, как нечто самоочевидное, и уже на его основе возводятся другие конструкции, описывающие и объясняющие сознание. Присутствие этой стихийной методологической тенденции выражается в том, что создатели, защитники и распространители *ценностных учений* — идеологи, моралисты, проповедники, богословы, беллетристы и т.д. — строят и истолковывают собственную деятельность большей частью как деятельность познавательную (и обучающую), как поиск (и декларирование) *истины*; т.е. *ценностные* проблемы ставятся и решаются по тем же образцам и теми же методами, что и проблемы познания. Это приводит к смешению теоретических и практически-прикладных аспектов гуманитарно-философской мысли, к разработке эклектических, внутренне противоречивых конструкций типа «нормативной науки», «научной идеологии» и т.д. Гуманитарная *теория*, занимаясь *исследованием* своего объекта, одновременно (и *тем самым*) пытается разрешать *ценностные* коллизии, т.е. берет на себя *практические* функции, «учит жить»; с другой стороны, «практическая философия» и те гуманитарные дисциплины, которые как раз и предназначены для «производства» ценностных ориентиров и соответствующего воздействия на сознание людей, сбиваются на описание и объяснение реалий человеческого бытия, на «просветительскую» деятельность («передачу информации»). Такая взаимоподмена функций имеет следствием снижение как объяснительной эффективности гуманитарной теории, так и практической эффективности «прикладной» гуманитарии.

Истоки когнитивистской установки уходят в неопределенно далекое прошлое, однако выявлена и четко сформулирована она была лишь в 20-е гг. XX в., причем сделала это ее противник — «нонкогнитивисты», принадлежавшие к разным школам логико-лингвистического анализа (главным образом к метаэтике). Активная критика когнитивизма (в рамках аналитической философии) продолжалась несколько десятилетий и постепенно затихла, натолкнувшись на сопротивление со стороны «когнитивистского большинства» философского сообщества. Когнитивизм по-прежнему молчаливо и незримо господствует в философии морали. Однако неэффективность нонкогнитивистской критики не означает, что ее доводы вообще несостоятельны или сама обсуждаемая проблема маловажна. Дело скорее в том, что когнитивистская идея настолько глубоко внедрена в самые основания традиционной этической мысли, в ее понятийный строй,

что ее нельзя опровергнуть простым указанием на те или иные — пусть даже совершенно бесспорные — результаты логико-лингвистических исследований. Преодоление когнитивизма возможно лишь путем постепенного и кропотливого «распутывания» тех проблемных узлов, которые образовались вследствие многовекового господства этой парадигмы.

Трудность осуществления этой задачи связана с тем, что на когнитивистской методологии возросли крупнейшие философско-этические системы, надолго определившие не только способы решения, но и саму постановку фундаментальных проблем, относящихся к этой области. Если говорить о моральной философии XIX—XX вв., то здесь первенство в указанном отношении принадлежит, безусловно, Канту: не только его ортодоксальные последователи, но даже и многие оппоненты и антагонисты так или иначе отталкиваются от тех мыслительных схем, которые были выработаны в его этическом учении. К числу этих схем принадлежит и органичный для кантианской этики когнитивизм, опирающийся на мощную теоретико-познавательную основу. Поэтому анализ кантовской когнитивистской модели, реализованной в его этике, может быть полезным для понимания скрытых методологических посылок многих послекантовских (в том числе и современных) этических концепций.

* * *

Кант не выдвигает, не формулирует и не обосновывает когнитивистской идеи, он ее непосредственно принимает и применяет в своих рассуждениях о нравственном законе и практическом разуме. Эти рассуждения он строит внутри уже сложившейся, традиционной когнитивистской парадигмы: подобно другим философам Нового времени, он рассматривал мораль как особую форму знания и исследовал ее именно в данном качестве. Когнитивизм для этих философов — не вывод из какой-либо системы рассуждений и не результат осмысления эмпирии, а нечто интуитивно несомненное, о чем не надо специально говорить. Внешне это выражается, главным образом, в использовании специальной теоретико-познавательной терминологии при описании и истолковании феноменов и основоположений морали, например: *a priori*, *a posteriori*, эмпирия, понятие, истина; объективность и необходимость суждений морали, их катего-

ричность (в отличие от «гипотетичности») и пр. Своеобразие Кантовой этической концепции (в сравнении с другими, преобладающими в той же парадигме) обусловлено, прежде всего, особенностями его эпистемологии, влияние которой на его философию морали не подлежит сомнению.

Правда, безоговорочному признанию когнитивистского характера этой концепции противоречит, казалось бы, кантовская дихотомия спекулятивного и практического разума, как и вообще постоянное подчеркивание отличия «практических» идей, интересов, целей, регулятивных принципов и т.д. от «теоретических». Однако из кантовских текстов (а в особенности из их контекста) явствует, что указанная специфика не выходит за пределы общей эпистемологической трактовки морали: «практическое», как и «теоретическое», оказывается разновидностью «познавательного». Формулируя три вопроса, в которых выражаются «интересы разума»: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? — Кант отмечает, что первый из них является «чисто спекулятивным», второй — «чисто практическим», а третий «одновременно практическим и теоретическим»². Однако нетрудно видеть, что ответы на них могут быть получены в результате *познавая* (или, во всяком случае, поиск этих ответов представляет собою познавательную деятельность); т.е. независимо от того, какой именно «интерес разума» порождает тот или другой вопрос, сами эти вопросы носят «познавательный» характер. В частности, разум желает *знать*, что *должно делать*, и задача практической философии состоит в том, чтобы добыть такое *знание*.

Вопрос принципиальной важности для Канта — не в том, являются ли моральные суждения когнитивными, т.е. принадлежит ли вообще мораль к сфере знания (позитивный ответ представляется ему очевидным), а в том, какова специфика и каков источник этого морального знания. Всякий человек — не только философ или просвещенный моралист — может констатировать существование «чистых нравственных законов», которые «совершенно а priori... определяют все наше поведение», «повелевают безусловно (а не только гипотетически, [т.е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях»³. Универсальность, автономность, категоричность, безразличие к желаниям и склонностям индивида — эти свойства нравственного закона исключают его «эмпирическое» происхождение и заставляют искать его источник в чистом разуме.

Адекватно схватывая в указанных определениях нравственного закона феноменологию морального сознания, — вернее, то, как воспринимаются и осмысливаются механизмы морали в обыденной рефлексии, — Кант признает саму эту рефлексию вполне адекватной ее предмету и тем самым узаконивает представление о морали как о чем-то внешнем, инородном для обычной («эмпирической») человеческой психики. Освобождение морали от психологических определений он истолковывает как преодоление эмпиризма и натурализма в этике. Вообще, *депсихологизация морали составляет самую суть кантовского когнитивизма*. Кант во всех своих работах по философии морали настойчиво и последовательно осуществляет перевод психологических терминов на язык эпистемологии. Фактически все *психологическое* он отождествляет с *эмпирическим*, а «все эмпирическое», полагает он, «совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности»⁴.

Но насколько правомерна редукция всех феноменов психики к эмпирии? И что вообще означают у Канта термины «психологическое» и «эмпирическое»?

Трудность в распознании по существу весьма разных значений, заключенных в каждом из этих терминов, проистекает из особенностей Кантовой теории познания, не позволяющей дифференцировать знание и его предмет. Из-за этого «психология» как *эмпирическая наука* устойчиво смешивается с ее *предметом* — «психикой», также получающей у Канта определение «эмпирической». А поскольку этот последний термин принадлежит в конечном счете эпистемологии, где обычно обозначает определенный уровень познания, то, будучи примененным к реалиям психики, он фактически переводит все эти реалии в разряд форм эмпирического знания (или познания). Такая квалификация вполне уместна по отношению к некоторым психическим феноменам — ощущениям, перцепциям, представлениям, воображению и пр., но вряд ли ее можно столь же безоговорочно отнести к другим феноменам — аффектам, желаниям, склонностям, интересам и пр. Кант, собственно, во многих случаях и не отрицает различия перцептивных и аффективных составляющих психики, иногда даже прямо подчеркивает непознавательный характер переживаний и эмоций, однако общая установка на интерпретацию духовного в понятиях эпистемологии заставляет его объединять все эти феномены под именем «эмпирического» и — еще чаще — «чувственного» познания⁵. «Разум» же вообще оказывается внепсихической познавательной

способностью, похожей, однако, на «чувственность» в том отношении, что, помимо собственно познания, он может также управлять человеческим поведением. Будучи лишеным психического механизма, разум превращается в некую внесубъектную реальию, производящую объективную *истину* и объективные *императивы* (причем все это понимается как нечто внутренне единое, тождественное) независимо от человеческой психики.

Депсихологизация разума (и совмещение в нем познавательного и понудительного компонентов) сыграла важную роль как для рационалистической эпистемологии Канта, так и для его этики. Что касается эпистемологии, то указанный методологический подход позволил объяснить происхождение универсальных, необходимых истин и вместе с тем «принудительность» открываемых (или полагаемых) разумом законов природы. В этике же депсихологизация разума позволила дать по-своему стройное и последовательное объяснение специфики морального долга: (1) его особой — безличной, «объективной» — побудительности, воспринимаемой личностью как присутствие в ее душе некоей внешней силы, не считающейся с ее (личности) желаниями и интересами (той силы, которая впоследствии получила психологически релевантное объяснение в понятии Супер-Эго Фрейда); (2) безусловно-категорического (т.е. не «гипотетического»), необходимого и универсального характера «нравственного закона» как требования долга; (3) «неестественности» нравственного долга, т.е. его направленности на такие деяния, которые идут вразрез с «естественными» (принадлежащими «эмпирической психологии») интересами, склонностями, желаниями.

В соответствии с указанным подходом мораль в ее специфическом бытии трактуется как «нравственный закон» — продукт «чистого разума», поэтому она не отягощена психологией, эмпирией, чувственностью, — в том числе чувственностью эмотивной, побудительной, т.е. «материей желания». «Практический» чистый разум производит формулы категорического императива нравственности по той же познавательно-конструктивной технологии, применяя которую «теоретический» чистый разум производит законы природы. Однако такая интерпретация морали порождает проблему, решение которой потребовало много усилий и изобретательности от Канта и других философов, работавших в когнитивистской парадигме: *как возможно императивное знание?* Не является ли это понятие бессмысленным? Ведь знание «по определению» есть идеальная модель чего-

то существующего (реально или предположительно), императив же обязательно содержит в себе, наряду с абстрактным или чувственно-образным компонентом, определенное побуждение, требование (пусть даже выраженное в безличной, безадресной форме «долженствования вообще»).

Кант не избежал соблазна присоединиться к простому и, казалось бы, убедительному решению этой проблемы, вполне согласному с обыденной рефлексией, но не выдерживающему теоретической критики. Решение это состоит в том, чтобы истолковать моральный императив как «знание о должном», — в предположении, что таковое знание каким-то образом вбирает в себя свойства своего «объекта», т.е. «должного», и тем самым становится императивом. Конечно, Кант избегает столь прямолинейных утверждений, прибегая к более осторожным формулировкам. «...Теоретическое применение разума, — пишет он, — есть то, посредством которого я а priori (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое — то, посредством которого я а priori познаю, что должно произойти»⁶; разум «дает также законы, которые суть императивы, т.е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами»⁷. Как мы видим, Кант не говорит напрямую, будто «законы свободы» суть продукты познания разумом «объективно должного»; оригинальность его эпистемологии проявляется здесь в том, что разум *дает* эти законы, поэтому они и являются императивами, — императивами разума. Но ведь и «законы природы» тоже «даны» разумом; не означает ли это, что и они также суть императивы, предписывающие природе, как она должна себя вести?

Вообще говоря, трактовка объективных естественных законов как «императивов» (только исходящих не от безличного «разума», а от самой «природы») — это древняя мировоззренческая идея, в основе которой — перенесение на природу модели социальных (правовых, моральных и пр.) законов-установлений. Само слово «закон» в русском языке (как и соответствующие эквиваленты в других языках) первоначально обозначало только социальные установления и уже затем было распространено и на «внечеловеческое» бытие, сохранив в себе смысловой оттенок императивности. Недостаточно четкое различение этих двух контекстов не позволяет увидеть границу, отделяющую *познание*

объективных законов от выражения и защиты ценностных позиций. Подобное смешение постоянно имело место в истории этической мысли. Например, гедонист, открыв «естественный закон», согласно которому человеку по природе *свойственно стремление к наслаждению*, склонен (невольно) трактовать этот «закон» как *«императив природы»*, как приказ или совет (которых в принципе можно и послушаться). Сходное движение мысли присутствует и в доктрине «естественных прав человека»; в этом случае определенным моральным или правовым императивам придается статус «объективного закона», причем подлинная императивная (прескриптивная) интенция остается скрытой, и соответствующие «законы», подобно законам бытия, выражаются в дескриптивной форме: «люди равны по природе»; «каждый человек имеет право на жизнь» и т.п. А то обстоятельство, что люди все-таки нарушают эти «объективные законы», объясняется очень просто: ведь люди, как известно, нередко *отрицают, не признают* также и законы, открытые наукой, отчего те не перестают быть объективно истинными. Однако отрицание *объективной истинности* закона науки вовсе не делает «недействительным» соответствующий *объективный закон*; мы все равно *вынуждены* ему подчиняться, ибо «нарушить» его невозможно. Если же кто-то «отрицает» *закон-императив*, то он тем самым его «отвергает» и вполне в состоянии послушаться, нарушить этот «закон».

Императив невозможен вне психического субстрата, — если под таковым понимать не ощущения и восприятия, а интенцию, переживание, стремление и если это интенциональное начало присутствует и в источнике, и в восприемнике императива. Кант, безусловно, прав, усмотрев специфику морального сознания в его автономности по отношению к интересам, склонностям и т.п., однако отсюда не следует, что мораль вообще свободна от психики; да и сам Кант в своем описании механизмов морали так и не смог полностью элиминировать понятия «чувство долга», «уважение к закону» и др. и вынужден был сопровождать употребление этих понятий пространными — но не очень убедительными — оправданиями.

Полностью «депсихологизированное», «когнитивизированное» моральное сознание утрачивает специфичную для него ценностно-нормативную модальность и, значит, перестает быть моральным. Поэтому в рамках когнитивистской парадигмы, на какую бы эпистемологическую теорию она ни ориентировалась, — даже на такую глубокую и тщательно разработанную, как кантовская, — невозможно адекватное описание, объяснение и обоснование морали.

Примечания

- ¹ В современной философской и научной литературе термин «когнитивизм» употребляется в разных проблемных контекстах и соответственно имеет несколько значений, не связанных с темой настоящей статьи. (См., напр.: *Green Ch.D. Where Did the Word «Cognitive» Come From Anyway?* // *Canadian Psychology*. 1996. № 37; *Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М., 1999. С. 114-118).
- ² *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 471-472.
- ³ См.: там же. С. 472-473.
- ⁴ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. (1). М., 1965. С. 266.
- ⁵ Следует заметить, что если для Канта такая интегральная характеристика психики есть проявление определенной концептуальной последовательности, то в целом подобное словоупотребление (т.е., в частности, применение слова «чувство» для обозначения одновременно и «наглядных образов», и «переживаний»), весьма распространенное в обыденном и философском языке, является показателем его несовершенства, его неадекватности реалиям психики.
- ⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 381.
- ⁷ Там же. С. 470.

А.В.Разин

Модели нравственного поведения

В настоящей статье я хочу предложить модели нравственного поведения, сформулированные в формальном логическом смысле, с тем чтобы показать как в моральной мотивации работают разного рода эмоции. Я отдаю себе отчет, что предложенные далее модели поведения будут содержать определенное упрощение форм поведения, встречающихся в реальной жизни. Тем не менее упрощение является средством любого теоретического анализа. Так что и в подходе к морали оно вполне оправдано.

В процессе удовлетворения различных потребностей организма мы сталкиваемся со следующими механизмами проявления эмоциональной регуляции: это, во-первых, эмоции-стимулы, запускающие поведение. Они могут быть разными по силе и знаку. Состояние неудовлетворения какой-то потребности выражается в отрицательных эмоциях, выражающих некоторое напряжение, тоску, разочарование. Но доминирующей здесь является позитивная мотивация, так как именно она определяет желание. На эту исходную мотивацию в процессе удовлетворения потребностей накладывается новое эмоциональное воздействие со стороны эмоций контролеров. Они отражают радость удовлетворения и неудовлетворения по поводу достижения промежуточных и итоговых результатов. Высокая вероятность удовлетворения некоторой потребности усиливает возбуждение от предвкушения близкого достижения результата и тем самым создает усиленное эмоциональное восприятие (позитивное) всего процесса удовлетворения определенной потребности. Но эти эмоции тем не менее не могут стать актуальными без некоторых исходных

эмоций, запускающих всю систему деятельности. Например, муки творчества, радости и огорчения создают специфический фон данного процесса, но они не могут иметь место без исходного желания творчества, идеального плана, деятельности, развивающегося на базе исходной позитивной эмоциональной установки. В непосредственном виде данная схема удовлетворения различных потребностей человека не имеет отношения к нравственному поведению, хотя косвенное эмоциональное влияние процесса удовлетворения высших социальных потребностей на нравственные ценности и наоборот не может быть исключено.

С нашей точки зрения в тех случаях, когда нравственный мотив проявляется наиболее явно, когда он не слит с другими социальными мотивами деятельности, не внутренняя потребность организма, а внешняя ситуация служит побудителем активности. Например, если человек бросается спасать утопающего, он делает это не потому, что заранее испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что понимает или подсознательно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет представлять для него мучения. Эта ситуация составляет, на наш взгляд, первую, *жертвенную модель нравственного поведения*, наиболее далекую от влияния позитивной эмоциональной мотивации. Фактически поведение здесь строится в основном на основе желания избежать сильных негативных эмоций, в том числе таких, которые могут быть даже альтернативой самой жизни. Скажем, человек не совершает предательство, даже зная, что он идет на верную смерть из-за того, что идеально представляет себе жизнь с сознанием невыполненного долга как сплошное мучение совести. В силу этого он сознательно выбирает смерть, хотя, конечно, дополнительные мотивы, связанные, например, с ненавистью к врагу, желанием мести здесь не исключаются. Это, однако, не отменяет самой модели, которая в теоретической абстракции выступает именно как поведение, основанное на желании избежать сильные негативные эмоции морального характера, не допустить муки совести.

Данная модель показывает, что совсем не все поведение человека строится на основе его потребностей, как это многие полагают. В нормативной регуляции может иметь место самостоятельный мотив, связанный с исполнением предписанного долга. В праве такой мотив реализуется из страха перед применением санкции. В морали он связан со стыдом и совестью.

Однако необходимость совершения подобных самоотверженных действий относительно редка. Раскрывая суть нравственного мотива, нужно объяснить не только страх мучений невыполненного долга или угрызений совести, но и позитивную направленность длительной активности поведения, неизбежно проявляющегося тогда, когда речь идет о собственном благе. Ясно, что обоснование необходимости такого поведения осуществляется не в каких-то чрезвычайных обстоятельствах и для его детерминации нужна не эпизодическая, а долговременная цель.

Здесь мы можем сформулировать вторую модель нравственного поведения: *нравственная мотивация программного характера*. Понятно, что человек строит общие планы своей жизни. Иногда он мечтает быть знаменитым, иногда хочет довольствоваться тихим счастьем семейной жизни и материального достатка. Но в любом случае он ориентируется на некоторые критерии, которые показывают, что жить так лучше, чем иначе. Нравственные ценности составляют существенную часть этих критериев.

Постоянное получение удовольствий одного и того же качества (хотя они могут быть и разнообразными) не приводит к действительному счастью. Это происходит потому, что срабатывает так называемый закон эмоционального пресыщения. Эмоции одного и того же типа, сопровождающие некоторую деятельность, первоначально вызывают радостное возбуждение от достижения промежуточных результатов и делают весь процесс осуществляемой деятельности притягательным. Но постепенно они начинают угасать. Физиологически это объясняется тем, что весь механизм деятельности становится привычным. Она, собственно, уже не требует сосредоточения значительных ресурсов организма. А ведь эмоциональное возбуждение это по существу и есть способ привлечения новых ресурсов для достижения некоторого результата. В таком случае, не желая терять понравившееся состояние эмоционального возбуждения, человек может пойти по пути количественного разнообразия осуществляемой деятельности. Например, он может время от времени менять надоевшую одежду, покупать новую мебель, стараясь создать все более и более радующий глаз интерьер. Так возникает потребительская ориентация жизни, связанная с постоянным приобретением все новых и новых вещей. Но эмоции все равно продолжают угасать, так как препятствия, которые человек преодолевает при совершении однотипного вида деятельности, так же оказываются однотипными.

Принципиально тот же процесс осуществляется в игровой активности. Некоторые современные западные философские теории, например философская антропология (А. Гелен, Н. Финк), считают игру наиболее желательным видом человеческой активности, деятельностью, отвечающей высшим человеческим проявлениям. Но в игре (если это только не глобальное спортивное состязание, фактически уже не являющееся игрой в обычном смысле слова) человек, желая избежать отрицательных эмоций, идет на снижение интенсивности творчества. Тем самым он испытывает и менее сильные положительные эмоции, в результате чего получает меньшее удовлетворение, чем в реальной напряженной жизни.

Однозначное стремление к получению чувственных удовольствий как цель жизни было подвергнуто критике еще в древнегреческой философии. Так Платон в диалоге «Филеб» критикует позицию, согласно которой счастье заключается в сильных наслаждениях, испытываемых лишь в настоящем. Устами Сократа он выражает следующую мысль: «...не приобрета ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься»¹. Следовательно, без разума, без возможностей сравнения удовольствий, без представления о времени, оказывается, даже невозможно понять находишься ты в состоянии удовольствия или же нет. Но античная философия работала в решении данной проблемы в основном в направлении того, как получать такие удовольствия, которые не влекут за собой страдание, как достичь спокойствия и безмятежности духа. С таким состоянием, точнее — с его ненарушением, связывалось понимание свободы.

Все последующее развитие западной философии показывает недостаточность столь бедных определений свободы. Для того, чтобы сформулировать позитивные представления о свободе как свободе творчества, свободе самовыражения личности, оказывается необходимым вынесенный вовне источник активности, внешняя сознанию человека цель деятельности.

Такая цель, показывающая путь нравственного самосовершенствования, духовного возвышения, со всей очевидностью представлена уже в христианской этике через идею богоподобия. С помощью аскезы, исполнения заповедей, человек свободно отказывается от плохой, греховной природы ради обретения новой — богоподобной. В схоластике эти идеи получают

определенную философскую проработку. Фома Аквинский вносит новый момент в аристотелевское понимание созерцательной деятельности. Блаженство выступает у него как ничем не смущаемое созерцание Бога. Оно включает в себя элемент удовольствия, но не как собственную цель или мотив действия, а как сопутствующий богопознанию результат. Таким образом, созерцание из цели, содержащей критерии блага в самой себе, превращается в средство.

Производность удовольствия от внешне ориентированной деятельности удивительно точно соответствует некоторым реальным условиям достижения счастья, отмеченным психологами. Согласно С.Л.Рубинштейну, например, счастье достигается в процессе жизни, не посвященной специально погоне за ним, именно как сопутствующий результат². Такое совпадение религиозной христианской доктрины и светского понимания вряд ли может быть случайным. Оно подтверждает заимствование аналогов отношения человека и Бога из условий земного бытия: отношений человека с обществом, с другими людьми, определяющих внешние ориентиры его активности.

Но идеал, утверждаемый христианством, допускаемое им противопоставление низшего (мирского) и высшего (божественного), неопределенность позитивных характеристик последнего, все же не ориентирует на сверхактивную, интенсивную деятельность. Многие черты этого идеала оказываются близкими античной созерцательности. В современных интерпретациях христианства, например в персонализме (Э.Мунье), неотомизме (Ж.Маритен), абстрактные черты христианского идеала преодолеваются за счет возрождения в новых вариантах в общем-то достаточно древней идеи ортодоксального христианства о том, что человек включается в работу по обожению всего космоса, наполнению его божественной любовью, утраченной в результате первородного греха. Тем самым признается необходимость некоторого внешнего субстрата преобразовательной деятельности, что является одним из условий того, что жизнь человека наполняется высшим смыслом.

В субъективно-идеалистических концепциях, несмотря на стремление ограничить восприятие мира масштабом некоторого индивидуального сознания, все равно признается необходимость наличия внешней самому этому сознанию цели деятельности. Так у Фихте воля порождает мир для того, чтобы иметь препятствие для собственного движения. У Сартра человек про-

сто произвольно выбирает некоторую внешнюю значительную цель деятельности опять же для того, чтобы иметь препятствие, предмет приложения активности сознания. Но эта цель не может быть исключительно личной. Для того, чтобы быть убедительной, масштабной, она также должна быть разделена с другими людьми. Американский прагматизм формулирует данную идею через категорию всеобщности веры, позволяющей преодолеть сомнения целей индивидуального бытия.

Итак, для подлинного счастья человеку оказывается нужна некоторая внешняя, разделенная с другими людьми цель деятельности. В то же время эта цель должна быть одновременно значима и в личностном плане. Иначе деятельность не будет свободной, не будет воспринята эмоционально положительно и соответственно не будет действительным творчеством, так как творить по принуждению нельзя. Негативная эмоциональная мотивация, сопротивление по общей логике той роли, которые эмоции играют в смысле подготовки индивида к активности, не способствует сосредоточению ресурсов организма. Как совмещается то и другое, если у человека нет врожденной нравственной потребности, если у него также нет изначального стремления ко многим сложным видам общественной деятельности, по необходимости осваиваемым индивидом в процессе приобщения к социальной и культурной жизни определенного общества. Думается, что ответ на поставленный вопрос лежит в осознании комплексного характера человеческого действия, в котором одновременно происходит удовлетворение ряда различных потребностей и объединение мотивов разного порядка. Положительная мотивация более всего вносится в нравственно одобряемое действие со стороны процесса удовлетворения всех (внеморальных) высших социальных потребностей личности. При этом нравственные мотивы способны усилить эмоции неморального характера. Это происходит потому, что человек видит в моральных критериях общества подтверждение действительной сложности, иногда даже уникальности решаемых им задач. Так, например, нравственный фактор труда, сознание общественной значимости совершаемого, усиливает творческие эмоции, в результате чего процесс творчества, ориентированного на общественные ценности, становится более притягательным для личности, чем игра, или, тем более, антиобщественное поведение. Нравственные ценности, таким образом, и задают те разделенные с другими людьми внешние цели деятельности, достижение которых является условием подлинного счастья.

Рассматривая данную модель, следует подчеркнуть, что человек представляет из себя культурно-историческое существо. Он не имеет какой-то неизменной природы, заданной со стороны информационного носителя, заключенного в нем самом. В ходе индивидуального развития генетические факторы, представленные биологической организацией индивида, кооперируются с культурной программой социального развития таким образом, что большинство функциональных проявлений личности просто не может реализоваться без воздействия данных культурных факторов.

Те требования, которые реализуются через первую и вторую модели нравственного поведения, представляют из себя не только ограничения, запрещающие определенные действия в отношении других людей (в частности — запрещение использования другого как средства, запрещение совершения в отношении него несправедливых действий), и не только выражение оптимального пути удовлетворения желаний, позволяющее избежать страданий. В глобальном смысле должно выражать исторически развитую культурную природу, по необходимости предписываемую каждому отдельному индивиду, вступающему в общественную жизнь. Так как формирование многих высших человеческих качеств, в том числе овладение исторически развитыми навыками труда, освоение духовной культуры, образование, требует напряжения сил, оно именно предписывается каждому индивиду как требование, как должное. Высшие качества, связанные с культурной деятельностью человека, поэтому противопоставляются некоторым простым желаниям, которые могут легко стать доминантой развивающегося сознания и закрыть путь к формированию новых способностей и соответствующих им высших социальных потребностей. Задача преодоления притягательности первичных желаний зачастую и приводит к объявлению их постыдными или греховными. Но даже если не использовать данную религиозную терминологию, противоречие между притягательными в личностном плане, но нежелательными для социального развития видами деятельности и другими качествами, которые должны быть сформированы за счет преодоления или частичного вытеснения первых, все равно остается актуальным. Его разрешение обязательно получает выражение в идее нравственного совершенствования, которая связывается с исторически конкретным идеалом совершенной личности.

Но сказанное не означает, что человек существует под постоянным прессингом социальных требований. Развивая новые виды социальной активности, он преодолевает препятствия, испытывает соответствующие эмоции радости, формирует у себя новые способности, реализация которых опять же приводит к новым позитивным эмоциональным состояниям. В результате то, что предъявлялось человеку как должное, в итоге оборачивается для него в виде его же собственного блага. Фактически общественные требования выражают объективное (подтвержденное в результате процессов духовно-практического отражения) добро, которое человек в отличие от распространенного представления о свободе морального выбора отнюдь не выбирает. Такого выбора у него просто нет. Программа социального развития индивида информационно задана ему как добро через требования общества. Поле морального выбора разворачивается в зоне поиска оптимального пути к добру. В христианстве это отражается в идее о том, что онтологической реальностью обладает только добро. Зло же представляет лишь отклонение от добра, которое тем масштабнее, чем больше отклонение. Такое понимание принципиально совпадает со светской точкой зрения. Добро действительно более субстанционально, чем зло, так как в самом общем смысле добро это созидание, создание новых материальных и духовных форм бытия, зло же представляет разрушение этих форм.

Третья модель нравственного поведения может быть определена как *сострадание*. Сострадание как основа нравственного поведения было решающим в концепциях Д.Юма, П.Кропоткина, А.Шопенгауэра. Последний видел в сострадании исходную клеточку, основу морали, из которой выводятся все другие нравственные отношения. Я считаю, что эта модель действует наряду с другими как относительно самостоятельная основа определенного круга нравственных отношений. Суть сострадания, таким образом, заключается в том, что, проявляя жалость к другому, человек фактически косвенно жалеет самого себя, предполагая возможным, что он в такой же ситуации, как и человек, на которого реально распространяется отношение сострадания. К этому важно добавить то, что такое помещение осуществляется не только за счет возможностей сознания человека, но даже более за счет работы бессознательных слоев его психики. Это связано с особым способом ориентации существ, обладающих психикой в пространстве, т.е. с ориентацией на основе идеального образа³.

При ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) в поле сигналов мозга проигрывается ситуация будущего действия. В результате этого появляется возможность давать мышцам сигналы разной силы, т.е. сигналы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, который он стремится достичь. Например, для того, чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе идеальной модели, в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному к будущему. Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно интерпретировать пространство и время с точки зрения их объективных свойств, а также создать систему представлений о собственных возможностях действия в пространстве и времени. В данной интерпретации, собственно, и заключается проработывание гипотетических ситуаций нахождения в разных точках пространства, из чего и следует произвольное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, преодолевая собственную субъективность во имя успешной ориентации в нестандартных ситуациях действия, существа, наделенные психикой, в определенной степени преодолевают и свой эгоизм.

В определенной степени к этому способны высшие животные. Реакция сострадания может проявляться у них тогда, когда она не вытесняется другой доминантой, например доминантой на успешную охоту. В современной литературе описаны многие примеры проявления эмоционального резонанса со стороны животных по отношению к человеку. Например, собака становится ближе к плачущему ребенку. Эмоциональная реакция жалости проявляется и между самими животными. Скажем, детеныши нерпы плачут, когда видят гибель их матери. Все это говорит о том, что по крайней мере высшие животные не могут быть исключены из наших взаимных нравственных отношений. Животные, не обладающие психикой, могут в одностороннем порядке становиться объектом наших нравственных отношений, так как в силу их сходной с нами организации нам все равно жалко убивать их и причинять им страдания, хотя сами они и неспособны сопереживать другим.

Благодаря понятийному мышлению у человека имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следо-

вать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости приглушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытесняться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается, и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. И только длительный исторический опыт саморефлексии в конце концов позволяет ему прийти к выводу о том, что действие в противоположность с естественной реакцией сострадания предстает как насилие над собственной природой, как противоречие в работе сознания и подсознания.

Следующая модель нравственного поведения может быть представлена как *благотворительность, филантропия*.

В эмоциональном плане механизм реализации данной модели нравственного поведения связан с тем, что человек старается избежать тех негативных эмоций, которые порождаются в результате способности сострадания. Отсюда он пытается улучшить ситуацию другого, что может выражаться в отдельном акте помощи или же принимать более общий характер тогда, когда подобная деятельность поощряется обществом, когда ради этого создаются специальные социальные институты. Работа в таких институтах для некоторых людей может стать смыслом их жизни. В таком случае данная модель выступает в их поведении в смешанном со второй моделью виде.

Далее, основой нравственного поведения могут быть общие представления о справедливости, развиваемые уже не только на основе морального, но и на основе политического сознания. Это позволяет говорить о пятой модели нравственного поведения, которая так и может быть названа *моделью справедливости*.

В эмоциональном плане нравственное поведение, основанное на идее справедливости, связано прежде всего с негативными эмоциями, возникающими тогда, когда справедливость нарушается (возмущение несправедливыми действиями или несправедливыми общественными порядками).

Отношения людей друг к другу отражаются в понятии справедливости в связи с их принадлежностью к некоторому целому. Вне понимания значения сохранения этого целого в интересах всех оценка отдельных нравственных действий как справедливых или несправедливых теряет смысл.

Производность представления о справедливости от идеи о том, что нужно обеспечить стабильность некоторого целого, что без этого нельзя сохранить условия собственного бытия, подтверждается примитивными верованиями древнего человека. «Первым зачатком обобщения в природе, — такого еще неопределенного, что оно едва отличалось от простого впечатления, — говорит Кропоткин, — должно было быть то, что живое существо и его племя не отделены друг от друга»⁴. Эта обобщающая логика мышления приводит к возникновению представления о справедливости. Оно связывается со стремлением к восстановлению нарушенной из-за неправильных действий гармонии целого. Первобытные дикари и более цивилизованные народы по сию пору понимают под словами «правда», «справедливость» восстановление нарушенного равновесия⁵.

Более развитые представления о справедливости требуют, однако, не просто воспроизводить идею сохранения равенства, но также отразить индивидуальный вклад каждого в производство общественного богатства. В связи с этим уже Аристотель весьма прозорливо различал распределительную и уравнительную (направительную) справедливость.

Направительное право фактически означает, что соблюдается эквивалентный обмен моральными качествами, что правила, одинаковые для всех, должны всеми обязательно выполняться. Это составляет содержание направительного права (утверждающего равное отношение к закону) и направительной справедливости, оценивающей такое состояние как позитивное, необходимое. «Ведь безразлично, кто у кого украл — добрый у дурного или дурной у доброго — и кто сотворил блуд — добрый или дурной; но если один поступает неправосудно, а другой терпит неправосудие и один причинил вред, а другому он причинен, то закон учитывает разницу только с точки зрения вреда, с людьми же он обращается как с равными»⁶.

Распределительная справедливость учитывает индивидуальные достоинства, предполагает большую награду за большее достоинство. «...Распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство»⁷. Следовательно, в

данном виде права учитывается то, какой индивидуальный вклад тот или иной человек вносит в развитие блага некоторого целого. Это является основанием для определения того, какой частью общественного богатства он может пользоваться в неравной с другими степенями.

По мере того, как индивидуализация личности осознается в качестве все большей и большей ценности, в идеях справедливости также отражаются условия личного бытия, необходимые для индивидуального самовыражения. В этой связи уже само общество подвергается оценке с точки зрения того, насколько оно защищает индивидуальные права личности и насколько оно дает возможность для самореализации каждого человека. Однако возможность самореализации каждого всегда соотносится в понятии справедливости и с интересами всех, с исходной идеей сохранения целостности и приумножения принадлежащего всем богатства. В силу этого категория справедливость показывает — до какой степени допустима индивидуализация. Превращение удовлетворения личного интереса в единственный критерий ориентации поведения всегда оценивается в нравственном сознании как несправедливое, как эгоизм. Такая оценка вызывает соответствующие отрицательные эмоции, которые составляют основу чувства справедливости. Что же касается положительных эмоций, то они, конечно, могут возникать по поводу восстановления нарушенной справедливости. Но в отличие от удовлетворения обычных потребностей человека эти эмоции не являются здесь исходными стимулами поведения. Исходным является внешняя ситуация, связанная с нарушением справедливости и негодование по поводу этого. Человек не может сознательно стремиться к восстановлению нарушенной справедливости как к постоянной нравственной цели (даже если это является его профессией, например у правозащитника, адвоката), так как такое стремление косвенно предполагает его заинтересованность в том, чтобы справедливость постоянно нарушалась. Это не может быть нравственной целью. Таким образом, и в случае модели нравственного поведения, связанного с чувством справедливости, мы имеем дело с самостоятельными мотивами, проявляющимися в связи с исполнением и нарушением нравственных требований, а не в связи с какими-то особыми потребностями человека.

Последняя, шестая, модель нравственного поведения — *благоевание и героизм*.

Отношение отдельного человека к целому, т.е. к обществу, в котором он живет, к культурной среде своего обитания, может выражаться в особом возвышенном чувстве сопричастности. В религиозном сознании такое чувство обычно характеризуется как чувство благоговения. По своей природе оно представляет развитое до высшей степени сознание уважения и благодарности. Но это чувство не возникает само по себе. Оно, как и другие социальные чувства человека (например, стыд), культивируется специфическими средствами морального воздействия. С формированием чувства благоговения в традиционных системах морали была связана такая добродетель, как благочестие. Наличие добродетели говорит о том, что обладание чувством благоговения предписывается человеку как долг. Природа чувства благоговения с точки зрения эмоций человека представляет страх перед богами, превращенный в чувство успокоения, связанное с тем, что все полагаемые обязанности (благодарности, послушания, жертвоприношения) выполняются нормально. Таким образом и в проявлении этого нравственного чувства мы сталкиваемся с действием эмоций позитивного и негативного характера, причем негативные эмоции являются первичными. В культуре, построенной на светских идеалах, добродетель благочестия теряет свою роль, но любая культура все равно развивает символику, формирует традиции, заставляющие человека чувствовать сопричастность целому. Так, например, существуют воинские традиции подъема флага, почитания знамени части. В обычной жизни функции, развивающие чувства, сходные с чувством благоговения, выполняет сохранение музейных ценностей. Так или иначе люди испытывают определенный трепет, наблюдая предметы, которыми пользовались великие ученые, писатели, композиторы, хотя они могут быть самыми обычными предметами, постоянно встречающимися в повседневной жизни. Надругательство над святынями вызывает у человека желание их защищать. Отсюда рождаются особого рода героические действия, в которых человек наиболее непосредственно отождествляет себя с целым. В отличие от героизма, который может проявляться на основе механизма, рассмотренного в первой модели поведения (не выдавать тайны врагу), и как бы представляет из себя вынужденный героизм, в поведении, ориентированном на сохранение святыни, проявляется позитивная мотивация. Но сама эта мотивация связана с длительным процессом формирования новых социальных чувств человека, в котором

подчинение должному, преодоление себя, а следовательно — мотивация негативного характера, является первичной. В ряде случаев героическое поведение может выступать в смешанном со второй моделью поведения виде, то есть в плане героики как постоянного процесса удовлетворения высших социальных потребностей, связанных со стремлением к престижу и славе. Это наблюдается в особых профессиях, связанных с постоянным риском, который придает эмоциям, связанным с творчеством, высшую степень напряжения.

Проанализировав данные модели поведения, мы стремились показать, что у человека нет какого-то универсального нравственного чувства. В каждом конкретном случае поведения на свой лад проявляются эмоции положительного и отрицательного знака. Доминирующую роль играют эмоции отрицательного знака, представляющие реакцию на возможное или реальное нарушение нравственных требований. Этим, кстати говоря, объясняется тот факт, что большинство кодифицированных нравственных норм имеют характер негативного запрещения (не прелюбодействуй, не используй другого как средство, не лги, и т.д.). Что же касается позитивной мотивации, то она, как уже говорилось, более всего вносится в процесс восприятия нравственных целей бытия со стороны усиления положительного эмоционального восприятия процесса удовлетворения всех высших социальных потребностей человека.

Примечания

- ¹ *Платон. Филеб // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 19.*
- ² *См.: Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 369.*
- ³ *См. об этом подробнее наши статьи: Сознание и нравственность: антропологическое единство // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1999. № 3; Истоки нравственного самосознания. Здравый смысл // Там же. 1999. № 12.*
- ⁴ *Кропоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 59.*
- ⁵ *См.: там же. С. 75.*
- ⁶ *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 153.*
- ⁷ *Там же. С. 151.*

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

Б.Н.Кашников

Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции

Понятие общей справедливости, о которой Аристотель упоминает в 5-ой главе «Никомаховой этики», является камнем преткновения для исследователей. На его туманный характер указывает, например, такой известный исследователь этики Аристотеля, как В.Харди¹. Настоящая статья представляет собой первый опыт вербализации этой принципиально важной философской интуиции. Актуальность задачи связана, по крайней мере, с четырьмя причинами.

1. Усилившимися в последние годы утверждениями об изменении предмета справедливости в моральном сознании XXI века. Так Н.Фрэзер, например, полагает, что можно наблюдать постепенный переход от «справедливости распределения к справедливости признания»². Этот переход означает, что наиболее актуальными становятся отнюдь не социальные проблемы распределения обществом ограниченного количества благ между подозрительными и завистливыми индивидами, но проблемы признания достоинства и самого права на существование групп, в том числе и маргинальных, будь то национальные или сексуальные меньшинства, женщины или цветные люди, пенсионеры или инвалиды. Этот переход означает также переход от языка политической экономии, которым говорила предшествующая политическая философия, к языку культуры. Иначе говоря, переход от интереса к распределению материальных благ к интересу в воздаянии благами духовными и прежде всего признание права на достоинство.

Действительно, справедливость уже претерпевала подобные изменения в своей истории. Так тематика социальной справедливости с акцентом на распределении, да и само представление об атомарных индивидах, получающих от общества блага, явилась в значительной степени результатом эпохи модерна. До этого преобладающим было представление о справедливости как субъективной добродетели. Таковым был и предмет справедливости для Аристотеля.

Возникающая в связи с этим проблема есть проблема адекватности классической политической философии, ее способности осмыслить меняющийся предмет справедливости при помощи сложившегося классического набора понятий. Мы намерены показать, что политическая философия Аристотеля имеет значительный, еще не используемый в полной мере потенциал и способна следовать за меняющимся предметом справедливости.

2. Неудовлетворительным состоянием общей теории справедливости на Западе. Точнее, можно говорить об отсутствии этой общей теории. Под общей теорией справедливости мы понимаем нормативное обоснование должного равенства или неравенства в объективных отношениях распределения, обмена и воздаяния того или иного общества, составляющих вненормативное основание справедливости. В настоящее время можно говорить о существовании двух основных типов общей теории справедливости. Это эгалитарная и иерархическая справедливость³.

Блестящее развитие теории справедливости в политической философии, начавшееся в 70-х годах, было развитием частной теории справедливости, а именно — справедливости дистрибутивной (распределительной)⁴. Другие частные теории справедливости также не были забыты, но их развитие осуществлялось изолированно от теории распределительной справедливости. Ретрибутивная (воздающая) справедливость стала достоянием теории права и теории наказания. Коммутативная (обменивающая) справедливость стала вотчиной экономики и теории игр. Эти три вида справедливости практически не встречаются в рамках общей теории⁵. Между тем давно назрела необходимость их соединения в общую междисциплинарную теорию. Мы полагаем, что такая теория имплицитно содержится в этико-политических трудах Аристотеля.

3. Растущим интересом к политической философии коммунизма, которая, как известно, считает Аристотеля своим родоначальником. Однако эта теория, в отличие от теории Ари-

стотеля, пока занята почти исключительно негативной работой критики либеральной теории и не способна предложить ничего конструктивного⁶.

4. Вся последующая западная политическая философия, по нашему убеждению, следует в формально-логическом фарватере понятия справедливости Аристотеля. Вот почему раскрывая интуицию Аристотеля, мы раскрываем интуитивные основания современной Западной культуры.

Различие между частной и общей справедливостью в трудах Аристотеля

«Никомахова этика» недвусмысленно указывает на различие двух видов справедливости: общей и частной. Однако их неясное определение оставляет возможность различных толкований. Учитывая, что справедливость для Аристотеля есть прежде всего субъективная добродетель, различие общей и частной справедливости можно понимать как различие мотивов деятельности или как различие субъектов деятельности. Большинство исследователей придерживается «мотивационной» интерпретации. Как считает В. Харди: «Раскрывая Аристотелевскую доктрину справедливости, общей справедливостью обыкновенно называют справедливость в смысле следования закону, справедливость в смысле равенства и честности — частной справедливостью»⁷. Если следовать в русле этого понимания, то общая справедливость есть добродетель, заключающаяся в следовании закону, а несправедливость есть нарушение закона. Частная справедливость предполагает бескорыстие и признание себя равным в отношениях с другими людьми. Соответствующий порок частной несправедливости означает своекорыстие (*pleonexia*) и неравенство с другими людьми. В качестве доказательства обычно приводят слова Аристотеля: «...неправосудность [в узком смысле] обращена на почест, имущество, безопасность, или то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы; а другая [неправосудность] обращена на все, с чем имеет дело добропорядочный»⁸. Б. Вилльямс посвятил статью критике непоследовательности, которая возникает в случае подобной интерпретации. Можно нарушать закон и быть своекорыстным одновременно, можно быть своекорыстным, не нарушая закона. Можно нарушать закон, не будучи своекорыстным. В свою очередь закон может быть несправедлив. К тому

же своекорыстие — весьма туманный признак⁹. В особенности трудно увязать два известных аристотелевских вида частной справедливости только со своекорыстием.

В соответствии с другим возможным толкованием различие общей и частной справедливости это различие субъектов деятельности. Частная справедливость в этом случае связана с деятельностью государства, точнее, его должностных лиц. Общая — с деятельностью любого другого человека. Эта точка зрения опирается на ту часть текста, где частная справедливость называется правом. В этом случае два вида частной справедливости предстают перед нами как два вида права. Этой точки зрения придерживается С.Ф.Кечекьян: «Если один ее вид (частной справедливости — *Б.К.*) охватывает главным образом область гражданского и уголовного права (сделки, возмещение вреда, наказание), то другой ее вид охватывает область государственно-политической жизни. Справедливость в обоих своих видах неразрывно связана с государством»¹⁰.

«Субъектное» понимание различия общей и частной справедливости Аристотеля содержится также в работах А.А.Гусейнова. Он полагает, что между видами частной справедливости складывается несколько иное разделение труда: «Первый вид связан с распределением имущества, почестей и других принадлежащих всем гражданам благ; их нельзя распределить поровну, а только по достоинству, т.е. с учетом заслуг, подобно тому, как если бы в распределении общественного имущества стали руководствоваться пропорциями между взносами отдельных граждан — в казну. Ее Аристотель еще называет пропорциональной правосудностью. В уравнивающей справедливости (уравнительном праве) качество лиц уже не принимается в соображение, а решающее значение имеет прямая арифметическая пропорциональность: справедливость состоит в том, чтобы уравнивать то, что составляет предмет обмена»¹¹.

А.А.Гусейнов полагает, что два типа частной справедливости — это два типа социальных норм, а не просто норм закона. Но эти нормы поддерживаются всей системой политической власти. Государство уравнивает граждан в одном отношении и различает их в другом. В чем именно граждане равны и в чем не равны, это зависит от социальных обстоятельств и имеет конкретно-исторический характер. Например, в советском обществе львиная доля доставалась разделяющей справедливости, а уравнивающая была сведена к минимуму, поскольку всякие свободные отношения, не опосредованные государством, были под подозрением¹².

Развивая эту точку зрения, мы полагаем, что общая справедливость является тем срезом, той стороной добродетели или порока, которая сама по себе не связана со стремлением к справедливости или несправедливости, но получает оценку «справедливо — несправедливо», поскольку в этих поступках выражается мера отношения к другим людям. В оценке с позиции общей справедливости субъект собственной справедливости как бы отступает на второй план, первостепенное значение приобретает оценка, которая и провозглашает эти действия справедливыми или нет. Человек может красть или бежать с поля боя не потому, что несправедлив, но потому, что жаден, и потому, что трус. В обоих случаях он допускает еще и несправедливость по отношению к согражданам. Общей эта справедливость называется, возможно, еще и потому, что является достоянием всех без исключения, поскольку любой человек может поступать справедливо и несправедливо, даже не ставя перед собой такой задачи и не занимая особого положения в обществе. Под добродетелью Аристотель понимал соответствие некоего явления своему назначению. «В самом общем смысле добродетель это наилучшее состояние»¹³. Мужественный воин, не нарушивший строй, является не только мужественным, но и справедливым. Также и честный купец. Однако смыслом их деятельности, «их наилучшим состоянием», является все же мужество, или процветание, а не справедливость. Именно это мог иметь в виду Аристотель, утверждая, что общая справедливость совпадает с добродетелью вообще. Вероятно также, утверждая, что общая справедливость заключается в следовании закону, он имел в виду моральный закон. (В Древней Греции вообще не было четкого водораздела между моралью и правом). Таким образом, общая справедливость это добродетель всех граждан без исключения, независимо от их должностного положения. Она совпадает с законом, и, являясь стороной какой-то иной добродетели, пребывает в тени и имеет потенциальный характер.

Частная справедливость есть добродетель государственного мужа (*politikos*). Это актуализированная справедливость, в которой субъект озадачен именно этим стремлением, творить справедливость, а стоящий за этой мотивацией иной порок или добродетель, отходят на второй план, хотя и могут присутствовать. В рамках частной справедливости Аристотель называет два вида. «Один вид частной правосудности¹⁴ и соответствующего права (*to dikaion*) связан с распределением (*en tais dianomais*) почес-

тей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами (κοινοπουντες) определенного государственно-устройства (именно среди них одному возможно иметь в сравнении с другим несправедливую или справедливую [долю] (anison kai ison). Другой [вид] — направительное право при взаимном обмене (synallagmata)»¹⁵.

Первый вид частной справедливости это добродетель архонта, который в силу своего положения распределяет некоторые блага среди известного круга граждан. Это может быть привозное зерно, должности, общественные почести, власть и многое другое, что следует распределить по достоинству. Второй вид — это добродетель судьи или арбитра, который творит правый суд, применяя равное для всех граждан право. «Судья уравнивает по справедливости, причем так, как [геометр уравнивает отрезки] неравно поделенной линии: насколько больший отрезок выходит за половину, столько он отнял и прибавил к меньшему отрезку»¹⁶. И в том, и другом случае справедливость есть добродетель государственного мужа, его «наилучшее состояние», подобно тому, как быстрый бег есть добродетель коня. «Настоящий государственный муж (politikos) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать граждан добродетельными и законопослушными»¹⁷.

Обе эти разновидности призваны обеспечить справедливое равенство, но только равенство разного рода. Разделяющая справедливость строится на геометрическом равенстве, уравнивающая на арифметическом. Первая предполагает сложную пропорцию, при которой равенство при распределении, скажем, общественных должностей между гражданами обеспечивается таким образом, что соотношение моих заслуг к моей должности должно быть равно соотношению заслуг другого человека к его должности. Соответственно это геометрическое равенство можно представить с помощью формулы $a:b = c:d$ («a» и «c» — должности индивидов, «b» и «d» — их заслуги). Моя должность может расти по мере роста моих заслуг в управлении общественными делами, но в геометрической пропорции я остаюсь равен другому гражданину, соответствующие заслуги которого могут быть не столь велики. Но самое главное это то, что ни одно из благ не распределяется произвольно, но исходя из признанной и справедливой меры, в силу чего поддерживается справедливость и пропорциональное равенство. Совсем другое дело, если гражданин достигнет высших должностей только потому, что он пле-

мянник Перикла, или получит большую меру привозного зерна не потому, что у него много детей, но потому, что он занимает высокую должность. Уравнивающая справедливость поддерживает иное равенство — равенство простое, арифметическое, при котором $a = b$, где a и b граждане. Всякое их различие здесь уже не имеет значения. Граждане, например, равны перед законом независимо от их заслуг, должностей и т.д.

Распределяя ограниченные блага, государство поощряет государственное служение индивидов и признает их заслугу в этом служении. Во всех иных случаях государство уравнивает индивидов и карает всякое проявление несанкционированного неравенства в свободных отношениях обмена и воздаяния. Тем самым оно поддерживает общество в состоянии гармонии и предотвращает возможную «войну всех против всех». Подчеркивая эту мысль, Аристотель так пишет о частной справедливости: «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения»¹⁸.

Наиболее близким современным аналогом порока частной несправедливости следует считать коррупцию в том ее понимании, которое содержится в уголовных кодексах большинства европейских стран. Так статья первая главы 20 УК Швеции устанавливает наказание лицу, которое преднамеренно использует публичные полномочия или по небрежности не выполняет свои служебные обязанности, причиняя вред общественным интересам. При этом УК специально оговаривает, что тяжесть указанного должностного злоупотребления зависит от степени серьезности такого злоупотребления, причинения при этом существенного вреда охраняемым интересам или извлечения из этого поведения незаконной выгоды для каких-либо частных лиц или представляемых ими структур. В последнем случае такое должностное злоупотребление относится к коррупционным. Отдел второй этой главы формулирует ответственность за получение должностным лицом взятки. При этом дело о коррупции может возбуждаться всякий раз, когда чиновник создал необоснованные преимущества для одной из сторон, даже если не доказан факт взятки (в чем можно видеть существенное различие с Российским УК). Тот факт, что политикос может поступать несправедливо не только в случае, если напрямую подкуплен или имеет своекорыстный интерес, был, без сомнения, известен и автору «Афинской политики». По этой причине частная несправедливость,

как и коррупция, не могут сводиться только к мотиву своекорыстия. Этот мотив, который многие, подобно В.Харди, принимают за признак частной несправедливости, является решающим, но не определяющим. По этой причине высказывание о том, что частная несправедливость наиболее проявляется при создании односторонних преимуществ для себя при решении того или иного вопроса, следует понимать в смысле наибольшей очевидности такой формы коррупции. Именно так следует понимать слова Аристотеля, которые обычно приводят в качестве доказательства тезиса о мотиве своекорыстия как признаке частной несправедливости (см. сноску 8). Судья, например, может быть несправедлив в силу разных причин, но есть и наиболее очевидный случай: «Если же судил неправосудно, зная [это], то и сам поступает своекорыстно, ища благодарности или добываясь мести. А потому, кто, имея такую цель, вынес судебное решение неправосудно, тот своекорыстен, подобно тому, кто принял участие [в самом] неправосудном деле; действительно, присудив спорное поле, от то же получил — не поле, [правда] а деньги»¹⁹. Действительно, нажива является наиболее заметным признаком коррупции и несправедливости. Тем не менее должностное лицо может творить несправедливость и быть коррумпировано даже и без видимой для себя выгоды.

Хотя в эксплицитной форме Аристотель ведет речь лишь о частной, а не общей справедливости, тем не менее он имеет в виду и более общую концепцию, которую просто не эксплицитирует либо по причине ее очевидности для современников, либо по причине утери каких-то текстов или фрагментов, где это могло быть сделано. Аристотель понимал, что видов общей справедливости и соответствующих им концепций может быть бесконечно много. «Можно, пожалуй, считать, что везде, где существуют [отношения] справедливости, существует и дружба. Поэтому, сколько видов справедливости, столько и видов дружбы. В самом деле, справедливость [проявляет себя в отношениях] чужестранца к гражданину, раба к хозяину, гражданина к гражданину, сына к отцу, жены к мужу, и сколько вообще существуют видов общения, при стольких имеет место и дружба»²⁰.

Общая справедливость может представлять собой характеристику какого-либо из видов отношений (например, распределительная справедливость) или характеристику проблем справедливости в какой-либо из социальных сфер (домашняя справедливость) или характеристику особенностей распределения

какого-то определенного блага или зла в обществе (теория наказания), либо объединение этих признаков (гражданская справедливость). Понятие общей справедливости, как и всякое достаточно емкое понятие, с неизбежностью приобретает характер концепции, которую мы рассмотрим в соответствии со следующим планом:

Вненормативные основания справедливости.

Предмет справедливости.

Структура общей справедливости.

Сферы справедливости.

Смысл справедливости.

Аристотель о вненормативных основаниях справедливости

Аристотель понимал, что справедливость покоится на некоторых вненормативных основаниях. Вненормативные основания справедливости можно определить как те объективные обстоятельства, при наличии которых только и может иметь место норма справедливости. Справедливость имеет место там, где присутствуют отношения между людьми, объективно требующие меры и пропорции. Это случается всякий раз, когда люди, стремящиеся к своему благу, вступают в кооперативные отношения друг с другом. Необходимости в справедливости не может быть, если все в избытке или все абсолютно недостаточно, поскольку в таких условиях не может сложиться потребности в общении. «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»²¹. Кооперативные отношения между людьми сложились не сразу, поскольку «в первоначальном положении людей все было общим». Лишь постепенно, разделившись, люди стали нуждаться друг в друге и прибегать к взаимному обмену.

Справедливость может иметь место лишь в тех отношениях между людьми, которые по своей природе требуют известной меры. «Итак, правосудность сия есть полная добродетель, [взятая], однако, не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]»²². Далее Аристотель продолжает: «На том же [основании] правосудность единственную из добродетелей почитают «чужим благом» затем, что она существует в отношении к другому. Действительно, [правосудный] приносит пользу другому, будь

то начальник или [один] из сограждан (koinonos)»²³. Существуют всего три разновидности отношений, причастных «чужому благу», это отношения распределения, воздаяния и обмена. В каждом из них может иметь место своя специфическая справедливость: дистрибутивная (распределительная), ретрибутивная (воздающая) и коммутативная (обменивающая), которые можно рассматривать как виды общей справедливости.

В отличие от нормативной «вненормативная» справедливость говорит языком фактов, а не ценностей. В отношениях распределения можно говорить о субъекте распределения (тот, кто распределяет), объекте распределения (те, кто получает), предмете распределения (конкретное благо, подлежащее распределению). Мерой распределения является соотношение между той или иной заслугой объектов распределения и получаемым ими благом. В отношениях обмена можно говорить о двух или более субъектах обмена, которые одновременно являются и объектами. Предметом обмена является обмениваемое благо. Мерой обмена — соотношение между благами, представленными к обмену. В отношениях воздаяния можно говорить о субъекте воздаяния (кто воздает), объекте воздаяния (кому воздается), предмете воздаяния (чем воздается: наказание или почести). Мерой воздаяния является соотношение между предшествующим деянием объекта воздаяния и воздающим деянием субъекта воздаяния.

Таким образом, можно говорить о дистрибутивной (распределительной), ретрибутивной (воздающей) и коммутативной (обменивающей) справедливости как естественных видах общей справедливости. Аристотель не называет специально эти виды, поскольку не ставит задачей построение теории общей справедливости, эта классификация (как и другие элементы более общей теории) присутствует в его тексте имплицитно и только эта классификация дает возможность непротиворечивого изложения его взглядов.

Дистрибутивная (распределительная) справедливость

Дистрибутивная справедливость в ее классическом виде проявляет себя во всяких действиях, связанных с необходимостью распределять некоторые блага среди известной группы людей, будь то денежное вознаграждение или похвала. Это распределение может осуществляться равно или неравно. Во втором случае распределение нуждается в определенном критерии, каковым

может выступать заслуга или потребность. Любое общество постоянно распределяет блага между своими членами. В качестве распределяемых благ могут выступать деньги и товары, услуги, признание, власть, любовь, свободное время, уважение, должности и т.д.

Аристотель придавал большое значение справедливому распределению. «Очевидно также, что неправосудно поступать может распределяющий, но не всегда [так поступает] тот, кто имеет больше, ибо не тот поступает неправосудно, у кого в наличии неправосудная [доля], а тот, у кого есть воля делать [свою долю неправосудной]. Это и есть источник поступка, который заключен в распределителе, но не в получателе»²⁴. Дистрибутивная справедливость как личная добродетель проявляется в следующем: «Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и [способным] распределять [блага] между собой и другими [лицами] не так, чтобы от достойного избрания [досталось] больше ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот при [распределении] вредного), но [так, чтобы обе стороны получили] пропорционально равные доли; так же он поступает, [распределяя доли] между другими лицами»²⁵. Распределительная справедливость требует пропорции и становится разделяющей распределительной справедливостью, основанной на том или ином критерии (заслуга или потребность). Было бы несправедливо, например, заплатить равно за труд всем участникам, если они принимали неравное участие. Было бы несправедливо распределить зерно равно, если количество детей у всех различно. Распределительная справедливость может быть и уравнивающей. Было бы также несправедливо заплатить неравно, если все участники сделали равный вклад. Было бы несправедливо воздать равную хвалу всем воинам, если некоторые из них сбежали с поля битвы.

Коммутативная (обменивающая) справедливость

В работах Аристотеля можно найти немало строк, посвященных обмену. Коммутативная (обменивающая) справедливость складывается на основе отношений обмена между социальными субъектами. Справедливость обнаруживают, кроме всего прочего, по выражению Аристотеля, «совершая поступки при взаимном обмене между людьми». Это не только обмен товарами.

Обмен возможен во всех областях жизни. Например, обмен услугами и уважением, взаимным признанием и услугами составляет основу нашей повседневной жизнедеятельности. Классическим примером такого рода отношений является рынок с его формулой: товар-деньги-товар. Обмен во всех его проявлениях может быть справедливым и несправедливым.

Подобная справедливость также может быть разделяющей или уравнивающей и может осуществляться как на основе равенства, так и пропорционального неравенства. Уравнивающая коммутативная справедливость широко представлена на рынке и в экономике вообще. Или как писал Аристотель: «Итак, расплата будет иметь место, когда справедливое равенство установлено так, чтобы земледелец относился к башмачнику, как работа башмачника к работе земледельца»²⁶. Но обмен может строиться также и на основе пропорционального неравенства, если предполагает отношения неравных. Более того, Аристотель, видимо, полагал, что уравнивающая справедливость встречается во взаимном обмене реже, чем разделяющая (пропорциональное неравенство), хотя наибольшее значение он придавал именно равенству в обмене, считая его основой отношений между гражданами в государстве. «Между тем во взаимоотношениях [на основе] обмена связующим является именно такое право — расплата, основанная, однако, не на уравнивании, а на установлении пропорции»²⁷. Тот обмен, который имеет место между господином и рабом, вряд ли можно назвать уравнивающим, но вполне можно назвать пропорциональным. Господин обеспечивает защиту и разумную заботу о рабе, раб предоставляет свой честный труд. Этот обмен не назовешь равным, но он может быть по-своему справедлив. «Точно так же в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно [существо], в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому и господину и рабу полезно одно и то же»²⁸. Есть люди, для которых быть рабами не только полезно, но и справедливо. Подобный обмен имеет место и в сфере «домашней справедливости». Отношения между супругами также основаны на разделительной коммутативной справедливости. «Так же и мужчина по отношению к женщине; первый

властвует, вторая находится в подчинении»²⁹. Муж обеспечивает защиту и материальные средства, жена заботу и уют. Обмен тоже может быть пропорционально неравным, принимая во внимание возраст, заслуги и материальное положение участников. Примером неравной коммутативной справедливости может служить обмен между родителями и детьми, когда родители воспитывают и заботятся о детях, а дети платят им уважением.

Коммутативную несправедливость Аристотель называл произвольным (недобровольным) обменом. Подобный обмен «...осуществляется тайком — скажем, кража, блуд, опаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство — или подневольно — скажем посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечение, брань, унижение»³⁰. Осуждение Аристотеля вызывает также и ростовщичество, поскольку оно искажает естественную форму обмена, как деятельность, обусловленную не естественными причинами, но стремлением к наживе. «Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег»³¹.

Общей моральной формулой этой справедливости является требование пропорциональности и честности в обмене. Таким образом, мы можем говорить о справедливой цене или несправедливом действии в отклонении от взятых на себя обязательств или одностороннем получении преимуществ от социальной кооперации, не связанных с нашим вкладом в нее.

Ретрибутивная (воздающая) справедливость

Различие по качеству между людьми создает основу всякого общественного объединения. По этой причине «...принцип взаимного воздаяния является спасительным для государства».³² Ретрибутивная (воздающая) справедливость предполагает ответное действие, связанное с воздаянием, которое не сводится ни к обмену, ни к распределению. Отношение подобного рода, в отличие от обмена, может напоминать улицу с односторонним движением. Воздающая справедливость предполагает активное действие одного субъекта, который воздает благом или злом за реальное или воображаемое благо или зло, полученное ранее

или предполагаемое к получению. Получение этого блага или зла, в отличие от обмена, не связано с наличием договора или совместной деятельностью, или обоюдным ограничением. Примером воздающей справедливости является благодарность, а также месть или наказание. Воздающая справедливость наиболее широко представлена в деятельности правосудия, от талиона с его требованием «око за око, зуб за зуб» до современного уголовного и гражданского судопроизводства. Вот как характеризует подобного рода справедливость Аристотель: «В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, либо — добром [за добро], а иначе не бывает передачи (*metadosis*), между тем как вместе держатся благодаря передаче, недаром храмы богинь Благодарения ставят на видном месте: чтобы воздаяние (*antapodosis*) осуществлялось; это ведь и присуще благодарности — ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему»³³. С принципом взаимного воздаяния связана и необходимость частной собственности. При реализации уравнительного идеала Платона погибнет не только частная собственность, но и воздающие добродетели, такие как целомудрие по отношению к чужим женам и благородная щедрость³⁴.

Воздаяние может быть как равным, так и неравным. Равным оно будет в том случае, если мы вернем соседу взятую взаимы меру зерна. В иных случаях оно может быть неравным, разделяющим, но тем не менее пропорциональным. До того, как в отношениях воздаяния укоренилось правило талиона, господствовало иное правило, отомстить следовало как можно более сурово. Например, в жестоком мире «Илиады» справедливость была своеобразным средством самоутверждения и заключалась в том, чтобы наказать врага более жестоко, чем пострадал от него сам. Разделяющая воздающая справедливость может также учитывать возраст, социальный статус, особое положение или степень социальной опасности преступника. Аристотель прямо говорит об этом: «В вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя». Далее он поясняет свою мысль: «Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ

больше того, что сделал»³⁵. В данном случае воздающая справедливость содержит в себе идею социального поощрения и социального наказания. По этой причине потерпевший несправедливость становится здесь представителем всего общества и выступает от имени общественного правосудия. Воздающая разделяющая справедливость может быть основана и на социальном различии. Вот как об этом пишет Аристотель: «Так, например, если исполняющий должность начальника (*arkhon*) нанес удар, то ответный удар наносить не следует, а если удар нанесен начальнику, то [в ответ] следует не только ударить, но и подвергнуть каре»³⁶. Общей моральной формулой подобного рода справедливости является требование платить добром за добро и злом за зло.

Несправедливость как порок

Аристотель также имеет в виду три вида справедливости, когда характеризует связанные со справедливостью добродетели и пороки. Стагирит называет три конкретных порока общей несправедливости. «Итак, «неправосудным» (*adikos*) считается тот, кто *преступает закон* (*paranomos*), кто *своекорыстен* (*pleonektes*) и *несправедлив* (*isos*)...»³⁷ (курсив мой — Б.К.). В русском переводе Аристотеля слова «*paranomos*», «*pleonektes*» и «*isos*» рассматриваются Н.В.Брагинской почти как синонимы, но это не совсем верно. В действительности слово «*paranomos*» имеет смысл нарушения права. Слово *pleonektes* имеет смысл жадности и представляет собой порок приобретения для себя от других при обмене более того, что получать должно. Этот термин уже закрепился в английском языке и употребляется без перевода в вышеприведенном смысле. Например, Дж.Ролз поясняет этот термин следующим образом: *pleonexia* это «...получение односторонних преимуществ для себя путем захвата того, что принадлежит другим, будь то собственность, награда, должность; или отказ в должном воздаянии другому, будь то выполнение обещания, возвращение долга, проявление уважения и т.д.»³⁸. Все то, что может иметь место только в отношении обменного типа. Слово «*isos*» в других местах переводится Н.В.Брагинской как «неравенство». Э.Радлов переводит то же самое предложение следующим образом: «Несправедливым называют как нарушающего закон, так и берущего лишнее с других, и человека не равно относящегося к другим людям»³⁹. Итак:

Paranomos (попрание права) означает ту несправедливость, которая проявляет себя при распределении. Именно здесь несправедливость равнозначна нарушению прав. Ведь, воздав похвалу трусу и презрев храбреца после битвы, мы тем самым нарушаем право храбреца на справедливое поощрение, которого он заслужил. То же самое и при распределении должностей: если должность получает тот, кто ее менее достоин, нарушается право более достойного. Этот порок более всего присущ тому, кто по должности распределяет нечто между другими, но не только ему. Он заключается не в том, что распределяющий получает нечто для себя лично, эта несправедливость может быть не связана с личной нечестностью или жадностью. Попрание чужого права как несправедливость, как и всякий иной порок в соответствии с представлениями Аристотеля представляет собой две возможные крайности: чрезмерное уравнивание всех участников при распределении блага или чрезмерное выделение кого-либо. Например, выделение всем семьям равной доли привозного зерна при разном размере семей или выдвижение на общественную должность заведомо неспособных, все это равным образом может считаться несправедливостью типа *paranomos*.

Pleonexia (жадность) имеет место при обмене, когда мы захватываем более того, что нам должно получить, или не выполняем своих обязательств, или вообще получаем нечто, не внося своего вклада в социальную кооперацию и тем самым нарушаем меру обмена и пропорциональное равенство с другим человеком. *Pleonexia* также представляет собой крайность наряду с прямо противоположным ей пороком несправедливости к самому себе при обмене (*meionexia*). Справедливость в обмене есть гармония между *pleonexia* и *meionexia*. В этом случае мы ничего не отнимаем у других, но и себя не даем в обиду.

Isos (несоразмерность) — это порок несправедливости, который может иметь место в случае воздаяния. Справедливое воздаяние должно быть равной или пропорционально неравной мерой. Несправедливо было бы наказать вора, истребив весь его род. Это нарушает правило талиона. Здесь Аристотель мог иметь в виду гораздо более древнее правило воздаяния, которое было известно ему по произведениям Гомера (наказать врага более жестоко, чем пострадал от него сам) и которое во времена Аристотеля рассматривалось как анахронизм. Частным случаем несправедливости под названием «*isos*» следует считать также унижение другого человека или группы за счет возвеличивания себя или своей группы. Этот

порок получил специальное название «hubris» (наиболее близкий русский эквивалент это «порушение»). В работе под названием «О добродетелях и пороках» Аристотель приводит такие пояснения: «Hubris это несправедливость, заключающаяся в том, что человек получает удовольствия для себя, унижая тем самым достоинство других»⁴⁰. Несправедливо возвеличивать себя, унижая других. Здесь также нарушается мера, но страдает не благосостояние другого человека, а его самооценка. К слову сказать, этот вид несправедливости совершенно не способна заметить либеральная теория. Но показная роскошь «новых русских» и нелепая реклама дорогих ресторанов на фоне всеобщей нищеты — это все и есть проявления «hubris». В древней Греции подобного рода действия были уголовно наказуемыми⁴¹. Несоразмерность при воздаянии может иметь место в двух случаях. Чрезмерное воздаяние и воздаяние недостаточное. Серединой между этими крайностями как раз и является воздаяние справедливое.

Разделяющая и уравнивающая справедливость

Эти названия применяются нами для простоты изложения. Сам Аристотель пишет о геометрическом и арифметическом равенстве как видах справедливой пропорциональности. Геометрическое равенство означает применение равного критерия к неравным людям. В результате мы можем вознаграждать по достоинству, хотя и неравной мерой. Арифметическое равенство, напротив, означает применение равного критерия к людям, игнорируя их действительное неравенство, как это имеет место в суде. Фемида, как известно, слепа (в России она к тому же еще глуха и нема). В «Никомаховой этике» он употребляет слово равенство для обозначения арифметического равенства и пропорциональное неравенство для обозначения геометрического равенства. В другом месте он пишет о количественном равенстве и равенстве по достоинству⁴². Но смысл от этого не меняется.

Аристотель совершенно определенно пишет, что справедливость (неважно, дистрибутивная, коммуникативная или ретрибутивная) возможна лишь в форме справедливого равенства (уравнивающая) или справедливого неравенства (разделяющая). «Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных»⁴³.

Как уже было сказано, все три перечисленные вида справедливости могут быть основаны как на геометрическом, так и на арифметическом равенстве. Распределение по заслуге это тоже равенство, но равенство геометрическое, поскольку люди равны, неравна только их заслуга. В арифметическом равенстве, как, например, в частном обмене, они равны арифметически, их заслуга не имеет значения. Уравнивающая справедливость имеет место всякий раз и во всех видах отношений справедливости, будь то распределение, обмен или воздаяние, если они строятся на буквальном, простом, арифметическом равенстве. Мы можем распределять равно, мы можем вести равный обмен (классический рыночный обмен эквивалентными стоимостями) или воздавать равной мерой. Разделяющая справедливость имеет место всякий раз, когда мы распределяем неравно, на основе того или иного критерия, но все же пропорционально. Разделяющая справедливость проявляет себя также в обмене всякий раз, когда мы обмениваем нечто, исходя из неравной пропорции. Разделяющая воздаяющая справедливость имеет место в том случае, если воздаяние не равно тому, за что воздается, но учитывает некоторые иные обстоятельства и особенности (например, степень социальной опасности деяния).

Объединенная классификация видов общей справедливости по характеру отношений и равенству

Несмотря на внешнее существенное различие, виды справедливости сохраняют внутреннюю связь и являются составными частями справедливости в широком смысле, которая в XIX веке получила название социальной справедливости. Всякое распределение предполагает, как правило, обмен, а обмен предполагает взаимное воздаяние. Распределяя ограниченные социальные блага, политическое общество, как правило, основывает это распределение на принципах обмена. Высокое жалование, квоты на добычу полезных ископаемых, государственные награды получают в идеале те, кто, в свою очередь, приносит обществу блага. Наказывая преступника, общество не только воздает ему за причиненное зло, но и поддерживает систему распределения, которая превращается в своеобразный обмен, между обществом и правонарушителем: соверши преступление — получишь наказание. Отношения распределения обмена и воздаяния и соответственно справедливость присутствуют на всех уровнях социальной жизни.

ни, будь то отношения двух друзей, любовников, социальной группы, трудового коллектива, политического общества или человечества в целом. Политическую философию прежде всего интересуют проблемы справедливости в рамках политического общества. Политическое общество предполагает наличие определенной системы справедливых норм, действующих на определенной территории, ограниченной политическими границами этого общества. Исходя из вышеизложенного, общая классификация видов справедливости может быть представлена в виде таблицы.

Виды общей справедливости

	Разделяющая (геометрическое равенство)	Уравнивающая (арифметическое равенство)
Дистрибутивная (распределительная)	Распределение благ в соответствии с принятым критерием (например: «Каждому по его труду»).	Распределение благ поровну.
Коммутативная (Обменивающая)	Неравный пропорциональный обмен (например: обмен между господином и рабом).	Равный пропорциональный обмен (эквивалентный товарообмен).
Ретрибутивная (воздающая)	Неравное пропорциональное воздаяние (наказание, пропорциональное степени социальной опасности деяния, а не причиненного вреда).	Равное воздаяние (око за око, зуб за зуб).

Предмет справедливости

Под предметом справедливости мы понимаем то, какие именно отношения или институты рассматриваются как подлежащие регулированию с позиции должного в той или иной теории или моральном воззрении. Понятие справедливости напоминает кристалл, который в каждую эпоху и даже у каждого исследователя поворачивается своей определенной гранью, между тем как другие грани остаются в тени. Моральное долженствование всегда

выхватывает свой предмет справедливости, в то время как остальной огромный пласт «вненормативной» справедливости остается в тени. Аристотеля совершенно не интересовали проблемы справедливости по отношению к рабам и женщинам, но это не означает, что этот предмет справедливости отсутствовал. Он отсутствовал только для определенных слоев греческого общества. Анализируя тексты Аристотеля (Никомахова и Большая Этика), можно прийти к выводу, что его предмет весьма отличен от предмета социальной справедливости, например, у Дж.Ролза. Аристотеля мало интересует конечный результат распределения благ в обществе. Совершенно не волнуют его проблемы справедливости, выходящие за пределы отношений политических, например отношения гражданина и раба, гражданина и его домочадцев. Аристотель равнодушен к проблеме гарантирования равенства шансов и тем более результатов в общественном соревновании по поводу получения ограниченного количества общественных благ. Предмет справедливости для него — это добродетель граждан, проявляющаяся в отношениях друг с другом по поводу свободного обмена благами и услугами, и добродетель должностных лиц государства, проявляющаяся в распределении благ и судопроизводстве. Так в Большой Этике он прямо говорит об этом: «Справедливость, которую мы исследуем, — это *гражданская справедливость* (курсив мой — Б.К.), то есть она больше всего сводится к равенству (ведь граждане это своего рода «общники» и по природе стремятся к равенству, но различаются нравом), в отношении же сына к отцу и слуги к господину нет, как нам кажется, ничего от такой справедливости. Ведь [нет ничего от такой справедливости и в отношениях] ко мне моей ноги или моей руки, равно как и любого из моих членов. Таково, по-видимому, и отношение сына к отцу. Сын — это как бы некая часть отца, пока он не встанет в разряд взрослых мужчин и не отделится от отца. Тогда он уже равен и подобен отцу. Именно таковыми стремятся быть граждане. По той же причине нет ничего от справедливости в отношениях слуги к господину. Слуга — это нечто, принадлежащее господину. Если и существует для него справедливое, то это «домашнее» справедливое по отношению к нему. Мы же исследуем не такое справедливое, а гражданское. Гражданское справедливое состоит, по-видимому, в равенстве и подобии. Однако к гражданскому справедливому близко справедливое, бывающее в общении между мужем и женой. Жена ниже мужа, но очень близка ему и в наи-

большей мере причастна его равенству, поэтому жизнь их близка к общению, которое имеет место среди граждан, и выходит, что справедливое в отношениях между женой и мужем преимущественно перед другими [видами справедливости] есть [справедливое] гражданское. Итак, поскольку справедливое — это то, что находит себе место в общении людей внутри государства, справедливость и справедливый человек имеют отношение к гражданскому справедливому»⁴⁴. Тем не менее общая интуитивная основа (то, что мы назвали вненормативным основанием) понятия справедливости, которая сложилась уже в работах Аристотеля, остается в общем и целом неизменной для всей последующей западной политической философии и культуры.

Сферы справедливости

В числе распределяемых, обмениваемых и воздаваемых благ и зол Аристотель называет деньги, товары и собственность, политическую власть, права и обязанности, общественные должности, безопасность, наказания и общественное признание. Каждое из них составляет свою особую сферу, и Аристотель нередко весьма глубоко характеризует специфику движения каждого из них. При этом необходимо помнить, что Аристотель не признает универсального принципа справедливости и потому каждое конкретное общество вольно выработать свой справедливый способ распределения и обмена для каждой конкретной сферы. Так в политике политическая власть должна принадлежать всем в равной степени, в аристократии лучшим, а в монархии одному наилучшему.

Принцип распределения общественных должностей, по его мнению, должен быть единым для всех политических форм — заслуга. Деньги, товары и собственность есть для него предмет свободного обмена и не подлежат перераспределению государством, хотя Аристотель и опасался чрезмерного накопления богатства с одной стороны и чрезмерной нищеты с другой. Слишком богатые, по его мнению, должны просто подвергаться в случае необходимости остракизму и насильственно изгоняться, причем не потому только, что они составляют политическую угрозу, но потому, что вид их роскоши оскорбителен для большинства.

Обмен, в том числе и товарообмен, должен строиться на основе равенства, если речь идет об отношении равных граждан, исключая обман и насилие, и именно в этой сфере государство должно в случае необходимости вмешаться.

При этом сфера домашней справедливости остается недосягаемой для закона.

Воздаяние должно осуществляться равной или неравно-пропорциональной мерой. Аристотель осуждал слишком кровавую месть и применение неравной меры в воздаянии между равными. Но в воздаянии между неравными должна действовать норма разделительной, а не уравнительной справедливости. Общий принцип теории наказания Аристотеля заключался в принудительной компенсации невольного вреда и применения принципа карающей справедливости при нанесении вреда неравному или преступлению преднамеренном.

Смысл справедливости

Аристотель хорошо понимал смысл справедливости в обществе. «Вообще повсюду причиной возмущений бывает отсутствие равенства, коль скоро ему не соответствует действительное неравенство, ведь и пожизненная царская власть есть неравенство, если она имеется среди равных. И возмущения поднимаются вообще ради достижения равенства»⁴⁵. Отсутствие справедливости ввергает общество в состояние изнурительной войны всех против всех и невыгодно в конечном счете никому. Напротив, справедливость выгодна всем. «Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе»⁴⁶. Как видим, в справедливости Аристотеля нет ничего потустороннего или метафизического. Справедливость есть не более чем общее средство осуществления каждым его добродетели. Однако это не значит, что справедливость утверждается в обществе автоматически. Аристотель был не чужд идее социальной инженерии и полагал, что возможно сознательное совершенствование общества в русле справедливости. Несправедливость такого положения дел, когда одна часть граждан чрезмерно благоденствует, а другая пребывает в нищете, может быть исправлена. Для этого государство должно «...либо сблизить неимущих с состоятельными, либо усилить средних граждан — последнее средство ведет к прекращению внутренних распрей, возникающих на почве неравенства»⁴⁷. Однако есть одно небольшое препятствие подобным реформам. Только разумные люди в состоянии оценить плоды сотрудничества, основанного на справедливости. «У дурных же, напротив, не может быть единомыслия (основанного на справедливости — *Б.К.*), разве только самую малость,

так же как друзьями они могут быть [в очень малой степени], потому что, когда речь идет о выгодах, их устремления своекорыстны, а когда о трудах и общественных повинностях, они берут на себя поменьше; а желая этого для самого себя, каждый следит за окружающими и мешает им, ибо, если не соблюдать [долю участия], общее [дело] гибнет. Таким образом происходит у них смута: друг друга они принуждают делать правосудное, а сами не желают»⁴⁸.

Аристотель весьма близко подходит к той проблеме, которая известна в современной теории игр под названием проблемы «зайцев». Кооперация выгодна всем, но выгода отдельного индивида от «безбилетного проезда» и уклонения от кооперации может быть весьма велика. Есть основания полагать, что одна лишь рациональность, лишенная поддержки морали, вряд ли справится с задачей наставления «дурных» на путь справедливости. Этика Аристотеля, собственно говоря, и есть ни что иное, как моральный аргумент и инструмент морального (а не только рационального) воспитания граждан в русле справедливости, которая, будучи утверждена, становится общим благом. Тем не менее Аристотель понимал, что справедливость это редкое и прекрасное качество и не слишком уповал на силу моральных аргументов, зная, что «...большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести»⁴⁹. По этой причине политическое общество нуждается в справедливых законах, распределяющих поощрение и наказание. Не забывает Аристотель и о главном направлении деятельности законов: «Но самое главное при всяком государственном строе — это посредством законов и остального распорядка устроить дело так, чтобы должностным лицам невозможно было наживаться»⁵⁰.

Природа справедливости — это общая польза, потому и не существует ни общей для всех универсальной справедливости, ни универсально справедливой формы правления. Самое главное — это то, что граждане сами должны решить для себя, какие именно законы и какая именно форма правления подходит им более всего, а решив, утвердить их на практике, а утвердив, неукоснительно следовать. Вот почему Аристотель придавал такое значение публичным рассуждениям о справедливости, считая их важнейшим источником направления общества на путь общего блага. Перечисляя первоочередные задачи всякого государства, Аристотель ничего не говорит о необходимости выра-

ботки «государственной идеи». Он говорит о другом: «...но самое необходимое — решение о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой».

Аристотель весьма точно представлял себе идеал справедливого общества. На основании вышеизложенного его можно описать следующим образом: «По законам в частных делах все имеют равные права; что же касается уважения, то в общественных делах преимущество достаётся сообразно с тем, насколько каждый славится в том или ином отношении — не в силу поддержки какой-нибудь партии, а по способностям. Никогда также человек, способный принести пользу государству, не бывает лишен к тому возможности из-за бедности, вследствие ничтожности своего положения. Мы занимаемся также и общественными делами, как подобает свободным гражданам, и в повседневных отношениях не питаем недоверия друг к другу, не возмущаемся против другого, если он поступает так как ему нравится, не высказываем при этом досады, хоть безвредной, но все же неприятной для постороннего наблюдателя. Общительные без всякой докучливости в частных отношениях, мы избегаем противозакония в общественных делах главным образом из чувства боязни: мы повинемся и лицам, стоящим в данный момент у власти, и законам, особенно тем из них, которые изданы в защиту обиженных, и тем, хотя и неписаным, неисполнение которых навлекает на виновных всеми признаваемый позор»⁵¹. Под этими словами, приписываемыми Периклу, вероятно, мог поставить свою подпись и Аристотель.

Аристотель о справедливости современного Российского государства

Попробуем теперь применить теорию общей справедливости Аристотеля для оценки степени справедливости современного государства Российского. Это государство Аристотель не отнес бы ни к политии, ни к монархии, поскольку реальная власть здесь принадлежит немногим. Не отнес бы он его и к разряду аристократии, поскольку эти немногие далеко не являются лучшими. Скорее всего наш удел — разряд олигархии, *власть богатых*. Это общество уже по определению не может быть справедливым, поскольку представляет собой отклонение. Оно основывается на дружбе, а не справедливости, но дружбе низшего порядка, в которой дружба имеет место не ради ее самой, а во

имя достижения каких-то низменных целей. Вот почему взаимные подношения выступают здесь главной политической силой. В числе конкретных несправедливостей Аристотель, вероятно, указал бы на следующие.

— Чрезмерная поляризация богатства и бедности, отсутствие среднего класса. Аристотель считал, что она недопустима. Как будто следуя советам Аристотеля, уже два наших олигарха подверглись не так давно «остракизму». Аристотель одобрил бы действия тирана, изгнавшего одних олигархов и поделившего их собственность между другими, более преданными. «Итак, ясно, что при тех видах государственного устройства, которые представляют собой отклонения, остракизм, как средство, выгодное для них, полезен и справедлив; но ясно и то, что, пожалуй, с общей точки зрения остракизм не является справедливым»⁵².

— Принадлежность политической власти не лучшим, а худшим представителям общества.

— Распределение общественных должностей отнюдь не по заслуге, а по иным критериям (личная преданность, родственные связи, взятка).

— Отсутствие принципа равенства в частном обмене вообще и экономическом в частности. Торжество «плеонексии» во времена «прихватизации».

— Несоблюдение принципа пропорциональности в воздаянии, в частности в наказании преступников.

— Широкая распространенность и ненаказуемость порока «hubris» (поругание) среди «новых русских» по отношению к остальным.

— Отсутствие добродетельных государственных мужей, пекущихся об общественной справедливости более, чем о своем личном благе.

— Отсутствие законов (например, о налогах), которые не позволяют «должностным лицам наживаться».

Все это свидетельствует о попрании гражданских прав как в плане разделяющей, так и в плане уравнивающей справедливости. Стагирит был бы весьма удивлен, узнав, что в этом обществе еще не произошли восстание и смута, поскольку власти здесь «других принуждают делать справедливое, а сами не желают». Но он бы совсем не удивился нулевым ростом экономики, скандальным уровнем преступности, распространением наркомании. По той простой причине, что у «дурных», которые не соблюдают «долю участия», «общее дело» обязательно «гибнет».

Станным для Аристотеля показался бы и тот факт, что вместо определения того, «что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой» наши идеологи судорожно ищут некую таинственную «государственную идею». Преимущество «идеи» перед справедливостью заключается в том, что первая в отличие от последней позволяет чиновникам свободно воровать и брать взятки, что и составляет главный предмет и тайну их деятельности. Вот почему недавний арест высокопоставленного коррупционера за рубежом вызвал столь бурное и единодушное возмущение всех без исключения «политикосов», независимо от партийной принадлежности. Ведь право безответственности перед низшими — главное и священное право высшего сословия в иерархическом обществе, каковым является современная Россия. Таким же точно образом и граждане Афин были бы возмущены, если бы кто-то предложил им нести ответственность перед рабами.

Примечания

- ¹ См.: *Hardie W.F.R.* Aristotele's Ethical Theory. Oxf., 1968. P. 182-211.
- ² *Fraser N.* Justice Interrupts. Critical Reflection on the «Postsocialist» Condition. N. Y.—L., 1997. P. 2.
- ³ Классический образчик иерархической справедливости представлен в социальной утопии Платона. Эгалитарную справедливость, связанную с идеей демократии и буржуазным обществом, мы можем найти в философии Дж.Локка. Справедливость Аристотеля это иерархическая справедливость, его эгалитарная риторика адресована лишь гражданам и не касается ни рабов, ни женщин, ни метеков. Эгалитарная справедливость исходит из принципиальной ситуации равенства всех членов общества и всякое неравенство поставлено в положение презумпции виновности, так что оно должно быть оправдано, причем оправдано интересами равенства; напротив, иерархическая справедливость исходит из принципиального неравенства членов общества, и неравенство рассматривается как нечто само собой разумеющееся.
- ⁴ В теории распределительной справедливости следует назвать имя Джона Ролза (*Rawls J.* A Theory of Justice. Camb. (Mass.): The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1971). В теории обменивающей справедливости это Роберт Нозик, Фридрих Хайек и Давид Готьер (*Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. N. Y.: Basic Books, 1974; *Hayek F.* The Constitution of Liberty. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960; *Gothier D.* Morals by agreement. Oxf.: Clarendon Press, 1986). В теории воздающей справедливости следует назвать имена Герберта Харта (*Hart H.L.A.* The concept of Law. Oxf.: Clarendon Press, 1961.), Файнберга (*Feinberg H.L.A.* Doing and Deserving. Princeton, N. Y.: Princeton Univ. Press, 1970).
- ⁵ Исключения из этого правила все же есть. См., например: *Wolser M.* The Spheres of Justice. В этой работе развивается именно общая теория справедливости, поскольку в ней характеризуются все основные отношения справедливости (распределение, обмен и воздаяние). См. также: *Lucas J.R.* On Justice. Oxf.: Clarendon Press, 1980.
- ⁶ В наиболее полном виде социально-этические воззрения современного коммунитаризма представлены в сборнике: *Communitarianism. A new Public Ethics.* Edited by Daly M. Belmont California: Wadsworth Publishing Compony, 1994.
- ⁷ *Hardie W.F.R.* Aristotele's Ethical Theory. P. 185.
- ⁸ EN 1130a, 33 — 1130b, 5.
- ⁹ *Williams B.* Justice as a Virtue // Essays on Aristotle's ethics. Edited by Amelie Oksenberg Rorty. Berkley—Los Ang.—L., 1980. P. 190.
- ¹⁰ *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.-Л., 1947. С. 138.
- ¹¹ *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М., 1984. С. 42.
- ¹² *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Демократия и гражданство // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 6-8.
- ¹³ ММ. 1184a, 4—6. Здесь и далее мы ссылаемся на произведения Аристотеля, помещенные в сборник: *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. Названия работ Аристотеля в соответствии с принятым обозначением: EN — Никомахова Этика, ММ — Большая Этика, Pol. — Политика.

- ¹⁴ Н.В.Брагинская переводит слово «dikaíosyne» как «правосудность». Э.Радлов переводит его как справедливость. Вероятно, понятие частной справедливости изначально имело значительный правовой смысл.
- ¹⁵ 1130b, 30–35. Два вида справедливости, о которых идет речь в этой цитате, называются по-разному у разных авторов. Сам Аристотель не дает им определенного названия. Для Аристотеля это два вида права, первый вид регулирует распределение государством всевозможных благ, второй регулирует свободные взаимоотношения граждан между собой. В разных источниках можно прочитать про распределительную, распределяющую, разделяющую и соответственно корректирующую, направляющую, воздающую, карающую, уравнительную, уравнивающую справедливость. Мы будем называть эти два вида разделяющая и уравнивающая справедливость.
- ¹⁶ EN, 1132a, 25–28. Как видим, судья тоже распределяет, но распределяет особого рода благо — безопасность по отношению обмана и насилия в обществе, и распределяет это благо равно между всеми без исключения гражданами.
- ¹⁷ EN, 1102a, 9–11.
- ¹⁸ EN, 1253a, 37–40.
- ¹⁹ EN, 1137a, 1–4.
- ²⁰ AN, 1211a, 6–11.
- ²¹ Pol., 1253a, 27–30.
- ²² EN, 1129b, 24–25.
- ²³ EN, 1130a, 3–6.
- ²⁴ EN, 1136b, 26–29.
- ²⁵ EN, 1134a, 1–4.
- ²⁶ EN, 1133a, 32–35.
- ²⁷ EN, 1132b, 32.
- ²⁸ Pol., 1252a, 30–35.
- ²⁹ Pol., 1254b, 13–15.
- ³⁰ EN, 1131a, 5–8.
- ³¹ Pol., 1258b, 2–5.
- ³² Pol., 1261a, 32.
- ³³ EN, 1132b, 34–1133a, 5.
- ³⁴ Pol., 1263b, 9–10.
- ³⁵ MM, 1194a, 38–1194b, 3.
- ³⁶ EN, 1132b, 26–30.
- ³⁷ EN, 1129a, 32–35.
- ³⁸ Rawls J. A Theory of Justice. P. 10.
- ³⁹ Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Мн., 1998. С. 246.
- ⁴⁰ Эту работу нам не удалось найти в русском переводе, потому приводим ссылку на английский перевод. Aristotle. On Virtue and Vices /Trans. by H.Rackham) // Aristotle. The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtue and Vices. Camb. (Mass.), 1938. P. 499.
- ⁴¹ Об этом написана целая книга. См.: Fisher N.R.E. Hubris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece. Warminster, England: Aris and Phillips, 1992.
- ⁴² Pol., 1301b, 29.

⁴³ Pol., 1280a, 12–14.

⁴⁴ MM. 1194b, 6–30.

⁴⁵ Pol., 1301b, 27–30.

⁴⁶ Pol., 1282b, 17.

⁴⁷ Pol., 1308b, 28–30.

⁴⁸ EN, 1167b, 9–16.

⁴⁹ EN. 1179b 11–13.

⁵⁰ Pol., 1308b, 31–32.

⁵¹ *Аристотель*. Афинская полития. М., 1937. С. 213–214.

⁵² Pol., 1284b. 23–26.

О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли

1762 год стал годом изгнания иезуитов из Франции. Это событие, в котором янсенистам совершенно справедливо отводится главная роль, положило конец конфликту, будоражившему французское общество на протяжении целого столетия. Конфликт этот, который в значительной мере сводился к противостоянию янсенистов и Общества Иисуса, не может быть понят без учета целого ряда церковных и политических реалий того времени: споров сторонников галликанизма и ультрамонтантов; конфликта светского клира и представителей монашеских конгрегаций; противостояния французских парламентариев и монархии. Недаром с середины XVIII в. термин «янсенизм» используется во Франции в первую очередь как синоним политической оппозиции монархии и папскому Риму в лице иезуитов.

Но если отвлечься от этих конфликтов и взглянуть на янсенизм и иезуитизм как явления интеллектуального порядка, то перед нами в первую очередь — два кардинально отличных подхода к решению теологической проблемы о степени влияния благодати на свободу человеческой воли.

Теологическая по своей изначальной природе полемика, начатая в стенах Сорбонны, во многом благодаря едкому перу Блеза Паскаля (1623—1662) превратилась в дискуссию салонную, что привело к упрощению и вульгаризации сути проблемы. Первоначальный замысел «Писем к провинциалу» ограничивался лишь защитой янсениста А.Арно от нападок теологов-доминиканцев из Сорбонны, стремлением показать, что в основе конфликта — лишь словесная перепалка, а не спор о принципиаль-

ных для веры вещах¹. Но с 4-го письма Паскаль меняет тактику: от защиты Арно он переходит к нападению на иезуитов, на всю современную ему моральную теологию и казуистику. Благодаря «Письмам к провинциалу» теологическая полемика стала во Франции XVII в. событием общенационального масштаба, а сочинения казуистов — самой читаемой литературой всех сколько-нибудь образованных слоев общества.

Проблема свободной воли и благодати принадлежит к числу наиболее дискуссионных в католической теологии вплоть до настоящего времени. Западное богословие знало несколько эпох, когда эта проблема выходила на первый план: наиболее яркими примерами могут послужить антипелагианская полемика и XVI в., когда очередной всплеск интереса к проблеме благодати и свободы воли был в значительной степени инициирован протестантизмом. Несмотря на то, что Тридентский собор (1545–1563), одной из задач которого было прояснение и систематизация церковной доктрины, сформулировал догматическую позицию католической церкви, теологи той эпохи не сочли проблему исчерпанной. Отсутствие единства среди католических теологов нашло свое выражение в так называемой контрверсии «*De auxiliis*», начатой иезуитами и доминиканцами, в которой участвовали университеты Бельгии, Испании и Италии. Участники дискуссии искали ответ на вопрос: как примирить существование свободной человеческой воли и необходимость божественной благодати, без участия которой невозможно спасение человека. Позиции разных теологических направлений отличались пониманием конкретных механизмов воздействия благодати и степенью свободы, которой наделялась воля человека. Различия же эти в значительной степени были обусловлены системой антропологических представлений, которых придерживалась та или иная теологическая школа: речь шла о понимании сути и последствий грехопадения, а также актуального состояния человеческой природы.

Дискуссия «*De auxiliis*» началась еще в 1581 г., но наибольшего размаха достигла после выхода в свет сочинения иезуита Луиса де Молины (1535/36–1600) «*Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis*» (Лиссабон, 1588), по имени которого система получила название «молинизм». В духе определений Тридентского собора² Молина утверждал сохранение нравственной свободы человека несмотря на реальность в нем первородного греха, а также свободы воли, действующей под влиянием благодати и

со-работающей с ней. Идя вразрез с восходящей к позднему Августину традицией, теолог фактически минимизировал последствия грехопадения: в результате преступления Адама человек лишился только сверхъестественных, то есть внешних по отношению к его природе, даров (вечной жизни, например), а основные качества его природы остались неповрежденными. Чтобы компенсировать утраченные дары и придать дополнительные силы падшему человеку, Бог дает ему благодать, которая, при том, что у человека остается свобода выбора: принять ее или нет, делает его способным преодолевать конкретные искушения, соблюдать заповеди и тем самым заслуживать жизнь вечную.

При том, что попытки «реабилитировать» человеческую природу в нынешнем ее состоянии и смягчить августиновскую концепцию последствий грехопадения предпринимались (хотя и по-разному) еще представителями зрелой схоластики в лице Фомы Аквинского и теологов-францисканцев³, молинизм подвергся критике за видимость того, что воля человека детерминирует характер благодати, определяет степень ее эффективности или неэффективности.

Главным оппонентом Молины выступил профессор университета в Саламанке Доминго Банез (1528–1604). Опираясь на томистское определение Бога как первопричины всего сущего (*causa prima*) и перводвигателя любой активности (*motor primus*), доминиканец утверждал существование благодати, которая с самого начала является действенной и оказывает влияние на человеческую волю с помощью «упреждающего физического возбуждения» (*praemotio vel praedeterminatio physica*). Эта действенная благодать своей внутренней силой вызывает согласие воли, не нарушая при этом пространства ее свободы.

Несмотря на то, что Молина принадлежал к Обществу Иисуса, оно никогда не поддерживало крайнего молинизма. Последний был запрещен генералом ордена Клавдием Аквавивой в 1613 г., а также осужден назначенной Климентом VIII комиссией теологов в 1598 г. Иезуиты официально придерживались т.н. конгруизма, представлявшего собой модифицированный молинизм. Эта система, разработанная теологами Общества Роберто Беллармино (1542–1621), Франсиско Суаресом (1548–1617) и Габриэлем Васкесом (1549–1604), утверждала, что эффективность или неэффективность конкретной благодати зависит от ее соответствия индивидуальным условиям жизни и психики данного человека. Люди со-трудятся с той благодатью, которая наиболее

приспособлена к их склонностям, обстоятельствам времени и места, то есть с «благодатью приспособленной» (*gratia congrua*)⁴. Конкретный механизм воздействия благодати на человека в конгруизме может быть описан следующим образом: Бог при помощи т.н. «промежуточного знания» (*scientia media*) пред-знает соответствие данной благодати конкретному человеку и, используя ее, достигает определенного результата. Таким образом, не ставится под сомнение наличие у человека свободы воли и не умаляется роль благодати. Концепция промежуточного знания была заимствована у Молины и не имела ничего общего с пессимистической концепцией предопределения: это такое знание, которым располагает Бог о свободном поступке, который совершил бы человек, окажись он в определенной ситуации. Знание это является промежуточным, так как располагается между знанием Бога о том, что только возможно (чистая потенция), и о том, что существует в реальности.

На противоположном и молинизму, и томизму полюсе теологических мнений распологался янсенизм, исходивший из пессимистической антропологии позднего Августина и утверждения о радикальной поврежденности человеческой природы после грехопадения. Падшая природа в определенной степени сохраняет лишь свободу от внешнего принуждения (*libertas a coactione*), совершенно утрачивая свободу от внутренней необходимости (*libertas ab intrinseca necessitate*). Воля человека как тростник колеблется между двумя влечениями — удовольствиями небесными (*delectatio coelestis seu caritas*) и удовольствиями земными (*delectatio terrena seu concupiscentia*), которые действуют на волю постоянно. Не обладая внутренней свободой, воля по необходимости и пассивно следует за тем влечением, которое в данный момент оказывается наиболее сильным, и целиком поглощается этим импульсом. Если оба влечения действуют с одинаковой силой, то человек впадает в состояние сомнения. Янсенисты оставили без ответа вопрос о том, почему Бог одним людям дает благодать, а другим отказывает в своей помогающей силе, что дало современникам право рассматривать янсенистов как сторонников учения о двойном предопределении и называть их тайными кальвинистами⁵.

Церковь была осуждена⁶ не августиновская идея о побуждающей силе небесного влечения, а тезис о том, что человек не может противостоять действию на него благодати, что противоречило догматическому определению Тридента.

Янсенизм формируется с самого начала как теологическая оппозиция молинизму, который, по мнению янсенистов, реабилитирует человеческую природу в нынешнем ее состоянии, смягчает ригоризм нравственных требований Евангелия, предлагает упрощенное их толкование. Заключительная часть III-го тома «Августина»⁷ голландского теолога Корнелия Янсения (1585–1638) завершалась выявлением сходства в ошибках полупелагиан и ряда современных теологов, под которыми подразумевались не кто иные, как молинисты. Янсенизм также формируется как реакция на схоластику конца XVI — начала XVII в., на посттридентскую моральную теологию в целом.

Моральная теология как отдельная дисциплина выделяется из теологии догматической во второй половине XVI в. в значительной степени благодаря иезуитам. Само ее возникновение было связано с подробной разработкой Тридентом теологической доктрины таинства покаяния: моральная теология рассматривалась исключительно как прикладная дисциплина для квалифицированной подготовки исповедников. В коллегиях Общества Иисуса курс моральной теологии был нацелен на то, чтобы научить студентов решать на практике возникающие проблемы или т.н. казусы совести (*casus conscientiae*)⁸. Именно в силу подобных исполняемых ею функций моральная теология начального периода была ограничена лишь сферой нравственной патологии; проблемы совершенства, добродетели и блага оказались вне ее пределов, в других отраслях богословского знания. Подобная узость предметного поля не была изобретением теологии XVI в., но опиралась на богатую традицию средневековых каталогов для исповедников — пенитенциариев. Не в последнюю очередь пристальное внимание ко греху в ущерб разработке проблемы добродетели восходит к Августину, утверждавшему, что «Сама справедливость наша... в этой жизни такова, что скорее осуществляется отпущением грехов, чем усовершенствием добродетелей»⁹.

Выдвижение в качестве приоритетной проблематики греха определило повышенный интерес теологов к вопросам моральной психологии, к выявлению роли страстей (*passiones*) и эмоций человека в выработке нравственного суждения и принятии решения, к разработке критериев оценки степени добровольности или невольности греховного проступка, в том числе и к проблеме, в какой мере наличие знания (или отсутствие такового) усугубляет или облегчает ответственность человека за содеянное. На первый план выходит проблема моральной ответственности.

сти: интеллектуальные усилия моральных теологов направлены на разработку такой системы, чтобы ответственность за совершенный грех, а, таким образом, и налагаемое на покаявшегося в форме покаяния, были в максимальной степени адекватны совершенному греховному поступку. Сочинения по моральной теологии создают как детальнейшие классификации всех мыслимо возможных греховных деяний и как собрания казусов, задачей которых было учесть максимально возможное число ситуаций. У метода рассмотрения нравственных проблем в виде казусов была своя положительная сторона: он позволял учесть и проанализировать широкий спектр реально существующих нравственных проблем, хотя в своем стремлении охватить реальность во всех ее проявлениях и доходил порой до абсурда. Исходной интенцией моралистов, создававших подобного рода справочные пособия для исповедников, было желание быть как можно более гибкими и адекватными в оценке той или иной возникающей во время исповеди нравственной проблемы.

Узость предметного поля моральной теологии имела немаловажные практические последствия, потому что она приводила к одержимости проблематикой греха не только в области теоретических изысканий, но и в области конкретной практики исповеди. Посттридентская процедура исповеди усложняется, повышаются требования, предъявляемые к исповедующемуся, от которого требовалось подробно излагать все обстоятельства греха, время его совершения, наличие соучастников или пособников; верующему также предлагалось самому предварительно классифицировать свой проступок¹⁰. Сопутствующие греху обстоятельства могли в значительной степени изменить его природу, увеличить или уменьшить ответственность за его совершение. Усложнение процедуры исповеди могло, как представляется, иметь и определенные положительные последствия, потому что объективно способствовало развитию нравственного сознания, нравственной рефлексии и самоконтроля.

Своего рода одержимость проблематикой греха и разработка бесчисленных его классификаций могли, по мнению ряда исследователей¹¹, приводить на практике не к ужесточению предъявляемых верующим требований, но к некоторому снижению нравственной планки: чем большим числом условий оговаривается нравственное требование, тем больше вероятность того, что его содержательная сторона (в отличие от требования бе-

зусловного) утратит всякую определенность. Именно в этом «размывании» нравственных обязанностей и обвиняли янсенисты моралистов XVII в.

Второй важной особенностью моральной теологии XVI–XVII вв. было ее развитие в тесной связи с каноническим правом (в коллегиях иезуитов оба предмета преподавал один и тот же профессор). Сама дисциплина была нацелена на решение конкретных казусов совести, а техника их разрешения напоминала судебную процедуру. Важно отметить, что и постриженческая практика исповеди в том виде, как она предписывалась церковью, напоминала судебное разбирательство¹², а исповедник в катехитической литературе зачастую именовался судьей¹³.

Огромное влияние, оказанное каноническим правом на развитие моральной теологии, повлияло на формирование правового подхода к морали. В качестве высшего источника нравственных предписаний выступает воля Бога, которая получает свое конкретное выражение в предписаниях различных отраслей права (светского, церковного, а также естественного права, «вписанного» в совесть человека). Нравственность понимается как совокупность выраженных в праве норм, которыми руководствуется совесть, как инстанция, регулирующая поведение человека. Но возможны ситуации, когда, например, право предлагает противоречивое толкование нормы или предписываемая им обязанность вызывает сомнение, тогда совесть оказывается дезориентированной, а человек — в ситуации нравственного выбора.

В XVII в. впервые в явной форме теологами была сформулирована проблема неуверенной совести. Рассуждения моралистов отталкивались от фрагмента послания ап. Павла к римлянам: «...Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, [если делает], осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех» (14:22–23). Осознание моралистами актуальности данной проблемы объясняется, как правило, усложнением политической, экономической и социальной действительности, процессами глобального изменения систем ценностей, которые переживало европейское общество, необходимостью найти решение на нравственные проблемы своего времени. Проблема неуверенной совести решалась моралистами той эпохи как проблема практическая. Суть ее заключалась в следующем: как найти выход из ситуации, допускающей различные нравственные решения; кто (или что) может рассматриваться в качестве нравственного авторитета в подобной ситуа-

ции сомнения. Во втором случае речь также шла о том, может ли разум человека рассматриваться в качестве такого авторитета, и обладают ли нравственной ценностью поступки, совершенные только в соответствии с доводами разума. В духе времени усилия моральной теологии были направлены на выработку единого механизма, с помощью которого можно было бы решать любые нравственные дилеммы.

В зависимости от того, какой ответ давался на поставленный вопрос, сложился целый ряд систем моральной теологии. *Тутиоризм* (от лат. tutior — более безопасный), к которому тяготели янсенисты, предлагал в ситуации неуверенности выполнять предписания сомнительного права так, как если бы оно было безошибочным. Простое подчинение себя воле законодателя выступает в этой системе гарантией того, что человек не совершает греха. *Пробабелизм* (от лат. probabilis — правдоподобный, вероятный) утверждал, что в случае сомнения допустимо пользоваться мнением, противоречащим обязанности, если в пользу этого мнения свидетельствуют авторитетный теолог и аргументы разума. Именно они рассматриваются как условия того, чтобы считать данное мнение правдоподобным, и являются, таким образом, высшим нравственным авторитетом. *Пробабелиоризм* (от лат. probabilior — более вероятный) считал, что чтобы принять мнение, которое противоречит предписываемой правом обязанности, недостаточно простого правдоподобия; необходимо, чтобы принимаемое мнение было более правдоподобным, чем мнение отвергаемое.

Отправной точкой для двух последних систем послужил тезис теолога из Саламанки, доминиканца Бартоломея из Медины (ум. 1581) «сомнительное право не обязывает» (lex dubia non obligat). Важным критерием этих систем, позволяющим судить о допустимости какого-либо поступка, была признана уверенная совесть (в рамках этой логики лучше поступать плохо с уверенностью, что поступаешь хорошо, чем делать и сомневаться: а хорошо ли это?).

Главная критика янсенистов была направлена против т.н. лаксизма, который развился из пробабелизма, доведя положения последнего до абсурда. В своем крайнем выражении эта система гласила, что даже самое незначительное правдоподобие мнения совершенно освобождает от предписываемой правом нравственной обязанности¹⁴. Эта система неоднократно осуждалась Римом (1665, 1666, 1679), а отдельные произведения лак-

систов были внесены в «Индекс запрещенных книг» еще до появления янсенизма¹⁵. Янсенисты считали Общество Иисуса изобретателем и главным пропагандистом «развращенной морали» в форме лаксизма, о чем со свойственной ему едкостью писал Паскаль в «Письмах к провинциалу». Но вряд ли допустимо говорить о том, что какая-либо система была связана с определенной монашеской конгрегацией или орденом. Среди сторонников лаксизма можно встретить как иезуитов, так и цистерцианца Жозе Карамэля (1606–1682), которого Альфонс Лигуори назвал «князем лаксистов»¹⁶; к пробабилиоризму тяготел ряд теологов-доминиканцев, например Жан Баптист Жоне (1616–1681). Сами иезуиты предпринимали серьезные усилия, чтобы ограничить распространение лаксистских взглядов в Обществе¹⁷.

Противостояние янсенизма и иезуитизма нельзя, как уже говорилось, относить к явлениям только интеллектуального порядка. Теологические проблемы не были в обществе XVI–XVII вв. проблемами чисто умозрительными, но имели совершенно конкретное практическое выражение. Различие позиций янсенизма и иезуитизма проявилось наиболее отчетливо в понимании таинства покаяния и в сфере педагогической практики.

Можно предположить, что молинистическая теория благодати и связанная с ней антропология должны были выразиться в «мягкой» практике исповеди, когда исповедник способен с некоторым пониманием и снисхождением отнестись к слабостям человеческой природы. Именно такой подход к исповеди порицали янсенисты и Паскаль, считая его выражением развращенной морали самих иезуитов. В 6-м письме «Писем к провинциалу» Паскаль помещает саморазоблачающее признание священника-иезуита, что он пытается за счет поблажек приобрести доверие своих духовных чад и перетянуть их таким образом на свою сторону:

«— Увы! — сказал патер, — нашей главной целью должно бы быть: не устанавливать никаких иных правил, кроме правил Евангелия во всей их строгости; и по нашему образу жизни достаточно видно, что, если мы терпим некоторую распушенность в других, то скорее из снисхождения, чем с намерением. Мы вынуждены к этому. Люди до того теперь испорчены, что мы, не имея возможности привести их к себе, принуждены идти к ним сами; иначе они вовсе оставят нас, они сделаются хуже, они окончательно опустятся. И вот, чтобы удержать их, наши казуисты и рассмотрели те пороки, к которым люди более всего

склонны во всех жизненных ситуациях с целью, не нарушая истины, установить правила настолько легкие, что надо быть чересчур требовательным, чтобы не остаться довольным ими; ведь главная задача, которую поставило себе наше Общество для блага религии, это — не отвергать кого бы то ни было, дабы не доводить людей до отчаяния.

Итак, у нас есть правила для людей всякого рода: владельцев духовных мест, священников, монахов, дворян, слуг, богатых, торговых людей, для тех, которые запутались в своих делах, для находящихся в нужде, для женщин набожных и ненабожных, для состоящих в браке, для людей распутных. Одним словом, ничто не ускользнуло от предусмотрительности наших казуистов»¹⁸.

Булла Иннокентия XI «Sanctissimum» (1679) осудила крайности подобного потакания, практику идти на поводу у общественных нравов, принаравливая нравственные требования к прихотям каждого верующего.

Но на практике все не было так однозначно, и мораль иезуитов выглядит распушенной тогда, когда она оценивается с позиций крайнего морального ригоризма, на которых стояли янсенисты. Излишняя строгость их требований способствовала утверждению практики отложенного отпущения грехов: отпущение (а, таким образом, и допуск к причастию) откладывалось священником для того, чтобы пенитент своим поведением мог доказать глубину своего раскаяния. Практика эта была введена аббатом Сен-Сираном (Жан Дювержье де Оран, 1581–1643) в Пор-Рояле¹⁹. Исследования посттридентского французского католицизма свидетельствуют о том, что хотя метод отложенного отпущения грехов (который вполне можно рассматривать и как инструмент давления на прихожанина) не был изобретен янсенистами, именно они чаще всего к нему прибегали²⁰.

В сфере педагогической практики взгляды иезуитов и янсенистов на актуальное состояние человеческой природы и на заложенные в ней возможности привели к формированию двух разных моделей воспитания. Если рассматривать природу человека как непримиримого врага Бога, как достойную презрения бунтовщицу, сопротивление которой необходимо сломить, то самым эффективным методом воспитания будет насилие и внешнее принуждение. Если же считать, что природа всего лишь немного испорчена, что ее можно «приручить», облагородить и исправить, то методы принуждения будут сочетаться с методами поощрения²¹.

Пессимистическая антропология не доверяет естественным возможностям природы; противоположная ей позиция стремится воспользоваться природой для достижения ценностей сверхъестественных или сверхприродных.

Педагоги Пор-Рояля, несмотря на непродолжительность их деятельности («маленькие школы», созданные в 1643 г., в 1661 г. были запрещены Людовиком XIV), вернулись к традиции аскетической школы, от которой веком ранее отказались не только иезуиты, но и педагоги всех протестантских конфессий. Общество Иисуса, для которого деятельность в сфере образования была приоритетной, стремились (по крайней мере в теории) сделать учебный процесс более легким и приятным для учеников: распорядок дня коллегий предусматривал активный отдых, подвижные игры, поездки на природу. Янсенисты отказались и от физкультуры, так как забота о телесном здоровье была несовместима с их негативным отношением к физической природе человека²². В школах Пор-Рояля остались не востребованными и другие педагогические новации иезуитов, оказавшие влияние не только на систему религиозного, но и светского образования: стимуляция активности учеников гибкой и многообразной системой мотиваций; влияние на амбиции и престиж; поощрение духа соревновательности. По мнению янсенистов, все эти «уловки» были не совместимы со строгими требованиями христианской морали, за которые они ратовали.

* * *

Янсенизм и иезуитизм²³ могут рассматриваться как два наиболее влиятельных течения в католицизме XVII в., предложившие в ответ на вызов протестантизма и секулярные тенденции в культуре раннего Нового времени свои варианты реформы католицизма. Но эта реформа мыслилась ими по-разному, исходя из диаметрально противоположных интеллектуальных оснований, с обращением к разным традициям. Янсенизм предпринял попытку вернуться к «чистому» (а фактически — позднему) Августину, с его пессимистической антропологией и преувеличенным акцентированием сверхприродного в сотериологии в ущерб естественным качествам человеческой природы. Янсенизм иногда оценивают как последний «августиновский бунт» в рамках католической церкви: его многократное осуждение Римом означало

de facto начало деавгустинизации церкви при том, что авторитет самого Августина никогда под сомнение не ставился. Преувеличенный «супернатурализм» янсенистов делал их склонными к моральному ригоризму, неспособными приспособиться к духу времени и враждебно настроенными к любым попыткам моральной теологии этому духу времени соответствовать²⁴. Общество Иисуса, наоборот, демонстрировало желание выработать теологию и образ жизни самих иезуитов, которые в большей степени отвечали бы окружающей их реальности. С явным осуждением тенденции идти в ногу с временем, свидетельствующей об отказе от строгой и простой морали ранней церкви, вкладывает Паскаль в уста иезуита признание, что «Отцы Церкви были хороши для морали своего времени; но они слишком отстали для морали нашего времени»²⁵.

Преувеличенный «супернатурализм» янсенистов стал причиной того, что они отрицали спасительную функцию социальной деятельности, того, что они предприняли по сути попытку аскетического ухода от мира. Это нашло свое выражение во внутренней жизни главных центров янсенизма — монастыря Пор-Рояль около Версаля и его парижского «филиала», в создании аскетического общежития для светских отшельников, в котором какое-то время жил и Паскаль.

Иезуитизм, по мнению Л.Колаковского, представлял собой другую крайность: он характеризовался преувеличенным порой антропоцентризмом, своеобразным превозношением человека за счет Бога. Это стало возможно благодаря ассимиляции иезуитизмом натуралистических тенденций ренессансного гуманизма, в результате рискованной попытки использовать секулярные тенденции в культуре в целях возрождения религиозного чувства²⁶. Иезуитизм (если не брать крайние формы его проявления, не имеющие ничего общего с самим Обществом Иисуса) в гораздо большей степени отражал общую тенденцию, присущую католической теологии: начиная с постановлений Тридентского собора и буллы Климента XI «Unigenitus» (1713) и завершая документами II Ватиканского собора (1962–1965) в теологии происходит расширение границ человеческого, своеобразное расширение мира природы и ограничение мира благодати²⁷.

Примечания

- ¹ Предисловие Вандрока // *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Киев, 1997. С. 404–405.
- ² «Декрет об оправдании» (VI сессия собора, 1547), канон 4: «Если кто утверждает, что когда Бог приводит в движение и побуждает свободную волю человека, то она ни в чем не со-трудится, и что ее согласие с побуждением и призыванием Божиим не настраивает и не подготавливает ее к получению благодати оправдания, и что она в последующем не может (даже если бы и хотела) отказать в своем согласии, но ничего совершенно не делает и ведет себя совершенно пассивно, как нечто бездушное — да будет анафема»; канон 5: «Если кто утверждает, что после греха Адама человек утратил свободную волю и она была уничтожена, или что речь идет об одном названии, о названии без содержания и о фикции, привнесенной в Церковь дьяволом — да будет анафема». См.: Concilii Tridentini, Paulo III, Iulio III et Pio III pontif. maximis celebrati, Canones et Decreta. Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1577. P. 30–31. Польский исследователь Семяновский считает, что позиция Молины в главных моментах совпадала с точкой зрения Эразма Роттердамского. См.: *Siemianowski A.* Wielkość i nędza człowieka // Acta Universitatis Wratislaviensis. № 1449. Filozofia X. Wroclaw, 1993. S. 126.
- ³ *Williams N.P.* The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study. L., 1927. P. 408–414.
- ⁴ Само понятие «gratia congrua» заимствовано у Августина. См.: De diversis quaestionibus ad Simplicianum [I,II,13] // Patrologiae cursus completus. Series latina /Ed. J.-P.Migne. T. 40. P., 1841.
- ⁵ *Van Kley D.* The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757–1765. New Haven–L., 1975. P. 9.
- ⁶ Например, булла «Cum occasione» Иннокентия X, 1653. См.: *Denzinger H.J., Schunmetzer A.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Herder Friburgi Brisgoviae, 1963. 2001–2005.
- ⁷ Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses.
- ⁸ Ratio atque institutio studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae // Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Romae, 1965. T. V. P. 395–396.
- ⁹ *Блаженный Августин.* О Граде Божием. М., 1994. Т. IV. С. 158.
- ¹⁰ См.: Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini, ad parochos. Pii V Pont. max. iussu editus. Coloniae: A. Birckmann, 1570. II, V, 29.
- ¹¹ См., например: *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. Oxf., 1987. P. 29.
- ¹² Тридентский собор не только активно использовал юридическую терминологию в декрете «О таинстве покаяния» (XIV сессия, 1551), но в 9 каноне прямо отождествляет таинство с судебным процессом. См.: Concilii Tridentini. P. 92–93.
- ¹³ «Священники на исповеди суть судья». См.: Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini. II, V, 41.
- ¹⁴ Хотелось бы оговориться, что в казуистике все правовые обязанности рассматривались именно как нравственные. И только в XVI в. испанскими правоведами был поставлен вопрос о том, нарушение каких правовых норм

- не влечет за собой нравственной ответственности (в частности, не является предметом для исповеди). Этим были заложены основания для теории «чисто уголовного права». См.: *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 228.
- 15 См.: *Denzinger H.J., Schummetzer A.* Enchiridion symbolorum. 2022, 2038, 2047, 2049, 2103, 2122, 2132, 2134-35, 2138, 2144, 2148, 2153 и др.
- 16 *Planes J.L., Saranyana J.I.* Historia teologii. Tłumaczenie z hiszpańskiego. Kraków, 1997. S. 294.
- 17 *Verecke L.* Storia della teologia morale moderna. Rome, 1980. V. 3. P. 133-137.
- 18 *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Письмо 6. С. 128.
- 19 *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 92.
- 20 *Briggs R.* The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms // *Briggs R.* Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France. Oxf., 1989. P. 310.
- 21 *Kołakowski L.* Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu. Kraków, 1994. S. 64.
- 22 *Graves F.P.* A History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times. Westport (Conn.), 1970. P. 225.
- 23 Этим понятием Л. Колаковский предложил обозначать все направления теологической мысли XVII в., тяготевшие к молинистической теории благодати. См.: *Kołakowski L.* Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku. W-wa, 1965. S. 255.
- 24 *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 139.
- 25 *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Письмо 5. С. 117.
- 26 *Kołakowski L.* Świadomość religijna. S. 257.
- 27 *Palmer R.R.* Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France. Princeton, 1939. P. 38-39.

О. В. Артемьева

Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени*

Интеллектуалистскую традицию в этике связывают прежде всего с именем Сократа. Действительно, Сократ впервые в истории моральной философии сформулировал идею о тождестве морали (добродетели) с разумом (знанием). Само же понимание природы этого тождества и его значение в последующем развитии философии интерпретировалось по-разному. Так что интеллектуализм в широком смысле слова как направление в этике, берущее начало в философии Сократа и проходящее далее через всю историю философии, принимает различные формы. В данной статье речь пойдет о концепции морали в новоевропейском этическом интеллектуализме. И термин «этический интеллектуализм» далее (за исключением специально оговариваемых случаев) будет употребляться для обозначения именно новоевропейской концепции.

Вполне в духе Сократа новоевропейские интеллектуалисты настаивали на рациональности морали; считали, что к морали возможно приблизиться лишь через познание, утверждали, что моральное знание конституируется на основе понятий. Своеобразие же новоевропейского этического интеллектуализма выражается в учении об интеллектуальной интуиции как форме морального познания и как ключевой моральной способности.

Можно сказать, что интеллектуализм — это особая теория морального познания. Но еще более важным является то, что эта теория выстраивается на основании определенного пред-

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01-03-00369а.

ставления о самой морали. И своеобразии интеллектуалистской теории морального познания определяется особым представлением о морали. Рассмотрение данного представления составляет предмет данной статьи.

Понятие морали формируется в Новое время¹. Действительно, в этическом интеллектуализме конца XVII — середины XVIII вв. параллельно сентиментализму и в полемике с ним впервые предпринимается попытка осмыслить уникальную сущность морали, отделить ее от всех других явлений. Внутри самого интеллектуализма можно наблюдать определенное движение в понимании морали. В данной статье предполагается проанализировать характер этого движения, рассмотреть, как меняется представление о морали в интеллектуализме с конца XVII в. и до конца XIX в.

Идеи интеллектуализма в новоевропейской этике развивали Р.Кадворт, С.Кларк, Дж.Бэлгай. На близких позициях стояли Т.Рид, Ал.Смит и В.Вэвэлл. Наиболее же крупными интеллектуалистами в истории этики вполне обоснованно считают Ричарда Прайса (23.02.1723—19.04.1791) и Генри Сиджвика (31.05.1838—28.08.1900). Сравнительный анализ морально-философских концепции именно этих авторов в контексте данной темы представляется важным еще и потому, что Прайс впервые в законченном виде сформулировал и обосновал концепцию этического интеллектуализма, а Сиджвик, с одной стороны, подверг новоевропейский этический интеллектуализм критическому переосмыслению, с другой — предложил собственную версию интеллектуализма, которую вполне обоснованно можно считать итогом развития интеллектуализма Нового времени. Интеллектуалистская концепция морали в данной статье будет рассмотрена на материале основных этических сочинений Прайса и Сиджвика. Прайс излагает свое учение в «Обзрении основных вопросов морали» («A Review of the Principal Questions in Morals», 1758), которое состоит из «Трактата о моральном добре и зле» («A Treatise on Moral Good and Evil») и Приложения, содержащего «Рассуждение о бытии и атрибутах Божества» («A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity»). Сиджвик обосновывает свою этическую концепцию в «Методах этики» («The Methods of Ethics», 1874).

Идейные истоки: кембриджские платоники

Интеллектуализм в широком смысле слова родился из осознания идеи автономии личности и затем стал формой обоснования этой идеи как идеи автономии сознания. Автономия в

контексте интеллектуализма противопоставлялась, с одной стороны, зависимости от разного рода авторитетов, от принятых в обществе представлений, от воспитания; с другой стороны — зависимости от чувственной природы, от ощущений и склонностей. Кроме того, существенно важным для интеллектуалистов было представление о разуме как об универсальном начале в человеке. Поэтому мыслить и действовать автономно, в их понимании, означало мыслить и действовать по универсальным, не допускающим произвольного толкования законам.

Самыми значимыми в истории философского интеллектуализма фигурами были Сократ и Р.Декарт. Идеи же новоевропейского *этического* интеллектуализма постепенно формировались в философском мировоззрении кембриджских платоников² — группы философов, теологов, моралистов, образовавшейся в Кембриджском университете в середине XVII в. вокруг своего учителя и вдохновителя Бенджамина Уичкота. Наибольший историко-философский интерес в контексте рассмотрения вынесенной в название статьи темы представляют Генри Мор и Ральф Кадворт. Кадворт оказал особое влияние на формирование позиции Р.Прайса³.

Интеллектуализм кембриджских платоников по существу выражал идею автономии морали как моральной автономии личности. Свои этико-философские и религиозно-философские взгляды кембриджские платоники отстаивали в полемике с доктриной Ж.Кальвина⁴ (Уичкот) и с морально-философским учением Т.Гоббса (Мор, Кадворт). Любым попыткам выведения морали из воли, будь то воля Бога или законодателя, платоники противопоставили идею рациональной природы морали. Только разум, с их точки зрения, мог быть источником морали и основной моральной способностью.

Положение кембриджских платоников о недопустимости выведения морали из внеморальной реальности было также способом выражения идеи абсолютности морали. В концепции Кадворта мораль представляла собой сферу идей особого рода: самодостаточных, не сводимых к другим идеям, выражающим саму природу вещей, необходимость, абсолютную истину. Он утверждал, что «моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, честное и бесчестное <...> не могут быть произвольными, созданными посредством воли и приказа, поскольку универсальная истина состоит в том, что вещи таковы, каковы они есть не посредством воли, а по природе»⁵. Для восприятия этих идей, по Кадворту, человек обладает особой способностью — «высшей способностью мышления (*intellection*), или знания, отличной от

ощущения, которая открывает не только лишь кажущееся и поверхностное, но истину и подлинную сущность вещей, она направлена на понимание того, что подлинно и абсолютно существует, ее объекты — вечные и неизменные сущности, природа вещей, их неизменные отношения друг к другу»⁶. Такой способностью обладает каждый человек. И факт обладания разумной способностью является достаточным основанием для освобождения человека из-под опеки авторитета. В своих убеждениях и поступках человек не может и не должен беспрекословно подчиняться воле Бога или власти имущего, слепо следовать расхожим в обществе мнениям или потакать своим влечениям. Он должен следовать лишь собственному разуму. За безграничное доверие индивидуальному разуму человека в вопросах морали и религии, а также за по существу отрицание несомненности и безусловности авторитета церкви в этих вопросах⁷ платоники получили от своих оппонентов прозвище «вольнодумцы» («latitude men»).

Соединение морали с разумом человека, в представлении платоников, подтверждало ее абсолютность, ибо сам разум имел божественное происхождение. Библейскую метафору «Светильник Господень — дух человека» (Прит. 20:27) они интерпретировали в том смысле, что разум — это «голос самого Бога», «Божественный руководитель» жизни человека, поэтому «идти против разума — значит идти против Бога» (Уичкот).

Вместе с тем следует отметить, что ни один из платоников не был интеллектуалистом в строгом смысле слова. Наиболее последовательно интеллектуалистскую линию в *гносеологии* морали развивал Кадворт. Однако в моральной психологии он выходил за рамки этического интеллектуализма. Кадворт считал, что для побуждения к действию ни спекулятивного, ни дискурсивного разума недостаточно: «источником и принципом всех обдуманых действий может быть лишь постоянное, неугомонное, непрерывное желание, или любовь к благу самому по себе и к счастью»⁸. Особым образом Кадворт подчеркивал недопустимость сведения этого желания — источника и средоточия жизни — к простой страсти. Любовь к благу самому по себе — это твердый принцип, сама необходимая, неизменная природа человека⁹.

Мораль и необходимая истина (Р.Прайс)

В культурно-историческом контексте сама постановка вопроса об уникальной природе морали и о ее собственных основаниях была выражением протеста против церковного и государ-

ственного патернализма XVI–XVII вв. Утверждение об уникальности морали в этике XVII–XVIII вв. означало, что мораль не просто не выводима из неморальной реальности, но является единственно возможной мерой этой реальности во всех ее проявлениях, единственно возможным критерием ее оценки и основанием ее приемлемости. Уникальность морали в этических учениях того времени интерпретировалась как знак абсолютности морали. В таком понимании мораль представляла в качестве единственной реальности, которая вправе требовать от человека абсолютного подчинения, но лишь по той причине, что она не является внешней для него силой, а представляет, помимо всего прочего, имманентный закон человеческого существования. Она устроена таким образом, что доступна непосредственному познанию любого человека, и любой человек не просто обладает необходимыми способностями для познания морали и выполнения ее требований, но и не может не стремиться к наиболее полному, совершенному познанию и выполнению моральных требований, поскольку противное было бы равносильно стремлению к небытию.

Такое представление о морали обосновывалось не только в интеллектуализме, но и в сентименталистской этике Э.Э.К.Шефтсбери, Ф.Хатчесона, Д.Юма, А.Смита¹⁰. Однако в противоположность интеллектуалистам сентименталисты считали, что источником морали и главной моральной способностью может быть только особое моральное чувство (*moral sense*). Моральное чувство в сентименталистской этике противопоставлялось разуму, весьма ограниченно понимаемому, с одной стороны, как дискурсивный рассудок, с другой стороны, как обывательский здравый смысл. Утверждение о «чувственной» природе морали в сентименталистской этике к тому же выражало своеобразие морали. При этом сентименталисты наделили моральное чувство всеми необходимыми характеристиками, чтобы с его помощью человек мог познавать автономную, абсолютную мораль, чтобы, основываясь на абсолютном критерии, он мог оценивать поступки людей и устанавливать цели собственных поступков, независимо от авторитетов, соображений личной выгоды или неосознанных влечений. Однако интеллектуалисты неправомерно отождествляли моральное чувство, как оно понималось в сентименталистской этике, в гносеологическом аспекте с ощущением, а в психологическом — со склонностью, поэтому, с их точки зрения, моральное чувство как часть природы человека не мог-

ло быть источником морали, в морали оно могло выполнять лишь вспомогательную роль. Интеллектуалисты XVII–XVIII вв. связывали мораль не с природой человека, а с природой вещей, с необходимой, абсолютной истиной. Центральным в их морально-философских учениях стало утверждение о *рациональной* природе морали, которое они отстаивали в полемике с сентименталистской этикой. При этом вопрос о природе морали в этических учениях как интеллектуалистов, так и сентименталистов предстал в виде вопроса об источнике моральных идей.

Во Введении к «Обозрению основных вопросов морали» Прайс пишет, что его «главный замысел состоял в возведении обязанностей добродетели к истине и природе вещей и затем — к Божеству»¹¹. Ключевой вопрос этики он формулирует как дилемму разума и чувства. При этом под чувством имеет в виду моральное чувство в концепции Ф.Хатчесона. Некоторые современные исследователи замечают, что как понимание морали, так и представление о моральной способности у Прайса и Хатчесона практически не различаются¹². Сам Прайс чувствовал близость своей позиций взглядам Хатчесона. Однако неприязнь к самой «эмпирической» терминологии не позволила Прайсу осознать это. Впрочем, и критика интеллектуализма в исполнении Хатчесона прежде всего определялась ограниченным пониманием разума и изначально предвзятым отношением к рационализму.

Прайс начинает «Трактат о моральном добре и зле» с определения своего отношения к этике «выдающегося писателя» Ф.Хатчесона: «Он действительно хорошо показал, что мы обладаем способностью, заставляющей нас *непосредственно* одобрять или не одобрять действия независимо от соображений личной выгоды; и что высочайшие наслаждения жизни зависят от этой способности»¹³. По словам Прайса, если бы Хатчесон ограничился таким пониманием морального чувства — как моральной способности вообще, его позиция ни у кого не могла бы вызывать возражений. Однако Прайс заметил, что в Предисловии к «Трактату о страстях» («A Treatise on Passions») Хатчесон отказывается от роли первооткрывателя морального чувства и говорит, что это понятие в истории философии существует давно. Такого признания для Прайса оказалось достаточно, чтобы сделать вывод о сенсуалистической трактовке морального чувства Хатчесоном: «очевидно, что он рассматривает его как результат *определенного устройства* нашего духа, или как *встроенный произвольный* принцип, посредством которого нам дано получать

удовольствие от определенных моральных объектов, форм и питать отвращение к другим, подобно удовольствиям и отвращениям, данным нам любым другим из наших чувств»¹⁴. В таком случае, по Прайсу, единственный ключевой вопрос этики — вопрос об основании морали — состоит в следующем: если мы признаем, что способны к восприятию моральных идей правильного и неправильного (*right and wrong*), мы должны также решить, что означают эти идеи: либо то, какими в действительности являются действия, к которым мы прилагаем их, либо всего лишь наши *чувства*. Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, который устремлен к познанию истины, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда «мораль равно неизменна со *всей истиной*», если последнее — тогда мораль производна от «различного устройства *чувств* существ, она *кажется* им»¹⁵. Исходя из этого, свое исследование в «Обзрении...» Прайс предваряет четкой формулировкой собственной позиции: «Какая наша способность воспринимает различия *правильного* и *неправильного*? Мой ответ. **Понимание**»¹⁶.

С точки зрения Прайса, мораль в концепции сентименталистов оказывается субъективной, производной от чувственной природы человека. Если же мы признаем, что мораль объективна, как считал Прайс, мы должны признать, что она имеет рациональную природу. При этом рациональность морали вытекает из представления о ее объективности¹⁷.

Рациональная природа морали в представлении Прайса выжалась в тождественности морали и необходимой истины: «...истина и мораль должны выстоять или пасть вместе»¹⁸. Понятие необходимой истины Прайс интерпретировал как собственное бытие, безусловное условие всего существующего, как абсолют. Можно сказать, что необходимая истина — это сам принцип существования универсума, обеспечивающий его единство и осмысленность. Необходимая истина божественна по своей природе, но допустимо также утверждать, что она сама конституирует природу Божества. Благодаря приобщенности к необходимой истине каждая вещь имеет неизменную сущность. В понятии необходимой истины Прайса термин «необходимая» имеет особый смысл, а именно — необходимость для него означает индетерминированность извне, самодостаточность и абсолютную полноту¹⁹. Необходимая истина в трактовке Прайса содержала все возможные истины. Различение истин в сознании людей он объяснял невозможностью для конечного разума охва-

тить единство бесконечной истины. В действительности же необходимая истина проста (в платоновском смысле), или неделима, она едина и единственна для всех: «Бесконечная истина предполагает и допускает одну бесконечную сущность как ее *substratum* и только одну. Будь их больше, они не были бы *необходимыми*. Особенные истины, созерцаемые в одно и то же время многими умами, с этой точки зрения отличаются не более, чем настоящий отрезок времени отличается от другого, или чем отличается солнце из-за того, что одновременно обозревается мириадами глаз»²⁰.

Тожественная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса наделяется теми же, что и необходимая истина, характеристиками: она абсолютна, безусловна, самодостаточна, полна, в свернутом виде содержит все моральные идеи (правильного и неправильного, обязанности, долга, справедливости, добродетелей и т.д.). Все моральные идеи «...восходят к одной общей идее и должны быть рассмотрены как всего лишь различные проявления, видоизменения первичного, всеуправляющего закона...»²¹. Поэтому мораль не только едина, но и единственна для всех.

Соединенная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса предстает в виде закона мироздания: «Это *первый* и *высший* закон, которому все другие законы обязаны своей силой, от которого они зависят и единственно благодаря которому они могут иметь обязывающую силу. Это *универсальный* закон. Он управляет всем творением: люди и все рациональные существа живут в подчинении ему. Это источник и принцип (*guide*) всех действий самого Божества, на нем основаны его трон и правление. Это *неизменный* и *не допускающий исключения* закон. <...> Он не имеет начала (*date*). Он никогда не был создан или введен в действие. Он первичен по отношению ко всем вещам. Он сам в себе содержит свое начало и обоснование, всегда сохраняет свою действенность и мощь неизменными. Он современник вечности, настолько же неизменен, как необходимая, бессмертная истина, настолько же независим, как существование Бога и настолько же священен и величественен, как его природа и совершенства. *Власть* (*authority*), которой он обладает, присуща ему по природе, она производна и абсолютна. <...> В действительности очевидно, что не существует, строго говоря, никакой другой власти — ничего, что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно *руководить* и *управлять* небом и землей»²².

Мораль в трактовке Прайса выступала не только в качестве закона мироздания, но и в качестве нормативного закона, адресованного каждому человеку и всякому рациональному существу вообще: она «не просто *управляет*, но и *обязывает* всех в той мере, в какой воспринимается»²³.

Исходя из представления о морали как абсолютной реальности, тождественной необходимой истине, Прайс выстроил теорию морального познания: «...мораль *основана* на истине и разуме, или <...> она равно необходима и незыблема, воспринимается той же способностью, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей»²⁴. Если мораль имеет рациональную природу, то и познание морали должно осуществляться с помощью рациональной способности, а не морального чувства. Своеобразие морали как абсолютной реальности в концепции Прайса определяет ключевую особенность морального познания — *интуитивность*. Мораль, согласно Прайсу, открывается нам через понимание (*understanding*) (по выражению Платона, через интуицию истины) — «способность непосредственного восприятия, которая дает начало новым идеям»²⁵. Прайс отличал понимание от рассуждения как дискурсивной способности и считал его высшей разумной способностью. Открытость морали пониманию каждого человека Прайс объяснял тем, что мораль как часть необходимой истины является не внешней по отношению к человеку силой, а единственным имманентным законом человеческого существования и поэтому *непосредственно* доступна каждому, кто обладает разумом. При этом важной характеристикой морального знания в концепции Прайса оказывается императивность: знать, как *правильно* действовать, тождественно *указанию* действовать. Разум предстает в качестве и источника знания, и источника морального действия.

Концепция рациональной морали в этике Прайса служит формой обоснования недопустимости выведения морали из неморальной реальности: мораль не выводима из воли Бога или человека, она не зависит от действующих в обществе законов, от традиций, от воспитания и образования, не зависит она и от человеческой природы. Мораль (= разум) первична по отношению к любой реальности и определяет ее. Поэтому человек не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Строго говоря, именно в этом, по Прайсу, и состоит моральность чело-

века. Когда человек следует своему собственному разуму, его существование наполняется универсальным смыслом, поскольку разум соединяет человека с абсолютном, с необходимой истиной, с подлинной реальностью.

Казалось бы, рациональная мораль в интерпретации Прайса представлена чрезвычайно абстрактно. В первую очередь Прайс стремится строго отделить мораль от неморальной реальности, значительно меньше внимания он уделяет содержательному прояснению морали. В концепции Прайса мораль не определяется совокупностью содержательных требований, предъявляемых к человеку. Более того, хотя Прайс и перечисляет в отдельной главе возможные моральные требования, он все время подчеркивает, что данный список нельзя считать завершенным. Прайс сознательно воздерживается от формулирования завершенной системы содержательных моральных предписаний²⁶. Все, что мы можем узнать положительного о морали из «Обозрения...», — это то, что мораль есть разум, абсолютная, необходимая истина, что она есть единственная подлинная реальность, обуславливающая существование универсума, и то, что человек связан с ней непосредственно. Однако отсюда напрашивается вполне определенное заключение, что в концепции Прайса мораль предписывает человеку единственное требование — быть, то есть, в представлении автора «Обозрения...», всегда слушать свой разум и тем самым в познании и поведении не терять связи с подлинной реальностью. В последующем развитии интеллектуализма это понимание оказалось утраченным.

Принципы рациональности морали (Г.Сиджвик)

Ключевое для интеллектуализма представление о рациональной природе морали в интеллектуализме XIX в. обретает существенно иной смысл, оно лишается онтологического контекста. В интеллектуалистских концепциях этого времени мораль утрачивает право на абсолютное подчинение человека, она больше не воспринимается как единственный имманентный закон человеческого существования и всего универсума в целом, поэтому возникает потребность в таком разъяснении морали, чтобы необходимость следования моральным нормам стала понятной любому обывателю. Интеллектуалисты XIX в. сосредоточивают свое внимание на прояснении нормативного содержания мора-

ли. Они по-прежнему приводят аргументы, обосновывающие недопустимость сведения морали к неморальной реальности, но главную свою задачу усматривают в выявлении содержательно определенных моральных принципов и построения системы моральных аксиом, которую мог бы принять каждый обладающий разумом человек. Ал.Смит в «Философии морали» («Philosophy of Morals», 1835), обосновывая рациональность морали в полемике с последователем Хатчесона Т.Брауном, выявил 17 моральных аксиом, а В.Вэвэлл в «Элементах морали, включая политику» («Elements of Morality including Polity», 1845) предложил систему из пяти моральных аксиом, которые предписывали человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным. Интеллектуальная интуиция больше не рассматривается в качестве высшей способности, связывающей человека с бытием, а интерпретируется как познавательная способность, которая может привести и к истине, и к заблуждению, а потому нуждается в четких критериях. В представлении интеллектуалистов XIX в. мораль рациональна в том смысле, что ее содержание образует система самоочевидных принципов, которая служит основанием для определения правильности конкретных суждений и для принятия решений в спорных ситуациях.

Сиджвик же проблему рациональности морали считал особенно актуальной и значимой именно потому, что интеллектуалисты XIX в. (в его терминологии — интуитивисты), как он полагал, оказались несостоятельными в ее решении: они «...безнадежно расплывчаты в своих определениях и аксиомах (по сравнению с математиками)»²⁷. Такое впечатление у Сиджвика возникло главным образом при изучении этики Вэвэлла. По его мнению, предложенные Вэвэллом первые принципы морали «сомнительны, запутаны, а если даже иногда и кажутся ясными, то лишь потому, что являются догматичными, неразумными, непоследовательными»²⁸. На фоне интеллектуалистских концепций XIX в. наиболее привлекательным, с точки зрения рациональности предлагаемых принципов, Сиджвику показался утилитаризм Дж.Ст.Милля. Затем, однако, Сиджвик обнаружил, что если предлагаемый Миллем принцип «психологического гедонизма» (каждый человек стремится к собственному счастью) не вызывает сомнений и не нуждается в обосновании, то принцип «этического гедонизма» (каждый человек должен стремиться к общему счастью) в обосновании нуждается. Милль же не предлагал никакого *рационального* основания для принятия данного

принципа. Так что в представлении Сиджвика и утилитаризм Милля нельзя считать рационально обоснованным. Поэтому свою задачу он видит в рациональном обосновании морали.

Понимание рациональности морали в концепции Сиджвика имеет свои особенности по сравнению с представлением о рациональности морали в философии XVII–XVIII вв. А. Л. Доброхотов показывает, что своеобразие раннего новоевропейского рационализма определяла его этическая интерпретация. Скажем, Спиноза не этике придал форму учебника геометрии, а геометрию наделил религиозно-этическим смыслом. В призыве Паскаля «хорошо мыслить», в его словах о «логике сердца», по мнению Доброхотова, именно этике подчинена логика в том смысле, что этика задает объективную меру чувству и таким образом берет на себя роль логики. В этот же ряд «нового обоснования морали» Доброхотов ставит концепцию *cogito* Декарта, точнее сказать, этические импликации этой концепции²⁹. Этика Прайса вписывается именно в этот ряд: мораль в его концепции оказывается не просто мерой субъективных импульсов человека, но и принципом существования всего мироздания. В концепции же Сиджвика мы имеем дело не с этической интерпретацией рационализма, а именно с рациональным обоснованием морали в том смысле, что рациональность морали он выводит из неморальных принципов. В фундаментальном исследовании «Этика Сиджвика и викторианская моральная философия» Дж. Б. Шнивинд отмечает, что в этике Сиджвика первые принципы морали не являются конечными основаниями практической рациональности. «Рациональность этих принципов — следствие требований более формальных принципов, которые сами определяют общую деятельность рассуждения при приложении к обстоятельствам человеческой жизни»³⁰.

Для обоснования рациональности морали Сиджвик формулирует общие принципы рациональности, затем он считает необходимым проанализировать аксиомы морали здравого смысла, а также аксиомы, предлагаемые в основных этических системах с точки зрения соответствия этим принципам, и выявить ключевые моральные аксиомы, которые удовлетворяли бы общим принципам рациональности. Тем самым и была бы обоснована рациональность морали. Рациональность морали, по Сиджвику, выражается не в том, что источником моральных аксиом является разум, а в том, что содержательно определенные (нетавтологично сформулированные) моральные аксиомы могут быть опровергнуты или подтверждены на рациональных основаниях.

Весьма значимой для интеллектуалистов была идея объективности морали, которую, по их мнению, подрывала сентименталистская этика. Основная претензия интеллектуалистов и состояла в том, что в сентименталистской этике мораль оказывается субъективной, зависимой от недостоверных ощущений и неуправляемых склонностей человека. Прайс противопоставил сентименталистам положение об укорененности морали в самой природе вещей. В таком понимании рациональность морали оказывалась следствием ее объективности. В концепции Сиджвика прослеживается обратная связь: объективность морали выводилась из ее рациональности.

В «Методах этики» Сиджвик называет четыре критерия практической рациональности³¹, которые следует применить к формулировкам моральных аксиом, или принципов морали. Во-первых, все термины в формулировке должны быть «ясными и отчетливыми». Ясность и отчетливость терминов в представлении Сиджвика означала, что эти термины должны быть чисто этическими, они не должны содержать никаких дескриптивных примесей. Если какой-либо термин оказывается сложным, его необходимо разделить на простые ясные и отчетливые понятия. Во-вторых, принцип должен быть самоочевидным, т.е. исходным, а не полученным в результате вывода из какого-либо другого принципа. Самоочевидность же следует устанавливать в ходе внимательного размышления, чтобы не спутать самоочевидное высказывание с мимолетными впечатлениями или импульсами, с некритически принятыми традиционными нормами, правовыми законами, установлениями авторитетов. Для того, чтобы убедиться в действительной самоочевидности какого-либо морального принципа, Сиджвик предлагает задаться вопросом, признали ли бы мы данный принцип достоверным, если бы даже не имели никакого интереса к тому, что в нем утверждается, или если бы не признавали традиций нашего общества, законов нашего государства. В-третьих, принципы, принимаемые в качестве самоочевидных, должны быть обоюдно совместимыми. Если два принципа, принимаемые в качестве самоочевидных, несовместимы друг с другом, то одно из них либо ошибочно, либо неточно, либо не самоочевидно, а производно от какого-либо другого высказывания. В-четвертых, в отношении самоочевидных принципов, по Сиджвику, должно существовать универсальное согласие: «Поскольку в самом понятии истины подразумевается, что она в силу самой своей сущности одна и та же

для всех разумов, отрицание высказывания, которое я утверждал другим, способствует разрушению моей уверенности в его достоверности»³². И хотя Сиджвик не считал общее согласие всех людей критерием достоверности высказывания или его доказательством, такое согласие, по его мнению, все же могло подтверждать достоверность данного высказывания, а отсутствие общего согласия могло указывать на его ошибочность, неточность или несомоочевидность.

Удовлетворяющие критериям рациональности первые принципы морали Сиджвик обнаружил только в философской версии интуитивизма³³. Обращая внимание на разнообразие моральных представлений у разных людей, в разные эпохи в разных частях мира, Сиджвик указывает на еще одну особенность первых принципов морали: «Существуют определенные абсолютные практические принципы, истинность которых, когда они точно сформулированы, является очевидной. Но они имеют слишком абстрактную природу и слишком универсальны, чтобы с помощью их непосредственного применения можно было устанавливать, что мы должны делать в каждом конкретном случае»³⁴. Так что первые принципы морали, по Сиджвику, скорее выражают ее рациональный смысл, нежели определяют конкретные обязанности человека. Сиджвик называет три самоочевидных принципа морали, которые нельзя редуцировать ни друг к другу, ни к каким-либо другим принципам. Это принципы справедливости, благоразумия и рациональной благожелательности. В тексте «Методов этики» содержится множество формулировок первых принципов. Шнивинд в качестве ключевых выделяет следующие четыре формулировки³⁵.

Справедливость: «Для А не может быть правильно относиться к Б так, как было бы неправильно для Б относиться к А, на том только основании, что они являются разными индивидами, но при этом не существует различия ни в их природе, ни в их обстоятельствах — того, что можно было бы выдвинуть в качестве разумного основания для их различного отношения друг к другу»³⁶. Для обоснования этого принципа Сиджвик ввел понятие *логического целого рода*, в соответствии с которым все индивиды признаются подобными друг другу, а потому — равными друг другу и равноценными.

Для обоснования принципов благоразумия и благожелательности Сиджвик ввел понятие *математического целого рода*, которое характеризовало предполагаемое данными принципами

понятие блага в целом. С помощью понятия математического целого рода Сиджвик стремился показать, во-первых, равноценность блага конкретного человека на всем протяжении его жизни, во-вторых, равноценность блага разных людей. Исходя из этого, Сиджвик сформулировал принцип *благоразумия* следующим образом: «Простое различие предшествования и следования во времени не является разумным основанием для предпочтения определенного состояния сознания³⁷ в один момент времени такому же состоянию сознания в другой момент»³⁸.

По мнению Шнивинда, в «Методах этики» содержатся две не сводимые друг к другу формулировки принципа *благожелательности*. Он даже говорит о двух не сводимых друг к другу принципах благожелательности. Первый заключается в том, что «благо любого индивида, с точки зрения универсума, не обладает большей значимостью, чем благо любого другого»³⁹. Второй выглядит так: «Как рациональное существо я обязан, насколько это в моей власти, стремиться к благу вообще, — а не только к отдельной его части»⁴⁰.

Именно такая концепция абстрактных принципов морали, по мнению Сиджвика, подтверждает, что «фундаментальные предписания морали по своей природе разумны»⁴¹. Представление о рациональности морали в концепции Сиджвика стало основанием для построения интеллектуалистской концепции морального познания, которую автор «Методов этики» противопоставлял сентименталистской моральной гносеологии. Особенность морали, согласно Сиджвику, определяет, во-первых, то, что она открыта только для рационального познания, во-вторых, то, что ключевые моральные понятия воспринимаются интуитивно: в принципах справедливости, благоразумия и рациональной благожелательности содержится «по крайней мере один самоочевидный элемент, познаваемый при помощи абстрактной интуиции»⁴². Так же, как и Прайс, Сиджвик считал, что роль разума в морали не сводится к познанию моральных понятий, с помощью разума человек устанавливает высшие цели поступков, выносит оценку, разум является также источником действий.

* * *

Рассмотрение интеллектуалистской концепции морали в версиях Прайса и Сиджвика показывает, что определяющим в данной концепции было представление о рациональной природе

де морали. Через это представление интеллектуалисты пытались осмыслить своеобразие морали и выражали идею суверенной, автономной личности. Мораль в интеллектуализме предстает автономной, не выводимой из неморальной реальности и не сводимой к ней. Вместе с тем в ходе развития интеллектуализма представление о том, в чем проявляется рациональность морали, меняется. Если для интеллектуалистов XVIII в. она проявлялась в тождественности морали абсолютной истине (смыслу мироздания), с которой человек внутренне связан посредством собственного разума, то в интеллектуализме XIX в. рациональность морали определялась через установление соответствия содержательных моральных принципов формальным критериям рациональности. Соответственно менялось и понимание специфики морали. В раннем интеллектуализме стремление подчеркнуть своеобразие морали обернулось предельным расширением ее сферы до природы вещей, единого закона мироздания, до самого бытия, а в XIX в. интеллектуалисты попытались специфицировать мораль через прояснение ее нормативного содержания и построение завершенной системы моральных принципов. Попытка Сиджвика построить непротиворечивую нормативную систему к тому же была мотивирована стремлением ограничить сферу и претензии морали. В интеллектуализме XIX в. мораль лишилась статуса метафизического абсолюта. Если в раннем интеллектуализме мораль выступала в качестве абсолютной меры неморальной реальности, то в интеллектуализме XIX в. она сама была подвергнута рациональному «измерению». Между моралью и разумом уже не ставился знак равенства, не ставился он и между значениями «быть моральным» и «быть свободным». Поэтому признание морали требовало ее оправдания перед разумом.

Примечания

- ¹ См.: *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» — к «морали»: об одном сюжете в истории идей // *Этическая мысль.* Вып. 1. М., 2000. С. 183–184.
- ² Кембриджские платоники развивали сократовско-платоновскую линию в философии, для обоснования своих взглядов они обращались к идеям последователей Платона, особенно высоко они ценили «Божественного Плотина», они также опирались на идеи стоиков, греческую патристику, ренессансные гуманистические идеи флорентийской Академии. Влияние неоплатонических идей на философию кембриджских платоников было столь значительным, что некоторые исследователи считали термин «неоплатонизм» более точно соответствующим содержанию их учения. Однако философы данной группы идентифицировали себя именно как платоников, и в истории философии за их группой закрепилось название «кембриджские платоники».
- ³ Значительность этого влияния дала повод известному историку философии Дж.Пэссмору утверждать, что «нельзя считать преувеличением утверждение о том, что философия Прайса, если не принимать во внимание детали его этической теории, просто заимствована у Кадворта» (*Passmore J.A. Ralf Cudworth, An Interpretation.* Camb., 1951. P. 103). Такую точку зрения вряд ли можно считать справедливой. При том, что Прайс действительно разделял многие идеи Кадворта, все же его моральная философия строилась главным образом в полемике с сентиментализмом Ф.Хатчесона. Именно эта полемика во многом определила оригинальность его интеллектуалистской позиции. Более того, вполне обоснованно можно утверждать, что сама специфика новоевропейского *этического* интеллектуализма выявляется лишь при анализе контрверсы интеллектуализма и сентиментализма.
- ⁴ Интересно, что за исключением Генри Мора все члены группы получили образование в колледже Эммануэля (Emmanuel College), который с момента образования в 1583 г. был духовным центром английских последователей Ж.Кальвина. И именно в противостоянии доктрине Кальвина как догматической, иррациональной и тем самым наносящей непоправимый вред религии и морали утверждал свои философские воззрения Бенджамин Уичкот. Интеллектуализм Прайса формировался в противостоянии жестким кальвинистским взглядам его отца.
- ⁵ *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* // Raphael D.D. ed. *British Moralists (1650–1800). Selections.* Oxf., 1969. P. 106.
- ⁶ *Ibid.* P. 117.
- ⁷ Платоники решительно выступали против любых попыток официального установления какой-либо религиозной доктрины в качестве обязательной для всех, будь то кальвинизм или англиканство. В своей проповеди, прочитанной в Палате общин Британского парламента, Кадворт особым образом подчеркнул, что религиозное преображение человека требует не внешнего реформирования института церкви, а работы человека над своей душой: «...если мы хотим подлинной Реформации, а мы, кажется, хотим именно этого, давайте начнем с реформирования нашего сердца и нашей жизни, с соблюдения заповедей Христа. Все формы и модели Реформации,

- как бы совершенны они ни были по сравнению с другими, для нас не имеют значения, если не сопровождаются внутренней *Реформацией сердца*» (Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons// *Patrides C.A.*, ed. The Cambridge Platonists. Selections. Camb., 1980. P. 127).
- ⁸ Cudworth R. A Treatise of Freewill// Raphael D.D. ed. *British Moralists (1650–1800)*. P. 129–130.
- ⁹ См.: *Ibid.* P. 130.
- ¹⁰ Об этическом сентиментализме см.: *Апресян П.Г.* Из истории европейской этики нового времени (Этический сентиментализм). М.: МГУ, 1986.
- ¹¹ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxf., 1948. P. 11.
- ¹² Например, У.Д.Хадсон пишет, что в вопросе об источнике моральных идей «...думается, спор между Прайсом и Хатчесоном был не более, чем спором о словах <...> То, что Хатчесон говорил о своем моральном чувстве, мог бы сказать и Прайс о своем понимании. Однако реальное разногласие между Прайсом и Хатчесоном заключается в онтологическом значении этих двух терминов для рационалистов и эмпириков восемнадцатого века. Рационалист считал, что знание реальности дает разум, эмпирик — что его дает опыт, т.е. чувство или ощущение» (Hudson W.D. Reason and Right. A Critical Examination of Price's Moral Philosophy. L., 1970. P. 2-3). Р.Г.Апресян показывает, что в сентименталистской трактовке моральное чувство «освящено разумом». В ходе полемики Хатчесона с интеллектуалистами «рационалистические характеристики морального чувства явно усиливаются» (Апресян П.Г. Из истории европейской этики Нового времени. С. 20–21).
- ¹³ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 14.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.* P. 16.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 17.
- ¹⁷ Понятие объективности в этической концепции Прайса оказывается достаточно сложным. Д.О.Томас выделяет три значения данного понятия в контексте рассуждений Прайса. Во-первых, с точки зрения Прайса, моральные понятия приписываются самим действиям, а не переживаниям агента. Во-вторых, объективность морали в концепции Прайса выражалась также в том, что моральные понятия означают не просто конкретное, единичное, обусловленное обстоятельствами и индивидуальностью агента действие, а природу, сущность этого действия. К этому следует добавить, что сам термин «действие» (action) Прайс понимал особым образом: действие означает «не всего лишь внешний результат, а высший принцип поведения, или установление разумного существа, возникающее из восприятия некоторых мотивов и оснований и направленное к некоторой цели» (Price R. *Op. cit.* P. 50-51). Так что в концепции Прайса моральные понятия выражают принцип поведения, который воплощен в конкретном, единичном поступке конкретного агента. В-третьих, объективность морали проявляется в том, что моральные восприятия представляют собой интуиции *необходимой* истины. Именно третье значение объективности морали Д.О.Томас считал определяющим в концепции Прайса (Thomas D.O. The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price. Oxf., 1977. P. 41).
- ¹⁸ *Ibid.* P. 85.

- ¹⁹ См.: *Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // Price R. Op. cit. P. 287–289.*
- ²⁰ *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.*
- ²¹ *Ibid. P. 165.*
- ²² *Ibid. P. 109–110.*
- ²³ *Ibid. P. 108.*
- ²⁴ *Ibid. P. 128.*
- ²⁵ *Ibid. P. 41.*
- ²⁶ Прежде всего он решительно возражал против попытки свести сущность морали к требованию благожелательности, понимаемому как стремление к общему благу, мотивируя это моральными соображениями: «В самом деле совсем нелегко определить, какая степень большего блага могла бы компенсировать непоправимое и незаслуженное страдание *одного* человека; или какой перевес счастья был бы достаточно велик, чтобы оправдать безграничное страдание одного невинного существа» (*Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 160*). Другой, теоретический, аргумент Прайса состоял в том, что недопустимо содержание всего морального блага сводить к одному из его проявлений (См.: *Ibid. P. 137*).
- ²⁷ *Sidgwick H. Preface to the Sixth Edition // Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th ed. Indianapolis—Camb., 1981. P. XVII.*
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ См.: *Доброхотов А.Л. Эпохи европейского нравственного сознания // Этическая мысль. Вып 1. М., 2000. С. 80.*
- ³⁰ *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxf., 1977. P. 419–420.*
- ³¹ См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 338–342.*
- ³² *Ibid. P. 341.*
- ³³ Сиджвик считал интуитивизм одним из ключевых методов этики, наряду с психологическим гедонизмом и утилитаризмом. Интуитивистский метод он разделяет на три разновидности: перцептивную, догматическую и философскую. Философскую версию интуитивизма отличало то, что именно в ее рамках ставилась задача выявления подлинно самоочевидных максимумов морали и предполагалось их философское обоснование. К числу философских интуитивистов Сиджвик относил С.Кларка и И.Канта.
- Следует отметить, что классификация методов этики и ее обоснование представляют собой важную часть концепции Сиджвика, что, однако, не представляется столь существенным для анализа темы данной статьи.
- ³⁴ *Sidgwick H. Op. cit. P. 379.*
- ³⁵ См.: *Schneewind J.B. Op. cit. P. 291–297.*
- ³⁶ *Sidgwick H. Op. cit. P. 380.*
- ³⁷ Под определенным состоянием сознания в данном случае Сиджвик имеет в виду собственное благо человека.
- ³⁸ *Sidgwick H. Op. cit. P. 381.*
- ³⁹ *Sidgwick H. Op. cit. P. 382.*
- ⁴⁰ *Ibid.*
- ⁴¹ *Sidgwick H. Op. cit. P. 383.*
- ⁴² *Ibid.*

О. П. Зубец

Об аристократизме

Быть — это быть всем.

Борхес

Человечеству требуется совсем немного для переоценки себя, для включения нового в некий обобществленный всеми людьми образ. Существуют явления, становящиеся всеобщим достоянием совершенно независимо и даже вопреки своей чисто внешней распространенности или доступности. Стоило одному человеку полететь в космос, как летающим в космос стало все человечество. Но если присутствие тех или иных моментов в этом общем образе окрашено чувствами гордости, ожидания, мечты или устремленности, то иные сопряжены с тоской, ностальгией и ощущением исторической и социальной невосполнимости. Именно к таким обретениям человечества можно причислить аристократизм. Речь идет о тех нормативно-ценностных отношениях, которые коренились в особом жизнеустройстве и взаимоотношениях с миром, реализованных аристократией. Не реальной, исторически конкретной аристократией, а специфическим субъектом ценностного творчества. Аристократизм выступает в этом случае первоначально как особое состояние ценностного сознания, которое при ближайшем рассмотрении оказывается его сущностной основой.

Христианская средневековая мораль была сословной, корпоративной. Так «добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными — крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе — равные перед Богом — они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю»¹. Но в этой гар-

моничной иерархии нет определенного места для аристократа. Он стоит вне служения и призванности к нему. Ни служение Богу, ни королю, ни прекрасной даме не является аристократическим призванием. Аристократ не ищет места в этом ряду, то есть в социальном пространстве своего времени, т.к. он вообще существует в ином пространстве. Это пространство его рода, его истории, отгороженное от мира стеной его замка. Если рыцарь осуществляет себя в пути, на густо заселенной средневековой дороге, то аристократ существует лишь в пространстве своего замка, впитавшего историю рода.

Стена замка — это не только материальное военно-стратификационное сооружение. Это в огромной степени явление, играющее духовно-организующую роль, основа и условие определенного жизнеустройства и мировосприятия. Средневековая стена вообще является важным элементом культуры: она отделяла монастырскую жизнь от мирской суеты — два существенно различных ценностных пространства. Порой она разделяла целые культуры, как это было с Великой Китайской стеной или Стеной Адриана в Британии. Построение стены означало не просто защиту от врага, но возможность созидания, устройства жизни. Причем жизни, отличной от мира за стеной, воплощающей иные, свои ценности. Иными словами, сосуществование различных ценностных миров в средневековье было возможно благодаря пространственной отгороженности и защищенности, даваемой стеной замка или монастыря. Именно она позволяла существовать и в мире, общем для всех, и в своем, особом. Причем значимость последнего была несоизмеримо выше. Монастырь — это наилучшее место для служения Богу и приобщения к нему. А замок аристократа? Для каких жизненных и личностных задач отгорожено это возвышенное (в буквальном смысле) место?

Ограниченность пространства замка лежит в основе оформленности или чувства формы как одной из «коренных интуиций», несущей в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд (А.Л.Доброхотов). Томас Манн называет это чувство формы аристократическим в смысле способности поднимать дух над всеми типами материально-реальной обусловленности. А.Л.Доброхотов выделяет следующие этические достоинства формы: она одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, требует дисциплины и меры, что воплощается в стиле, ритуале, нравах, речи, жестах, ритмах жизни, безразлична к конкретному интересу субъекта, и в этом смысле вне-

сословна, т.е. может стать основой общих ценностей и кодексов. «Не случаен лейтмотив пушкинской политической мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс»².

Истоки аристократического ценностного сознания обнаруживаются в гомеровском героическом обществе. Герой античности лишен способности судить со стороны, для него нет внешней точки зрения, которая принадлежала бы ему самому, а не врагу или чужаку. Его идентичность себе самому выражается в предельной конкретности всякой ответственности, которую он несет перед своей семьей или родом. Его существование обретает ценностную напряженность перед лицом судьбы и смерти, и в этом он сопряжен богам, а не другим людям. Свое развитие эта особенность ценностного сознания получила в античном аристократизме: в лице величавого и по праву гордого, также независимого от внешней оценки и почестей. Образ жизни и мироощущение вождей варварских племен стали переходными к формированию аристократизма как полного и самодостаточного бытия, бытия в замке.

Замок так же важен для аристократического мироощущения, как конь для рыцаря. В сознании вождя варваров были слиты два понятия — быть воином и быть свободным членом общества³. Конь и меч — воплощение свободы и пути, странствования. Замок — символ противостояния и неприступности, неизменности и несокрушимости. Рыцарь опускает забрало перед боем, но в странствии своем он открыт и существует в потоке бредущих по дороге: монахов, паломников, солдат, нищих, королей с целыми свитами. Отгороженный, отделенный от этого движения житель замка, с одной стороны, является отправной и конечной точкой движения, но с другой, он оторван от этого движения, противостоит этой общественно-политической, дорожной жизни.

Замок обычно строился на вершине горы и воплощал не только неприступность, но и отгороженность, отделенность, непрозрачность и, более того — возвышенность, вознесенность по отношению к окружающему пространству. Про аристократа говорили, «у него есть башня». Это возвышенное положение воплощалось не только в направленности взгляда, но и в вершинном, башенном существовании в мире ценностей. Кроме того, как писал Шатобриан, самый ничтожный владетель считал себя равным королю, «такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не

обязан повиноваться кому бы то ни было. Аристократия притесняла свободу прочих людей и всегда была врагом королевской власти»⁴. Противостояние аристократии всей средневековой иерархии служения отмечает и Бердяев. Аристократия антигосударственна. Государственный абсолютизм всегда вырастал в борьбе с аристократией и ее привилегированными свободами. «Настоящая аристократия образовалась не путем накопления богатств и власти и не путем функций, исполненных для государства, а путем меча. ... Можно было бы даже сказать, что свобода аристократична, а не демократична. Подъемный мост был защитой ... свободы от общества и государства»⁵. Стена замка оказалась той границей, которую общество не хочет признать в отношении человеческой личности. Она позволила осознать личное достоинство и честь, открыть особый тип ответственности, о чем мы скажем чуть позже, т.к. трудно еще раз не процитировать Бердяева: «Аристократическая природа, как и гениальная природа (гений есть целостная природа, а не только какой-нибудь огромный дар), не есть какое-либо положение в обществе, она означает невозможность занять какое-либо положение в обществе, невозможность объективации»⁶.

Но объективация для владельца замка (и самого себя) есть существование в знаковой системе, в культуре названия и определения⁷. Имя присваивается всему: мечу, коню, Замку, комнатам и переходам замка, уголкам сада, деревьям. Называние есть акт обретения лица, индивидуальности. Но называние есть и обозначение рода, выход за рамки индивидуальности личности к индивидуальности истории. Более того, это еще и выход за пределы собственной телесности, когда пространство вне меня через имя становится частью моей личной протяженности. Личностное пространство (даже в научно-психологическом смысле этого понятия) раздвигает свои границы, включая все индивидуально поименованное. Стена замка при этом становится новой границей телесности. Умирание средневековой культуры осуществляется в том числе как разыменовывание, о чем пишет Ролан Барт: «Буржуазия уступает фактам, но непримирима в вопросе о ценностях; она подвергает свой статус настоящему *разыменованию*, и ее можно охарактеризовать, как *социальный класс, не желающий быть названным*»⁸. Жизнь внутри замка вовсе не статична, но ее движение совсем иного рода, движение путника в его служении вере, королю и даме. Аристократическое существование выражается в оживлении реального мира

идеями, в том, что Ницше называет ценностным творчеством, в превращении природы в историю. Это последнее есть своего рода языческое одухотворение, в котором природа оказывается частью личной биографии, когда название местности, холмов и лесов становится частью родового имени и сами они обретают имена в честь тех или иных биографических событий. Природа становится свидетелем и участником истории и в этом обретает собственную индивидуальность. Мир выступает как знаковый и наименованный. Точно так же, как обязательному наименованию подлежит всякая вещь, ибо она обладает индивидуальностью. Буржуазия распространяет свои представления, натурализуя их, воспринимая себя и другого в качестве Вечного Человека. Аристократ стремится наименовать себя и все вокруг, всему придать особенность, и в первую очередь знаково определить самого себя, представить себя в качестве знака, который творит новые знаки и придает осмысленность и связность миру. Каждый его поступок, действие, жест есть лишь символы его особенного ценностного существования, но это знаки особого рода, по которым нельзя судить о субъекте, т.к. только он своим существованием придает им характер знаков, иными словами, они не могут быть прочитаны никем, кроме того, кто их создал или воспроизвел. Они не являются посланиями миру вне замка, они есть лишь способ существования замковой жизни. Аристократ сохраняет себя и свои ценности в вербальной истории, и они воспринимаются иными социально-нравственными субъектами в их вербальной откровенности. Если буржуа превращает реальный мир в образ мира, Историю в Природу (Р.Барт), то аристократ превращает идею, образ в реальность, Природу в Историю.

Долгая часть человеческой истории была связана с возможностями обозначить и защитить свое пространство, свою территорию, когда мир внутри стены и вне ее порой достигал в своем различии вселенских, космических масштабов. Переход через границу означал утрату или обретение прав и обязанностей, превращение из субъекта в объект и наоборот, погружение в иной ценностный мир — превращение себя в иного или возвращение к себе. Таким был античный полис и средневековый город-крепость. Но в этих случаях выделенным оказывалось пространство социально-политической и экономической жизни, в то время как аристократический замок воплощал и реализовывал отгороженность от социально-экономического пространства, от логики странствий и ценностей служения и осуществлял своего рода поворот к индивидуальности и выделенности истории семьи.

Монастырская отгороженность возникла как форма, позволяющая воплотить в жизнь ценности аскезы, служения Богу и отрешения от мирского. Это была скрытая форма признания значимости, соблазнительности и красочности жизни за стенами монастыря. Мир находится за стенами монастыря, во всей своей неподатливости и греховности. Уход в монастырь есть отрешение, даже если ради высокого и подлинного служения и спасения души.

Стена замка отделяет не от мира, а мир от ничто, от низкого, не ценного, бесцветного, не поименованного, не существенного и не существующего. Это ничто протяженно, но для времени оно есть пустыня, равнина без значимых для взгляда точек. В монастыре человек стремится приобщиться к подлинным ценностям, существующим выше и вне него. В замке ценности существуют только в своем личностном воплощении, олицетворении. Мужество, достоинство, честь, справедливость существуют и понимаются лишь как мужество, достоинство и честь определенного человека. Своим существованием он извлекает их из тьмы предания, они значимы именно в качестве ценностей и добродетелей конкретного героя ценностной истории. Он придает им бытийственность, тогда как в монастыре человек обретает бытийственность через служение ценностям. Предшественников протестантской трудовой морали М.Вебер находит в монашеской нравственности: в обоих случаях посторонние вещи употребляются лишь для какой-то пользы, а потусторонние любимы ради них самих. Как пишет Ханна Арендт, «в обоих случаях возрастает власть над вещами мира, благодаря дистанции, пролегающей между человеком и миром, т.е. благодаря отчуждению от мира»⁹. Власть аристократа над вещами есть лишь его власть над самим собой, т.к. он сам и придает вещам мира значимость, индивидуальность и бытийственность. Не увиденное и не оцененное им просто не существует.

Аристократический ценностный мир обретает опору в определенных знаковых действиях, своеобразных спектаклях и, в то же время, практиках, воспроизводящих ценности в виде ряда зримых образов и поступков. Такими ценностными практиками являются охоты, турниры, пиры и даже «gardening» — возня с растениями карикатурного английского аристократа. Эти практики не имеют собственно утилитарного значения в явном виде. Это не просто не работа, это еще и не повседневность. Это воплощенная *праздничность* как сторона *праздности* — одной из

центральных ценностей аристократизма, за которой скрывается, с одной стороны, преемственность с образом жизни воинственных германских племен, погрузившихся в полную праздность между походами и набегами, а с другой — неограниченные возможности свободного времени личностного развития. Словами М.Бахтина, «праздничность измеряет пошлость и будничность будничности»¹⁰. Праздничность вырывает из автоматизма повседневности, делает чисто вербальную ценность зримой, реальной — воплощенной и необходимой. Это своего рода театрално-магическое действие, в котором мужество и достоинство находят выражение и признание. В сущности, герой такого действия, вокруг которого оно центрировано и чью личность оно приоткрывает и частично создает, не нуждается в особо героических свойствах. Как обнаруживает Х.Арендт, мужество не сводится обязательно или первично к готовности взять на себя последствия за сделанное: мужества требует уже решение выйти из приватного круга потаенности и показать, кто ты, собственно, есть, т.е. выставить самого себя. Но аристократическое существование во многом вообще лишено этой приватной потаенности, и выставление самого себя есть способ аристократического существования с самого детства. Потаенность и невыставленность невозможны там, где человек осуществляет то, что может быть названо инициативой. Будучи преемником древних вождей, он иницирует всю жизнь замка, что для него во многом совпадает с инициированием самого себя. «Однако сила того, кто берет на себя инициативу, поистине придающую всю крепость крепкому, дает о себе знать только в этой инициативе и во взятом тогда на себя риске, не в действительном достижении»¹¹. Величаявая ответственность аристократа не есть суетливая ответственность за результат, за то, что вне замкового пространства. Для него непостижимы были бы мучения ситуативного морального субъекта. Он ответственен лишь за исполненную роль и лишь за обустройство замка, т.е. самого себя. (Остатки этого обустройства сохраняются, если бы можно было так сказать — ностальгируют, в исключительной щепетильности и консервативности современной английской аристократии в отношении одежды, устройства дома и распорядка жизни¹².) Попробуем реконструировать результат и устремления этого обустройства.

Человек, отвечающий за себя, как вершину истории. Основа аристократической ответственности заложена в характере течения времени замка: это время не линейное, оно движется по спи-

рали, как бы сужающейся кверху, превращающей ныне живущего в болезненный сгусток всей предыдущей истории его рода. Именно в нем оживают родовые портреты, его глаза видят привиденческую оживленность замковых коридоров. Для жителя замка подлинная бытийственность, осмысленность, оживленность основана на вечном возвращении, бесконечном повторении одних и тех же сюжетов в исполнении все новых поколений. Родовое уродство есть подлинная красота, ибо оно не случайно. Einmal ist Keinmal — Единжды — все равно что никогда. Словами Милана Кундеры, «Чего стоит жизнь, если первая же ее репетиция есть уже сама жизнь?... набросок к ничему, начертание, так и не воплощенное в картину»¹³. Если же в твоём лице история проигрывает единственную возможную драму, многократно сыгранную на фоне тех же стен, то в этом мире вечного возвращения на всяком поступке лежит тяжесть невыносимой ответственности. Это ответственность не перед кем-то, ибо зрители этой драмы воплощены в самом актере, породили его со всеми его уродством и красотой, благородством и низостью. Сцена окружена высокой каменной стеной и не существует взгляда со стороны, нет источника оценки, облегчающего ответственность. Король ответственен перед Богом и подданными. Житель замка ответственен перед сконцентрированной в нем историей. Он ее сгусток, вершина.

Человек обещающий. Ф.Ницше определял человека как животное, смеющее обещать. Сознание силы и свободы позволяет давать слово. Но аристократическое обещание есть воплощение господства над собой: такого господства, которое признает достойным себя как добро, так и зло, как сдержанность, так и страсть. Суть обещания не в том, что будет совершено определенное действие, а в том, что оно будет совершено определенным человеком со всеми его возможностями и непредсказуемостями, что именно он выйдет на бой с судьбой и с внешними обстоятельствами, которые в сущности ничто. Это обещание основано на том, что замок стоит и будет стоять, что бы ни происходило в природе и человечестве.

Человек прощающий. Прощать в определенном смысле дело не человеческое. Аристократическое прощение обращено на то, что вне замка. Это прощение Ничто, ценностной пустоты в том, что она не может быть не прощена. Не прощаемое есть значимое, и прощение есть лишь акт определения границы между значимым и не значимым. Конфуций считает важным качеством

благородного мужа то, что он всегда винит себя, а не другого. Но в основе этого принятия всей ответственности на себя и изначального предпрощения другого лежит отказ другому в праве и способности быть нравственным субъектом. Вождь, полководец, создатель, тот, кто принимает решение, берет на себя и вину. Но он в то же время изначально не виновен, как не может быть виновен создатель мира в его несовершенстве. Он не осуждает творение, ибо оно тварно. Но он не осуждает и себя, т.к. он не сводим к единичному творению, а способен на создание бесконечно иных миров. Взятие ответственности есть подспудно признание своей свободы и возможности творить и доброе и злое.

Человек судящий. Когда коммуна средневекового города принимала нового жителя, то заключала с ним своего рода договор о том, что он не будет самостоятельно, индивидуально использовать силу для установления справедливости. Эта функция передается сообществу. Аристократ не передает и не может передать этой функции, т.к. по отношению к самому себе только сам человек может быть окончательным судьей и палачом. Исторически традиционно он вершит суд внутри замка, он гарантирует справедливость собственных решений лишь собственной справедливостью, достоинством своей личности, а не внешними законами. Он творит новые прецеденты или вспоминает старые, не желая надличностных обобщений в законах. Дуэль — след этой привилегии аристократов не отчуждать свое право на справедливость в пользу государства, церкви и т.п. Не случайно и не из гуманизма она вызывала такое осуждение и запрет с их стороны. Аристократ осуществляет свой суд, не выходя за границы своего ценностного мира — исходя из собственных представлений, отношений, мудрости или своеволия, а не как посредник между законом или высшей истиной и людьми.

Не торгующий человек. Товарный рынок собирает на публичной площади не личности, а производителей, и даже не *кто*, а *что*. По К.Марксу, рынок исключает из публичной сферы все личное и оттесняет собственно человеческое в частную сферу семьи, дружбы или любви. Но для аристократа публичность есть лишь форма развертывания своего личного *Я*, и в этом смысле пространство замка (не сводимое к семье) и есть сфера аристократической публичности, разворачиваемой во времени. В средневековье человек не мог быть посвящен в рыцари, если кто-то из его предков занимался торговлей. Для людей войны, завоевателей ценности и правила торговли были неприемлемы не

только духовно: эта неприемлемость была институализирована. Еще в XIX веке в Польше аристократ, согрешивший торговлей, лишался своих привилегий. То же наблюдалось и на Востоке, например в Японии. Исследователи ценностно-нормативных систем даже выделяют две основные группы ценностей — стражников и торгующих — по их явной противопоставленности друг другу не только в истории, но и в современном обществе, даже внутри индустриально-городской культуры¹⁴. В аристократизме отвержение торговли имеет явно выраженный моральный характер: важно личное неучастие в торговых отношениях, т.к. это перерождает моральный облик и совершенно несовместимо с фундаментальными аристократическими ценностями. Иное дело, если другие люди участвуют в торговле, подобно тому, как они выполняют другие работы по обеспечению повседневной жизни. Главное — личное неучастие. Оно и невозможно, т.к. выгода совершенно выпадает из системы аристократически значимого.

Человек дарующий. Заработанное не имеет подлинной значимости, т.к. является результатом внешних законов, права, рынка, договоров и т.п. Подлинной ценностью обладают лишь дары — то, что окрашено личным отношением и выбором. Но дарение для аристократа однонаправленно и осмыслено как щедрость. Дарение определяет границу между Нечто и Ничто, между возвышением замка и ценностной плоскостью вне него. *Щедрость*, осуществляемая в даре, не есть некий нормативный ориентир, которому можно соответствовать или не соответствовать. Это вообще единственно возможное отношение между всем и пустотой. Дарение не ожидает, не предполагает никакого ответа: оно подобно лучу света, уходящему и исчезающему в темноте. Щедрость — своего рода символ полноты бытия. Как нравственное явление она воплощает не отношение человека к человеку, а лишь отношение человека к самому себе.

При сравнении ценностей стражников и торговцев Джейн Джейкобс замечает, что верность в одном и честность в другом случае являются как бы ценностями от противного. Потребность в них порождена реальным стремлением нарушить соответствующие правила. Это, можно сказать, компенсаторные ценности, стоящие особняком и имеющие более идеологический, чем нравственный характер. Но аристократ, стоящий вне системы служения, воспринимает верность как верность себе и роду или замковой традиции. Это верность не внешнему, но внутреннему пространству замка. Если рыцарство есть «отрешение от самого

себя» (Майстер Экхарт), стремление стать орудием Бога, истины и справедливости, то аристократизм есть утверждение себя вопреки королю и Богу, служение воплощенной в отдельной личности истории.

Не профессиональный человек. Аристократизм отвергает профессиональную работу, — она ограничивает свободу и ведет к торговым отношениям. Собственно праздность не есть отсутствие деятельности, это лишь иная деятельность — воспроизводство личности и рода в ней и через нее. Неприятие профессионализма не входит в противоречие с рядом навыков, знаний, опыта традиционного аристократического набора. Они лишь не должны продаваться или делать человека зависимым от них каким-либо иным способом. «Работа может быть сколь угодно важной чертой человеческого обмена веществ с природой, но это не значит, что всякий человек обязан и работать; он прекрасно может заставить работать за себя других, никакого ущерба его человеческому бытию от того не случится»¹⁵. (Обращение к Х.Арендт не случайно: она исключительно ярко и глубоко теоретически воспроизводит главным образом аристократические ценности, хотя и не обозначенные традиционно.) Но человек не может включиться в мир людей и его историю без слова и поступка. Именно это *необходимое* реализуется в аристократизме: он воплощает волю, знаковость и способность поступать, т.е. инициировать жизнь. Но при этом поступок является лишь знаковым выражением человека, содержание которого придается ему именно действующим субъектом, а не извне этой системы «человек — поступок». Человек творящий становится сыном собственного произведения (даже худшие произведения намного ценнее авторов), существом тварным. Творец видит себя в своем творении ограниченным (П.Валери). И эта ограниченность становится значительнее самого автора. Аристократическое неприятие никакого профессионального созидания есть невозможность стать рабом собственного творения и самого себя, стремление остаться свободным. Поэтому аристократический поступок ничего не говорит об авторе; наоборот, автор все говорит о поступке. Важно не деяние, а тот, кто его совершает. Человек придает ценность поступку. Даже в созидании самого себя — в своей телесности, в формах замка и сада, галстука и осанки — аристократ сохраняет свою независимость и первичность: только из его рук они обретают свою аристократичность, становятся знаками. Уместно для контраста вспомнить, как настойчиво

разрабатывает Франклин систему действий, создающих в глазах окружающих образ человека, «заслуживающего кредита», т.е. стучащего молотком с раннего утра.

Известно, что в античности профессиональный труд вызывал презрение и Аристотель стыдился, что был сыном врача. В раннесредневековых «Books of Customs» если ремесленник богател и хотел стать свободным человеком, он должен был отказать от своего ремесла и избавиться от всех инструментов в своем доме. (В дальнейшем это правило было перевернуто и человек становился горожанином в качестве члена ремесленной гильдии.) Действительно, человек может входить в сообщество людей именно в качестве человека, а не ограниченной функции своей профессии с ее частными интересами и узким взглядом. Аристократизм воспринял эту ценностную установку, отвергая узость всякого профессионализма (узость самого аристократа видна лишь буржуазному демократу, для которого человек существует как существо политическое или участник всеобщей рыночно-производственной машины). Невозможно превратить замок в специализированную мастерскую как невозможно лишить мир способности простирается в бесконечность.

Человек праздный. Возвеличивание труда — достаточно позднее изобретение человечества. И в античности, и в средневековье именно праздность воспринималась как нормальная и благая жизнь. «Если с трудом, кто смог бы сделать хорошо?», — задается вопросом Пиндар. Все слова для труда в европейских языках исконно означают муку¹⁶. У Аристотеля одна нужда составляет побежденных работать руками. Для христианства и нищенство — вполне достойный способ поддержания жизни. В поте лица едят свой хлеб те, кто никак иначе не может помочь себе. И в монастыре труд воспринимается как форма аскезы. Труд есть наказание за грехопадение. Фома Аквинский утверждает, что «созерцательная жизнь в абсолютном смысле лучше, чем деятельная жизнь»¹⁷. В истории культуры эта мысль неоднократно принимала вид своеобразного страха нравственно чуткой личности перед жизненной активностью, чреватой злом, унижением и ущемлением другого. Таков был Дельвиг — ленивый мудрец; таким описан (или понимаем) Илья Ильич Обломов. Как и во многих других моментах, аристократизм лишь в более ярком, концентрированном и оформленном виде выразил ценностное устремление человечества.

Богатый человек вне богатства. Уже Демосфен определил внеэкономический смысл богатства: «Много рабского и низменного заставляет свободных людей делать нищета» (Оч. 57, 45). Аристократизму совершенно чужд рыцарский обет бедности, но богатство есть для него лишь почва, условие, средство поддержания образа жизни. Исторически аристократические владения были связаны с войнами, захватами, грабежами. Иной способ их появления не включен в разряд значимых и достойных (оценка даров тут весьма неоднозначна). Подобно тому, как достойно появление на пиршественном столе убитого накануне оленя, но не интересно, откуда возник на нем хлеб. Вино из собственных подвалов имеет также привкус охоты: поиска, игры, индивидуальности и риска. В любом случае, для вождя воинов богатство или бедность лишь временные состояния и не могут определять его личностные достоинства. Как раз наоборот, последние определяют способность к завоеванию, присвоению и устройению. Замок — это не конец завоевания, а начало, порождающее весь мир. Это точка, в которую упирается ножка циркуля, при том, что размер окружности не ограничен. Аристократ принимает богатство как принимает всякий человек наличие почвы под ногами и возможность ходить. Но даже если эта возможность исчезает, богатство не становится ценностью, т.к. ценностная основа великолепного выезда и чистой рубашки одинакова. Так же не существенен размер дара. Все это не вещественные реалии, а знаки одного и того же.

Золотое правило, обращенное ко времени. Предпосылкой золотого правила является равенство людей, даже если оно выступает как чистое стремление быть принятым в мире людей в качестве человека. Оно предполагает заранее содержательно не установленное отношение к Другому и наличие желания, что бы другой отнесся к тебе определенным образом, а также допущение, что второе может быть ориентиром для первого. Но аристократическое сознание не примысливает Другого в этом качестве. Смотрящий с самой высокой точки замка не может требовать такой же направленности взгляда от стоящего у его стен, творец не может ожидать от сотворенного отношения, подобного собственному. Положение вождя таково, что он может делать другим и самому себе то, что никто другой не способен и недопущен делать. Другой аристократа пребывает внутри замка, что позволяет ему быть субъектом морали в ситуации отсутствия Другого в общепринятом смысле. Этот внутренний Другой есть

совокупность знаков, поступков, оценок — всего нравственно-исторического опыта замка. В таком случае, золотое правило могло бы принять иной вид: Отнесись к будущему (т.е. поступи) так, как ты желал бы, чтобы прошлое отнеслось к тебе, или поступай так, чтобы ты стал для будущего тем, чем для тебя является твое прошлое. Поступай с другим, т.е. с самим собой, так, как бы ты хотел, чтобы с тобой поступил персонифицированный опыт рода. В сущности, любое деяние, направленное как бы на другого, в первую очередь направлено на самого деятеля, выражает его отношение к самому себе. Внешний мир не интересуется мотивом, тем более что он для него недоступен. Моральное и есть отношение человека к самому себе, устройство самого себя в пространстве собственной биографии.

Человек эстетизирующий. Исследование охотничьих первобытных племен показало, что они заняты добыванием пищи лишь три дня в неделю, а все остальное время посвящают созданию украшений из раковин, бесконечным рассказам и пересказам преданий, игре на барабанах и расписыванию окрестных скал. Аристократизм, реализующий ценности и возможности праздности, воплотил в себе это стремление эстетизировать жизнь и мир. Оно выступает в качестве оформленности бытия: значимое является в то же время и знаком, т.е. определенной содержательной формой. Даже лицо не может быть простой природной телесностью. Лицо это знак принадлежности роду и истории, своеобразный символ связи прошлого и настоящего. Чем более оно родовито-индивидуально, чем явственнее, преувеличеннее выступают на нем фамильные черты и индивидуальное своеобразие характера, тем достойнее это лицо-маска¹⁸. Не может быть значим общий стандарт красоты, если он предполагает потерю родовой индивидуальности. (Чем породистее собака, тем извращеннее, изысканнее ее формы, тем дальше уходит она от исходной природы.) Лицо-маска несет в себе символику культуры, имеет выражение. Оно обозначает, оформляет личностное достоинство. И замок имеет свое индивидуальное лицо, свои цвета и герб. Оформленность значительна и значительно то, что оформлено. Имеет свою форму течение дня, и года, и жизни. Чувство формы рождает ценность жеста и театрализует все, что имеет значение. Как пишет Й.Хейзинга «Средневековое сознание не могло выражать и воспринимать душевные движения, не прибегая к персонификации»¹⁹. Нравственные понятия становятся аллегориями, героями разыгрываемых спектаклей. Они могут

сталкиваться и спорить друг с другом, драться на турнирах. Они становятся жителями замка, участниками его мистерий. Эстетизированная моральная рефлексия ставит человека наравне с моральными понятиями и чувствами, с одной стороны, приземляя и уравнивая их, а с другой, включая человека в своеобразное отношение диалога с ними и несводимости себя к ним. Эта отстраненность от нравственных понятий своей эпохи и их приземленность, очеловеченность, лишает их потусторонности, превращает в жителей замка, героев родовой истории, в потомков духовных поисков предков, их грехов и возвышений. Такое аллегорическое моральное сознание, в котором добродетель отличается от греха цветом одежды или кожи, создает мироощущение, отличное от христианских идей греховности, спасения и божественной благодати. Человек участвует в нравственной мистерии не только наравне с ценностными понятиями и образами, но он и режиссер этой мистерии, ее художник и зритель, знающий весь ход сюжета. По коридорам замка бродят привидения — совесть рода. Совершивший злодеяние не может умереть: он не только страдает сам, но неутомимо пугает все новые поколения.

Человек «по праву гордый» (Аристотель). Позволим здесь снова обратиться к Ханне Арендт, т.к. сила ее высказывания сама по себе является аргументом. «Цельность личности, утверждаемая лишь актуализацией и артикуляцией того, что дано, даровано с рождением, держится и поддерживается тем, что мы обычно называем гордостью. Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величию и значимости все что личность способна обеспечить и осуществить. «Пусть врачей, кондитеров и прислугу больших домов судят по тому, что они сделали и даже по тому, что они намеревались сделать; о самих господах судят по тому, что они есть». Гордиться сделанным тобой — до этого может опуститься только пошлость; те, кто оказывается готов настолько опуститься, становятся рабами и пленниками своих собственных способностей. Постыднее быть рабом самого себя, чем слугой кому-то другому»²⁰. Но гордость личным *кто*, не объективированным и не выявленным в произведении, поступке, возможна лишь как внутреннее состояние личности, ее самоощущение, исходное и предпосылочное для прихода личности в мир. Это не гордость перед кем-то. Это своего рода ценностный акцент, выявление первичности для ценностного сознания отношения к самому себе как смыслообразующему и оживляющему центру²¹.

Аристократизм явился своего рода вершиной ценностного движения, начатого еще в Древнем Китае и античности и оборванного в Новое Время. Именно в силу своей оборванности оно сохранило свое вершинное значение. Уже в античности осознавалась первичность деятеля по отношению к деянию (например, Периклом — у него слава не связана с общезначимыми масштабами повседневного поведения, а выражается и добрыми и злыми делами). Аристотель различает результат и отдельную от него энергию (деятельность). Аристократизм есть своего рода жизне- и ценностнопорождающая энергия, рождаемая исключительно в силу его историчности субъектом.

Еще в античности формируется и формулируется антипод аристократизма, получивший наименование мещанства. Их противостояние обнаруживается как результат некоего размежевания ценностей, их прямого противопоставления друг другу. Ценностный мир одной эпохи как бы разрывался, растягивался до максимального напряжения, когда фиксируется не просто иное, а прямо противоположное ценностное устремление. Это напоминает действие двух разнозаряженных пластин при поляризации. Такое достаточно уникальное событие не порождало особых теоретических или индивидуально-нравственных проблем в силу социальной фиксированности и ролевой определенности. Лишь в Новое время, когда социальные преграды становятся все более прозрачными, возникает ситуация ценностной неопределенности, когда мещанин обнаруживает себя во дворянстве, а стены аристократического замка превращаются в историческую достопримечательность. На смену странствующему рыцарю приходит «self-made man» — человек, создающий себя, но не в качестве себя, а в качестве успешной функции общества или ситуации, в которой он оказывается в силу рождения или жизненных катаклизмов. Это человек, который приспособливается и выживает (Робинзон Крузо), который совершает свое восхождение к социальному и материальному благополучию. Порой это человек риска, поклонник новизны, а не традиции, он открывает новые миры, не делая их своими. Но на этом пути есть статичное пространство, заводь, замкнутое, но в отличие от замка совершенно не защищенное пространство, в котором укрывается житель новой эпохи, подобно тому, как в нем укрывался незащищенный и зависимый от собственных усилий герой Гесиода и Эзопа. Не он творит мир, но сам сотворен и не защищен. Аристократическое бытие есть бытие всем, мещанское — быть ничем, т.к. ничто наименее ранимо и страдательно (Эзоп пишет об этом вполне откровенно).

Не праздность, а трудолюбие и профессионализм, не гордость, а скромность, не щедрость, а бережливость, не подаренное или завоеванное, а заработанное, не эстетизированное, а антиэстетическое (по поводу чего так переживали критики мешанства в XIX веке), не дарение, а благотворительность, благодеяние²², устремленность к богатству и т.д. — это ценностные откровения Ничто. Ничто стремится стать чем-то, опредметиться в профессии или произведении, в стоимости или в моральной идее, обрести лицо через взгляд извне («стараются внушить о себе хорошее мнение, хотя сами о себе его не имеют». — *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, 261).

Осуществленное аристократизмом возвышение человека, а в сущности своего рода собирание всех ценностных обретений разных культур, в которых человек оказался способным отнестись к миру как к самому себе, а к себе, как к всеобщему, сохранилось в ценностном сознании человечества не только в силу его содержания. Ценностное сознание не создает множественности бытия: оно включает в себя все значимое. В этом смысле оно может быть только всем, в котором нет отдельного, выделенного субъекта. Последний может существовать, только слившись со всем миром значимого, создавая его как себя, как свою ценностную протяженность. Именно это глубинное основание ценностного мира воплощает аристократизм и из него вытекает его содержательная определенность.

Примечания

- 1 *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль. Вып. 1. М., 2000. С. 77.
- 2 Там же. С. 86
- 3 См.: *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства М., 1987. С. 188.
- 4 *Руа Ж.Ж.* История рыцарства. М., 1996. С. 27.
- 5 *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 106.
- 6 Там же. С. 108.
- 7 Это не объективация в социальных отношениях, как ее понимает Н.Бердяев, не в зоне иерархизированной публичности средневековья и не в публичности античного полиса.
- 8 *Барт Р.* Мифологии. М., 2000. С. 265.
- 9 *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни. СПб., 2000. С. 333.
- 10 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества М., 1979. С. 359.
- 11 *Арендт Х.* Указ. соч. С. 250.
- 12 В одной современной энциклопедии аристократия определяется не как власть лучших, а как носящие ворсистые шляпы и чистые рубашки. Впрочем, такое определение может быть развернуто во вполне философски убедительное.
- 13 *Кундера М.* Невыносимая легкость бытия. СПб., 2000. С. 12.
- 14 См.: *Jacobs J.* Systems of Survival L.: Hodder & Stoughton, 1993.
- 15 *Арендт Х.* Указ. соч. С. 229.
- 16 Там же. С. 64, сноска 40.
- 17 *Фома Аквинский.* Summa theologica 11 2, 181, 1; 2.
- 18 Лицо как знак может быть прочитано, расшифровано лишь как вторичное по отношению к личности. Известно, что одни и те же черты могут восприниматься как выражение благородного ума или преступных страстей — лишь восприятие их как принадлежащих определенной личности придает им ценностно-знаковую определенность. Так же и поступок не может быть ценностно интерпретирован вне личности его автора, но лишь из нее — что и выражает аристократизм.
- 19 *Хейзинга Й.* Осень средневековья М., 1988. С. 126.
- 20 *Арендт Х.* Указ. соч. С. 280.
- 21 Аристотель пишет: «...а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее ничтожно. Вот почему величавые сльвут гордецами» (EN, 1124a, 18–20). Добавим и наблюдение Шатобриана: «Феодальное правление вселяло сильную гордость в сердца людей, самый ничтожный владетель, самый мелкий землевладелец и обладатель рабов считал себя равным королю; такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не обязан повиноваться кому бы то ни было» (*Руа Ж.Ж.* Указ. соч. С. 26–27).
- 22 Дарение не несет на себе печати морального деяния, подобно благотворительности, тем более, что оно вообще исключает Другого как значимого субъекта. Поэтому оно не обременено противоречиями и сомнениями, свойственными филантропии.

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

В.Н.Назаров

Опыт хронологии русской этики XX века*: второй период (1923–1959)¹

Моральная идеология в советской России и этика русского зарубежья

Второй период в истории русской этики XX века характеризуется «расколом» этической мысли на два направления: этику русского зарубежья (русскую этику в изгнании), продолжающую преимущественно традицию «этического идеализма», и марксистскую этику, выступающую в данный период в форме «моральной идеологии». Этот «раскол» окончательно оформляется к 1-ой четверти XX века, когда, с одной стороны, в Париже, в сентябре 1925 года, выходит 1-ый номер журнала «Путь», сформулировавший духовные и нравственные задачи русской эмиграции, а в Берлине, в том же году, издается книга И.А.Ильина «О сопротивлении злу силой», четко обозначившая позиции идейно-нравственного противостояния, а с другой стороны, в Москве этика неожиданно оказывается в центре внимания партийных функционеров, предпринявших в 1924–25 гг. попытку выработать внутрипартийный кодекс коммунистической морали (партэтики). Завершается же период «раскола» к концу 50-х гг. К этому времени этика русского зарубежья постепенно исчерпывает свой потенциал. Ее последними образцами можно считать посмертно изданную книгу И.А.Ильина «Поющее сердце» (1958), а также фундаментальные труды П.С.Боранецкого «О самом важном. Конечное назначение человека» (1956), С.А.Левицкого «Трагедия свободы» (1958) и Л.А.Зандера «Тайна добра. Проблема добра в творчестве Достоевского» (1959). В то же время «моральная иде-

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 00-03-00112.

ология» в советской России постепенно приобретает новое качество и переходит на уровень этического образования и теории коммунистической морали.

Общая характеристика русской этики 2-го периода

1. Идея «конкретной» этики. Характерной чертой развития русской этики 2-го периода явился поиск путей обоснования «конкретной» этики и опыт ее построения. Сама идея «конкретной» этики восходит к этическому учению И.Г.Фихте и получает свое первоначальное осмысление на русской почве в статье И.А.Ильина «Философия Фихте как религия совести» (1914) и капитальном труде Б.П.Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в трансцендентальной философии» (1914) (см. в особенности отдел IV, гл. 2: Система конкретной этики. Хозяйство, право, нравственность)².

Основные положения «конкретной» этики могут быть сведены к следующим пунктам:

- обоснование нравственности как конкретной «религии» добра;
- создание индивидуального и неповторимого в сфере высших ценностей;
- построение системы нравственности на основе конкретных сфер общественной жизни: хозяйства, государства, права;
- конкретизация абстрактно-формального долженствования;
- определение конкретного призвания и назначения человека;
- научение конкретному нравственному деянию.

Суть проблемы «конкретной» этики удачно выразил Д.И.Чижевский в программной статье «О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории)» (1929). Чижевский ставит вопрос о том, как возможна этическая теория, в основе которой лежал бы принцип *индивидуально-конкретной* этической реальности, не являющейся в то же время реальностью эмпирически чувственной. Чижевский показывает, что образцом такой теории может быть только *«конкретно-идеальная»* этика. Именно в этом направлении и развивалась в целом русская этическая мысль 2-го периода.

Особенно активным и плодотворным в русской этике 2-го периода был поиск путей конкретизации индивидуальности в ее отношении к Абсолюту. Это привело к созданию своеобразных нравственно-религиозных концепций прежде всего в рамках этики русского зарубежья: *«авто-теургической этики»*

Г.Д.Гурвича, «этики Богочеловечества» С.Н.Булгакова, «этики жертвенного действия» А.А.Мейера, «этики сублимации как зависимости от Абсолютного» Б.П.Вышеславцева, «этики восходящих ступеней добра» С.И.Гессена, «теономной этики любви» Н.О.Лосского и др.

Столь же своеобразными были опыты конкретизации индивидуальности в ее отношении к «другому» (например, «диалогическая» этика М.М.Бахтина и «доминантная» этика А.А.Ухтомского) и «другим» (этика «коллективизма» А.С.Макаренко) в рамках «неортодоксальной» этики и «моральной идеологии» в советской России.

2. Феномен «моральной идеологии». Термин «идеология» применительно к морали используется здесь в том значении, которое первоначально придавал ему французский философ и экономист А.Л.К.Дестют де Траси («Элементы идеологии, т.1–4, 1800–1815): идеология есть совокупность начальных принципов, элементов, идей, позволяющих установить твердые основы для построения теории морали. В этом смысле понятие «моральной идеологии» можно приложить и к русской этической традиции в целом. При этом к основным элементам русской моральной идеологии можно было бы отнести «моральный гуманизм», «утопический морализм», «нравственный абсолютизм», «моральный нигилизм». Именно из сочетания и слияния этих первичных идей и формировались общие представления о морали, нравственные учения и этические системы. Что касается советской моральной идеологии, то ее основными элементами можно считать принципы «коммунистического воспитания» и «коллективизма». А так как эта идеология была органически связана с русской этической традицией в целом (хотя она и провозгласила свою несовместимость с этическим идеализмом и абсолютизмом), то ее становление и развитие проходило под воздействием типичных идей русского мировоззрения: утопического морализма (идея коммунистического нравственного воспитания), моралистического нигилизма (критика морального фетишизма А.А.Богдановым и деятелями Пролеткульта, Н.И.Бухариным, Е.А.Преображенским), морального гуманизма (принцип пролетарского, а затем социалистического гуманизма), а также в известной степени и нравственного абсолютизма (интерпретация кантовского «категорического императива в духе «всеобщего нравственного закона» в работах Л.И.Аксельрод).

Моральную идеологию в целом можно рассматривать как «предэтику», поскольку она представляет собой то первоначальное нравственное устроение, на почве которого формируются отдельные этические учения. Характерно, однако, что новая советская этика в силу разрыва с общефилософской традицией должна была вторично пройти все стадии, характерные для русской этики в целом. В ней также можно выделить «нравоучительный» период середины 20–40-х годов, период «нравственного просвещения» 50–60-х годов и, наконец, период самостоятельных этических учений 70–80-х годов.

Моральная идеология формировалась в особых условиях: в рамках суровых дискуссий 20-х годов, посвященных, с одной стороны, определению внутреннего содержания новой этики (через разработку кодекса профессиональной морали коммуниста), а с другой — установлению внешних, догматических границ этики в соответствии с общей доктриной марксизма. В конечном счете советская моральная идеология оказалась изолированной от общефилософской традиции, в рамках которой только и возможно обоснование автономии этики. Место общефилософской основы заняло *нормативное сознание*, определяющее социалистическое мировоззрение в целом. Однако даже в этой ситуации в советской России возникли неортодоксальные этические проекты, содержащие в себе новые оригинальные подходы к пониманию современных задач этики. Некоторые из этих работ были опубликованы в советской России (например, «Космическая этика» К.Э. Циолковского, «Проблемы творчества Достоевского» М.М. Бахтина). Другие же смогли увидеть свет уже после смерти автора, за границей (как, например, сочинения А.А. Мейера); наконец, третьи до сих пор находятся в архивах («Эволюция нравственных идеалов» К.Н. Вентцеля). Все эти учения фактически оказались за рамками моральной идеологии, не оказав на нее никакого влияния, и по своему положению они вполне могут быть отнесены к этике «внутреннего зарубежья».

3. Этические системы. С начала 30-х годов русская этика вступает в период построения *этических систем*, т.е. развернутых, целостных учений в рамках философского дискурса. К «Оправданию добра» В.С. Соловьёва, долгое время остававшемуся «единственной законченной системой этики на русском языке» (Э.Л. Радлов, прибавляются такие сочинения, как «О назначении человека» Н.А. Бердяева (1931), «Этика преображенного Эроса» Б.П. Вышеславцева (1931), «Условия абсолютного добра» Н.О. Лос-

ского (1949), «Свет во тьме» С.Л.Франка (1949), «О достоинстве человека. Основания героической этики» П.С.Боранецкого (1950) и др. Характерно, что даже «моральная идеология» испытывает потребность в систематизации этики. «Для нашего общества, — пишет, например, А.С.Макаренко, — настоятельно необходима не просто номенклатура нравственных норм, а стройная и практически реализуемая *цельная нравственная система* (курсив мой — В.Н.), выраженная, с одной стороны, в серьезнейших философских разработках и, с другой стороны, в системе общественных этических традиций»³. По мысли Макаренко, «такая система этики должна оставить далеко за собой решительно все моральные кодексы»⁴.

Период этических систем в русской культуре наступил с явным опозданием. Необходимость в систематических трудах по этике была особенно настоятельной в начале века. Именно в этот период русскими философами в лице Струве, Бердяева, Новгородцева, Булгакова, Франка и др. была предпринята попытка создания «этического мировоззрения»⁵. Однако данный проект не был подкреплен соответствующими начинаниями, одним из которых должно было стать, в частности, построение этических систем, продолжающих традицию «Оправдания добра» в условиях назревающих социальных реформ. Вместо этого русская публика зачитывалась этическими работами австрийского теоретика анархизма А.Менгера (книга которого «Социализм и этика, Новое учение о нравственности» в период с 1905 по 1906 гг. выдержало 10 изданий) и К.Каутского, чей труд «Этика и материалистическое понимание истории» издавался в России с 1906 по 1922 гг. одиннадцать раз. Весь же «нравственный капитал» русская интеллигенция, по меткому выражению Г.П.Федотова, «поместила в политику; поставила все на карту в азартной игре и проиграла»⁶. И лишь спустя 30 лет в условиях ностальгического этоса изгнанничества, породившего уклон в сторону теонормного, религиозно-абсолютистского варианта обоснования нравственных ценностей, появляются систематические труды по этике.

Характерной особенностью русских этических систем явилась их *мировоззренческая целостность, онтологизм и нравственный абсолютизм*. Принцип мировоззренческой целостности восходит к идее «разумного нравственного миропорядка», выдвинутой Л.М.Лопатиным еще в 1890 г. в статье «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» и ставшей впослед-

ствии краугольным камнем русского этического идеализма. Именно Лопатин впервые провозгласил необходимость перехода к «новому нравственному мировоззрению». Осуществление этого замысла стало возможным только в процессе обретения этикой ее *мировоззренческой автономии*. Если характерной особенностью «маргинального» периода русской этики явился «панморализм» русского философствования и этическая окрашенность русского мировоззрения в целом, то в этических системах уже сама этика претендует на роль универсального мировоззрения. Об этом свидетельствует прежде всего ее *онтологизм*, который, по мысли С.Л.Франка, выражается в том, что «добро» выступает здесь не как содержание моральной проповеди или нравственного требования, не как «должное» или норма, но как «истина» и «живая онтологическая сущность мира»⁷. Тот же принцип кладет в основу своей этической системы и Н.А.Бердяев, подчеркивающий, что этика «есть не только аксиология, но и онтология»⁸.

Принцип мировоззренческой целостности и универсальности русских этических систем 30-х годов определил своеобразное сочетание в них историсофской перспективы и метафизической проекции абсолютного добра, «метафизических условий возможности нравственного идеала» (Н.О.Лосский). «Русская этика, — отмечает тот же Франк, — это, с одной стороны, онтология, а с другой — философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества»⁹. Данную характеристику можно считать общей чертой русской этики 2 периода, «моральный утопизм» которой стал оборотной стороной абсолютизма нравственных идеалов.

1923

В Берлинском изд-ве «Скифы» выходит книга А.З.Штейнберга (одного из учредителей Вольфила, 1919–1924) «Нравственный лик революции», в которой дается обоснование моральных целей и задач социалистической борьбы.

В Иваново-Вознесенске издается книга Л.И.Аксельрод «Мораль и красота в произведениях Оскара Уайльда», представляющая собой опыт марксистской критики гедонистической морали.

В цикле работ по теории эволюции («Борьба за существование и взаимопомощь» и др.), написанных в период с 1922 по 1930 гг., Л.С.Берг разрабатывает антидарвинистскую концепцию этики живой природы как *«телеологии Добра»*.

А.А. Ухтомский публикует первые материалы по теории *доминанты* («Доминанта как рабочий принцип нервных центров»), на основе которой пытается выявить естественнонаучные механизмы нравственного поведения людей. Главный принцип этики — «доминанта на другого», *идеализация* (проецирование на другого своих лучших нравственных качеств).

В своей книге «О морали и классовых нормах» (М.-Пг.: Госиздат РСФСР) Е.А. Преображенский развивает традицию марксистской «демифологизации» морали, рассматривая последнюю как фетишистскую форму сознания, скрывающую в себе «правила практической целесообразности» и подлежащую преодолению при социализме.

В статье «Мораль и свобода» (Красная новь, 1923. № 7) А.В. Луначарский провозглашает отказ от термина «коммунистическая мораль», чреватого пониманием марксизма в духе новой религии.

В Мюнхене выходит «Культура и этика» А. Швейцера (Философия культуры. Часть вторая), первоначальные наброски которой автор относит еще к 1900 г. На русском языке книга Швейцера увидела свет только в 1973 году, оказав определенное влияние на развитие советской этики 70–80 годов.

1924

В Париже (УМСА-press) выходит программная для этики русского зарубежья работа С.Л. Франка «Крушение кумиров» (расширенный вариант текста речи, произнесенный Франком в мае 1923 г. на съезде русской студенческой молодежи в Германии). В ней Франк говорит о крушении «основного кумира современного человечества»: кумира «нравственного идеализма» и «безрелигиозной морали долга» и провозглашает необходимость поворота к новой этике: «этики солидарной ответственности за зло», почти на полвека предвосхищая постановку этой проблемы в западной этике постмодерна (см., напр.: Глюксман А. «Новая этика: солидарность «потрясенных» // Вопросы философии 1991. № 3. С. 84–90).

В Тюбингене публикуется книга Г.Д. Гурвича «Fichtes System der konkreten Ethik» (Система конкретной этики Фихте), до сих пор не переведенная на русский язык.

На русском языке издается первая книга «Учение Живой этики», корпус которого составили 14 книг, вышедших в период с 1924 по 1938 гг. в Риге, Париже, Нью-Йорке и Урге.

Начало дискуссии о партэтике: 5 октября Е.М.Ярославский выступает с докладом о партийной этике на 2-ом Пленуме ЦКК РКП(б). Текст доклада опубликован отдельной брошюрой: *Ярославский Е.М.* «О партэтике». Л.: Госиздат РСФСР. 1925. По итогам обсуждения доклада принимается проект «О партэтике», в котором сформулированы основные требования (принципы) партэтики: преданность делу партии; товарищеская взаимопомощь; забота об укреплении семьи и создании на ее основе «трудовой товарищеской коммуны» и др. Большое внимание в проекте уделено также борьбе с нравственными пережитками, «болезнями». А.А.Сольц выступает с докладом о партийной этике в Коммунистическом университете им. Я.М.Свердлова. Текст доклада см. «О партийной этике» М.: Госиздат РСФСР. 1925.

1925

В Берлине (тип. Общества «Прессе») печатается книга И.А.Ильина «О сопротивлении злу силою», в которой подвергается резкой критике толстовское учение о непротавлении злу. Свою критику Ильин пытается строить на объективном, терминологически выверенном анализе проблемы зла с учетом его новых свойств (таких как «агрессивность», «лукавство», «многоликость» и др.), что предполагает активное пресечение зла, сопротивление ему силой. Однако такое сопротивление оправдано только в том случае, если оно совмещается с «религиозно-нравственным очищением».

В Харькове издается работа А.В.Луначарского «Мораль с марксистской точки зрения». В полемике с этическим идеализмом Луначарский использует не только классовые, но и биологические аргументы в духе этики К.Каутского.

В Киеве выходит сборник статей и речей «О морали и партийной этике», в который наряду с материалами по текущей моральной политике и этике нового быта включены фрагменты из этических произведений К.Каутского.

Ильин В.Н. К взаимоотношению права и нравственности // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 305–317.

1926

В парижском журнале «Современные записки» (Т. XXIX) напечатана статья Г.Д.Гурвича «Этика и религия», оцененная В.В.Зеньковским как «выдающийся этюд», в котором добро обо-

сновывается как «особый путь восхождения к Абсолюту». В статье дается критический анализ исторически известных способов решения проблемы соотношения этики и религии: гетерономии, теонии и автономии — и обосновывается новая позиция, обозначенная как «авто-теургия». По определению Гурвича, авто-теургия есть учение о самостоятельном участии человечества через свое независимое нравственное действие в Божественном творчестве. В.В.Зеньковский в статье «Автономия и теония» (Путь, 1926. № 3) предпринимает критическое исследование этической автономии и обосновывает современную парадигму теонимной этики. Возврат к религиозной этике рассматривается им как ключевой момент духовной ситуации эпохи.

В Париже выходит книга С.Л.Франка «Смысл жизни», в которой развивается мысль о том, что существенное условие возможности смысла жизни — служение высшему и абсолютному благу — может быть реализовано только в рамках «конкретной нравственной деятельности, проникнутой живым чувством действенной любви к людям».

В статье «Кошмар злого добра» (Путь. № 4) Н.А.Бердяев подвергает резкой критике книгу И.А.Ильина «О сопротивлении злу силою», усматривая ее главный недостаток в том, что евангельско-христианская точка зрения на проблему борьбы со злом подменяется здесь «гегелианско-монистической», согласно которой только государство как носитель абсолютного добра может победить зло. Истинно христианская этика противления злу должна, по мысли Бердяева, исходить из того, что спасение от зла есть «Богочеловеческое дело», «дело взаимодействия свободы и благодати».

В статье «Об антихристовом добре» (Путь. № 5) Г.П.Федотов анализирует пророческое предчувствие В.С.Соловьева (выраженное в «Трех разговорах») о пришествии в мир «поддельного добра», «миража антихристового добра», под знаменем которого совершаются все благие начинания и деяния последнего времени. Рокковым последствием этого процесса явилась все усиливающаяся «подозрительность к добру», вызвавшая даже парадоксальную реакцию «православного имморализма». Трагичность данной ситуации Федотов усматривает в отсутствии реальной альтернативы антихристову добру вследствие разрыва между христианством и культурой и окончательным уходом Церкви из мира.

Начало дискуссии по проблеме классового и общечеловеческого в морали (в рамках общеполитической дискуссии между Л.Аксельрод и А.Дебориным). См.: *Деборин А.М.* Наши разногласия // Летописи марксизма. Кн. II. 1926 (критика статьи Аксельрод «О простых законах права и нравственности»).

Е.М.Ярославский выступает в Политехническом Музее с докладом на тему: «Мораль и быт пролетариата в переходный период» (М., 1926), в котором выдвигает тезис, что на место классовой пролетарской морали должна прийти общечеловеческая нравственность.

В Берлине выходит «Этика» Н.Гартмана (*Ethik von Nicolai Hartmann. Verlag Walter de Gruyter und Co*), фундаментальный труд (свыше 700 стр., 85 гл.), оказавший существенное влияние на этику русского зарубежья. С.Л.Франк откликнулся на книгу Гартмана концептуально-критической рецензией: «Новая этика немецкого идеализма» (Путь, 1926. № 5). На русском языке «Этика» Гартмана не издавалась.

1927

В условиях нарастающего диктата моральной идеологии М.М.Рубинштейну удается издать в Ленинграде книгу «О смысле жизни. Ч. 1», а в Москве — «Философию человека. Ч. 2». В этих работах с позиций «творческого антропоцентризма» обосновывается идея «самодовлеющей ценности жизни» и предпринимается попытка разрешить проблему соотношения универсального и индивидуального смысла жизни.

В парижском издательстве YMCA-Press публикуется книга Н.О.Лосского «Свобода воли», которую автор оценивает как «вводное исследование» к своей основной работе по этике «Условия абсолютного добра» (1949).

В журнале «Современные записки» (1927. Т. XXX) печатается статья Л.Шестова «Что такое истина? (Об этике и онтологии)», включенная впоследствии в кн.: «На весах Иова» (Берлин, 1929), в которой тотальной критике подвергнут этический рационализм, обвиняемый в подмене идеи реальности идеей совершенства, онтологии — этикой.

Продолжение дискуссии по проблеме классового и общечеловеческого в морали: *Аксельрод Л.И.* Ответ на «Наши разногласия» А.М.Деборина // Красная новь. Кн. 5; *Деборин А.М.* Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма, 1927. № 9 — 1928. № 1.

Устрялов Н. В. Этика Шопенгауэра // Известия Юридического факультета. Том IV. Харбин, 1927.

Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Под знаменем марксизма. 1927. № 2—3.

1928

В журнале «Современные Записки» (Т. XXXV) публикуется статья С. И. Гессена «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых», представляющая собой расширенный вариант доклада под названием «Ступени добра в «Братьях Карамазовых», прочитанного на заседании Семинария по изучению творчества Достоевского при Русском народном университете в Праге. Гессен оценивает роман Достоевского в целом как «систему этики» и ограничивает свою задачу анализом только одной ее части: «философии добра» на основе метода «динамического восхождения ступеней добра» — «природного» — «рассудочного» — «дейтельно-милосердного» — «сверхдобра» — олицетворяемых героями романа Достоевского.

В сб.: Научные труды Русского народного университета в Праге. Т. I. выходит программная для русской этики XX века работа Д. И. Чижевского «О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории)», являющаяся сокращенным изложением доклада, прочитанного в декабре 1927 г. в Философском обществе в Праге. Главную причину кризиса современной этики Чижевский усматривает в «абстрактно-логическом характере» этического знания. Преодоление «формализма» возможно только на основе принципа «индивидуально-конкретной» этической реальности, не являющейся в то же время реальностью «эмпирически чувственной». Образцом такого рода теории может быть «конкретно-идеальная» этика, основанная на материалах агиографии и морализирующей биографии.

1929

М. М. Бахтин публикует в авторском издании книгу «Проблемы творчества Достоевского» (Л.: Прибой), в которой развивает концепцию «диалогической этики» (обозначенную еще в начале 20-х годов в работе «Философия поступка»). Бахтин показывает, как творчество Достоевского преодолевает традиционный «нравственный монологизм» авторского отношения

к герою и достигает ступени «персоналистического дуализма», открывающего реальное пространство нравственного бытия человека.

В статье «К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике)» (см.: О Достоевском. Сборник I. Под ред. А.Л.Бема, Прага, 1929) Д.И.Чижевский продолжает критику формализма и рационализма в этике и обоснование проекта «конкретно-идеальной» этики.

В журнале «Современные Записки» (Т. XLV–XLVI) выходит статья С.И.Гессена «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Достоевского и Соловьева», в которой на примере сравнительного анализа этических взглядов Достоевского и Соловьева показывается, что истинная автономия этики, предохраняющая от утопических моральных проектов, заключается в укорененности добра в сверхблаготворном Абсолютном начале.

1930

В Калуге в авторском издании публикуется книга К.Э.Циолковского «Научная этика», в которой предпринимается попытка космического оправдания нравственных ценностей. Учение Циолковского представляет собой своеобразный вариант этики «космического перфекционизма», в основе которого лежит идея сознательного распространения нравственно совершенных форм жизни во Вселенной.

В книге Н.Н.Алексеева «Религия, право и нравственность», вышедшей в издательстве УМСА-press, в русле традиций русского этико-правового идеализма развивается идея неразрывной связи религии, нравственности и права и исследуются религиозно-нравственные начала различных систем позитивного права.

В Москве завершается дискуссия по проблемам этики в рамках общефилософской дискуссии между «механистами» и «диалектиками». См.: *Фурщик М.* О либеральном и марксистском понимании этики // Большевик, 1930. № 6; *Новиков С.* О либерально-меньшевистском и марксистско-большевистском понимании этики // Под знаменем марксизма, 1930. № 5; *Разумовский И.* О марксистском и эклектическом понимании этики // Там же. В ходе дискуссии был сделан первый шаг к признанию относительной самостоятельности и исторической специфики нравственности.

В журнале «Путь» (№ 23) публикуется статья Б.П.Вышеславцева «Этика сублимации как преодоление морализма», представляющая выход его основного труда по этике.

В книге «Le Concept du Beau» (ed. «Les Presses Modernes», Paris, 1930) Н.А.Реймерс исследует нормативную природу человеческого духа и онтологические основания долженствования.

1931

В издательстве YMCA-press выходит книга Б.П.Вышеславцева «Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати», представляющая собой 1-ый том задуманного исследования по обоснованию «метаномической» и «метаполитической» этики Благодати, основанной на принципе соборности как «сверхправовом общении». Вышеславцеву удалось разработать и довести свой замысел до уровня «этики сублимации», своеобразно соединяющей в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа и окончательно преодолевающей этику императива и закона.

В парижском издательстве «Современные записки» выходит еще один фундаментальный труд: работа Н.А.Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». В ней предпринимается «пересмотр» традиционных этических проблем в свете основополагающих принципов бердяевской философии: идеи «несотворенной свободы», объясняющей возникновение зла; идеи «объективации», вскрывающей условно-знаковый характер моральных норм и оценок; идеи творчества как реального привнесения добра в мир, и идеи «персонализма» и «эсхатологизма», раскрывающей назначение человека в его конечном устремлении к царству «сверхдобра», лежащему «по ту сторону» различения добра и зла.

В издательстве YMCA-press публикуется книга Н.О.Лосского «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», рассматриваемая автором наряду с книгой «Свобода воли» в качестве теоретической предпосылки своей этической системы.

Н.К.Рерих пишет статью: «Соппротивление злу», в которой обосновывает свою точку зрения на проблему борьбы со злом. Суть ее в том, что сопротивление злу возможно только через созидание блага, ибо свет не борется с тьмой, но рассеивает ее.

1932

В Харбине выходит книга Н.А.Сетницкого «О конечном идеале», в которой дается критический анализ «идеогонии» (теории построения идеалов) и предлагается программа поэтапного воплощения высшего, «цельного» идеала на основе «эсхатологии спасения».

В статье «Трагедия зла (Философский смысл образа Ставрогина)» (Путь, 1932. № 36) С.И.Гессен показывает «метафизическую статику» кругов зла (в противоположность «динамике восходящих ступеней добра» в «Братьях Карамазовых»). При этом сущность зла Гессен определяет как «сознание неисполненной любви, соединенное с бессилием любить».

Впервые в советской России издается «Этика» Б. Спинозы, оказавшая существенное влияние на становление философской этики в СССР, прежде всего в плане разработки категорий нравственной свободы и необходимости.

В марте 1932 г. в парижском издательстве Felix Alcan выходит книга А.Бергсона «Два источника морали и религии». Однако в русской этической традиции эта работа не получила должного резонанса, оказавшись в тени бергсоновского интуитивизма (русский пер. увидел свет только в 1994 г.).

1933

Находясь в заключении в Белбалтлаге (Медвежья Гора), А.А.Мейер пишет сочинение «Жертва. Заметки о смысле мистерии», в котором развивает оригинальную концепцию «этики жертвенного (символического) действия», представляющую собой универсальную матрицу «чистого» («нецелесообразного» или «незаинтересованного») морального поведения. Кантовская идея «чистого» морального мотива преобразуется здесь в идею «чистого» морального поступка. Впервые опубликовано: *Мейер А.А. Философские сочинения*. Paris: La Presse Libre, 1982. С. 105–165.

В издательстве YMCA-Press печатается первая часть нравственно-богословской трилогии прот. Сергея Булгакова «О Богочеловечестве» — «Агнец Божий» (2-я часть — «Утешитель», 1936; 3-я часть — «Невеста Агнца», 1938), в которой дается систематическое обоснование этики Богочеловечества. Работа Булгакова, представляющая собой опыт «динамической конкрети-

зации» Халкидонского догмата о соединении двух природ (воль) в одном лице, закладывает фундамент качественно новой *«дву-природной и единоипостасной этики»*, проливающей новый свет на нравственный смысл евангельских заповедей. Первая публикация в России см.: Протоиерей Сергей Булгаков. АГНЕЦ БОЖИЙ. О Богочеловечестве. Часть 1. М.: Общедоступный православный университет, 2000.

В статье «Мысли об автаркии», напечатанной в сб. «Новая эпоха: Идеократия. Политика. Экономика» (Нарва, 1933), Н.С.Трубецкой с позиций евразийства развивает положение о том, что выражением «истинного самопознания» народа является самобытность национальной культуры и нравственная самодостаточность.

1934

В работе «Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания» (Paris: Imprimerie «Pascal», 1934) Н.А.Реймерс рассматривает вопрос об условиях практической реализации нравственных норм с учетом их универсальности и автономии и приходит к выводу, что гарантией такой реализации может быть только «правовой синтез», ограничивающий и конкретизирующий абстрактно-формальный абсолютизм основных характеристик нравственности.

Н.К.Рерих пишет статью «Самоотвержение зла», в которой провидчески предупреждает о тенденции к сплоченности и организации сил зла и о необходимости новых форм противодействия им со стороны добра.

1935

Издательство YMCA-Press выпустило сборник «Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве», в котором ведущие русские религиозные философы (С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, Г.В.Флоровский, Б.П.Вышеславец, В.В.Зеньковский) предприняли этико-философский анализ оккультно-теософских учений. Одним из основных выводов исследования можно считать слова Н.А.Бердяева из его статьи «Учение о перевоплощении и проблема человека»: «Этика, вытекающая из теософического учения о перевоплощении, есть этика имперсоналистического эволюционизма».

1936

В немецком журнале «Архив права и социальной философии» (1936, № 24) публикуется обзорная статья С.Л.Франка «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. Пер. на рус. язык см.: *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 630–645.

1937

В газете «Известия» (28 августа) напечатана статья А.С.Макаренко «Цель воспитания», в которой дается обоснование новой этики коллективизма.

Вышеславец Б.П. Совершенная любовь // Вестник РСХД, 1937. № 3.

1938

В.И.Вернадский завершает работу над рукописью «Научная мысль как планетное явление», в которой выдвигает проект «этики ноосферы» — научной организации морали, независимой от религиозных, философских и государственных форм ее выражения (включая демократические и социалистические варианты). В основе этики ноосферы должна лежать «критически свободная моральная мысль современного ученого» с его чувством «моральной неудовлетворенности и ответственности за происходящее». Эти мысли Вернадский предполагал развить в специальном разделе «О морали науки». Однако замысел так и остался неосуществленным. Впервые опубликовано: *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1977.

В журнале «Бюллетень оппозиции» Л.Д.Троцкий печатает статью-памфлет «Их мораль и наша», направленную против «интеллигентской» проповеди «общечеловеческой» морали. В статье он заявляет о своей полной приверженности марксистско-ленинской традиции понимания классовой, революционной сущности морали и о своем неприятии «этики сталинизма», возрождающей абсолютистские ценности русского социал-патриотизма.

1939

В журнале «Путь» (№ 60) выходит программная для русской этики статья Г. П. Федотова «В защиту этики». Главный пафос статьи — констатация того факта, что русская интеллигенция XX века «предала интересы этики», развенчала идею морали, что привело к катастрофическому ходу развития событий. Грех интеллигенции в том, что она «поместила весь свой нравственный капитал в политику, поставила все на карту в азартной игре — и проиграла». Выход из этического кризиса — в возрождении на почве религиозного мировоззрения этики «нравственного акта», этики личной ответственности за совершаемые деяния.

С. И. Гессен читает в Варшавском историческом обществе доклад на тему: «Платоновские и евангельские добродетели», в котором развивает выдвинутую им в «Трагедии добра» идею *деятельной любви как пути к познанию Бога*. Копия доклада сохранилась только на польском языке (существует также публикация на итальянском, 1952). На русском языке работа Гессена готовится в настоящее время к печати.

А. С. Макаренко пишет статью «О коммунистической этике» (первая публикация: *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. М.-Л., 1948), в которой впервые в марксистской этике ставит вопрос о необходимости создания «стройной и практически реализуемой цельной *нравственной системы*». В том же году Макаренко пишет еще одну работу по этике — «Воля, мужество, целеустремленность» (впервые опубликовано: там же), в которой на основании морального опыта коллективизма определяет содержание категорий «новой этики».

В мае в парижской ложе «Северная Звезда» с докладом «Кризис морали и масонство» выступил писатель С. Г. Шерман (Савельев).

1940

К. Н. Вентцель работает над книгой «Эволюция нравственных идеалов», в которой проводит мысль о необходимости преодоления политики — этикой, политической мифологии — нравственным идеализмом. Рукопись осталась незаконченной и неопубликованной (хранится в архиве АПН РФ).

Лосский Н. О. Добро и зло в произведениях Достоевского // Вестник РСХД, 1940. № 5. С. 16–23.

1941

В Праге издается книга Н.О.Лосского «Бог и мировое зло. Основы теодицеи», в которой развивается мысль о том, что зло и несовершенство есть следствие «эгоистического себялюбия».

Ланшин И.И. Спор о свободе воли в современной философии. Прага: Русский свободный ун-т в Праге, 1941.

1945

26 ноября Н.Б.Глазберг выступил на заседании ложи «Лотос» (в Париже) с докладом «О роли масонства в моральном возрождении человечества».

1946

П.Д.Успенский завершает работу над своей последней книгой «Четвертый путь» (на англ. языке), являющейся записью бесед и ответов на вопросы относительно учения Г.И.Гурджиева (в период между 1921 и 1946 гг.). В книге в наиболее концептуальном виде представлена этика «четвертого пути» как этика перманентного самосознания (русский перевод см.: М.: Либрис, 1995).

1947

На собраниях ложи «Северная Звезда» (февраль-апрель) обсуждается вопрос: «О падении современной морали, о причинах этого и борьбе с этим».

1948

В журнале «Вестник древней истории» печатаются статьи Р.Ю.Виппера: «Этические и религиозные взгляды Сенеки» (1948. № 1) и «Моральная философия Авла Геллия» (1948. № 2).

1949

В изд. YMCA-Press выходит главный этический труд С.Л.Франка «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», в котором с позиций «христианского реа-

лизма» развивается мысль о том, что трансцендентное могущество добра может реализовать свое превосходство над эмпирическим могуществом зла только благодаря нравственной активности человека, через излияние в мир благодатной силы человеческой любви.

В том же издательстве публикуется главное этическое произведение Н.О.Лосского «Условия абсолютного добра: Основы этики», которое было подготовлено к печати еще в 1940 году. В духе критицизма Канта Лосский ставит вопрос о том, как возможна единая, объективная и общезначимая система нравственности и выдвигает ряд необходимых условий и предпосылок ее осуществления, таких как «абсолютность ценностей», «свобода воли», «единосущие субстанциальных деятелей» и др.

1950

В Париже издается объемный труд (750 стр.) П.С.Боранецкого «О достоинстве человека. Основания героической этики», в котором обосновывается новый «титанический» тип мировоззрения, приходящий на смену теологическому и материалистическому типам. Грядущей эпохе Титанизма должна соответствовать новая «героическая этика Прометеизма», в основе которой лежат «демиургический принцип творчества» и «гармонический принцип единства». «Героическая этика», в равной мере противостоящая как учениям религиозной этики, так и позитивистским и идеалистическим концепциям морали, обнаруживает свою наибольшую близость к «супраморализму» Н.Ф.Федорова в его секуляризованном варианте. В плане же культуропреимства она вдохновляется идеалами возрожденческого титанизма. Очевидны также ностальгические мотивы «героики буден» социалистической России.

1951

8 февраля на заседании ложи «Северная Звезда» с докладом «Мораль и метафизика» выступил Ю.М.Альперин.

1952

13 марта в ложе «Северная Звезда» состоялось обсуждение доклада П.С.Иванова «Проблема зла».

1953

На русском языке впервые издается трактат Д.Бруно «О героическом энтузиазме» (М.: Гослитиздат. Предисл. Э.Эгермана), созвучный героике социалистических буден.

1954

Кон И.С. Марксистская этика и проблема долга // Вопросы философии. 1954. № 3 — одна из первых публикаций, определивших поворот к теоретической этике.

1955

25 марта 1955 г. Я.А.Мильнер-Иринин сдает в Госполитиздат рукопись книги «Этика, или Принципы истинной человечности». Борьба за издание книги растянулась на 8 лет. Книга вышла в свет в 1963 г. на правах рукописи в количестве 60 экземпляров в изд-ве Академии наук СССР.

Шишкин А.Ф. Основы коммунистической морали. М.: Госполитиздат, 1955 — опыт систематического и обобщающего рассмотрения вопросов марксистской этики, обозначивших переход от моральной идеологии к теории морали.

1956

Боранецкий П.С. О самом важном. Конечное назначение человека. Париж, б.и., 1956.

1957

Б.Дандарон пишет цикл писем о буддийской этике, излагая основные положения этики буддизма (на основе материалов «Индийской философии» С.Радхакришнана) в контексте европейской этико-философской традиции. Впервые опубликовано: *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997.

Ефимов В.Т. Проблема соотношения необходимости и свободы в марксистской этике. М., 1957. Рукопись канд. дисс. (МГУ) — одна из первых диссертационных работ, защищенных по этике.

1958

В Мюнхене посмертно издается работа И.А.Ильина «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», новаторство которой состоит в том, что конкретность этического знания возносится здесь на уровень *художественно-нравственного созерцания мира*, проистекающего из радостного и любящего («поющего») сердца.

Левицкий С.А. Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1958.

1959

Зандер Л.А. Тайна добра. Проблема добра в творчестве Достоевского. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1959.

В серии «Литературные памятники» выходит в свет научно комментированное издание книги Ф.Ларошфуко «Максимы и моральные размышления» (М.-Л.: Госполитиздат).

Шишкин А.Ф. Из истории этических учений. М.: Госполитиздат, 1959 — один из первых очерков истории этики, включающий разделы, посвященные древнеиндийской и древнекитайской этике.

В Ленинграде прошло первое научное совещание по вопросам этики, организованное Министерством высшего образования совместно с Институтом философии АН СССР, на котором были выработаны научно-практические и образовательные программы развития марксистской этики в СССР, ознаменовавшие наступление периода *«советской этики»* (1960–1989), ее партийно-государственного строительства (см.: Вопросы марксистско-ленинской этики: Материалы научного совещания. М.: Госполитиздат, 1960).

Структурная хронология

I. Развитие марксистской этической доктрины в 20–30-е годы.

1. Дискуссия о партийной этике (1924–1926). 2. Концепции морального нигилизма (А.А.Богданов, Н.И.Бухарин, Е.А.Преображенский). 3. Дискуссия об общечеловеческом и классовом в морали: критика этического либерализма и эклектизма (1926–1930). 4. Классовая концепция морали Л.Д.Троцкого (1938). 5. Этика коллективизма в педагогической системе А.С.Макаренко (1937–1939).

II. Неортодоксальные этические учения в советской России в 20–30-е годы.

1. Космическая этика К.Э.Циолковского. 2. Л.С.Берг: Этика живой природы как «телеология Добра». 3. Этика ноосферы В.И.Вернадского. 4. Этика «доминанты на другого» А.А.Ухтомского. 5. Диалогическая этика М.М.Бахтина. 6. Этика жизни М.М.Рубинштейна. 7. Мистериальная этика «жертвенного действия» А.А.Мейера. 8. Концепция этического либерализма К.Н.Вентцеля.

III. Основные этические позиции русской эмиграции 20–40-х годов.

1. Морально-политический прагматизм сменовеховства. 2. Евразийство: гетерономия религиозно-этических ценностей. 3. Борьба за этическую теологию (В.В.Зеньковский, Г.Д.Гурвич). 4. Конкретно-социальная этика «Нового града». 5. »Живая Этика»: концепция «этического оккультизма». 6. Этические идеи масонства.

IV. Этика русского зарубежья: основные имена и учения.

1. Парадоксальная этика Н.А.Бердяева (этика творчества как учение о сверхдobre). 2. Этика благодати Б.П.Вышеславцева (этика как сублимация Абсолютного). 3. Этика «восходящих ступеней добра» С.И.Гессена. 4. Этико-правовые концепции (Н.Н.Алексеев, Н.А.Реймерс). 5. Этика Богочеловечества С.Н.Булгакова. 6. Теономная этика любви Н.О.Лосского: идеал абсолютного добра как основа мировоззрения. 7. Этика «христианского реализма» С.Л.Франка. 8. Героическая этика П.С.Боранецкого. 9. Этика «поющего сердца» И.А.Ильина.

V. Моральная идеология в СССР в 40–50-е годы.

1. Развитие этико-прикладных направлений: теория и практика коммунистического нравственного воспитания. Формирование принципов коммунистической морали. Нравственная тематика военных лет и ее отражение в партийно-государственных документах, публицистических статьях и художественных произведениях. Элементы философской этики в послевоенный период. Теоретическая разработанность марксистской этики к концу 50-х годов.

Примечания

- ¹ Периодизацию русской этики XX века и хронологию первого периода (1900–1922) см.: *Этическая мысль: Ежегодник*. М., 2000. С.107–131.
- ² О русском «прочтении» этики Фихте см.: *Лазарев В.В.* Об этическом осмыслении философии Фихте в России в конце XIX — начале XX века // *Философия Фихте в России*. СПб., 2000. С. 258–336.
- ³ *Макаренко А.С.* Из статьи «О коммунистической этике» // *Макаренко А.С.* Педагогические сочинения: В 8 т. Т. 6. М., 1985. С. 281.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Подробнее см. нашу статью: *Русский культурный Ренессанс начала XX века: борьба за этическое мировоззрение* // *Философское образование*. Вест. Межвуз. Центра по рус. философии и культуре. М., 2000. № 4.
- ⁶ *Федотов Г.П.* В защиту этики // *Федотов Г.П.* Новый Град (Сб. ст.). Нью-Йорк, 1952. С. 356.
- ⁷ *Франк С.Л.* Сущность русского мировоззрения // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 153.
- ⁸ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 32.
- ⁹ *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 153.

Е.Д.Мелешко, А.Ю.Каширин

Философия Толстовства: идея духовно- монистического миропонимания*

Парадоксы критики толстовства

Религиозно-нравственное учение Толстого представляет собой целостную систему, структурными элементами которой являются метафизика и этика. Этика Толстого немыслима без метафизического и онтологического обоснования. Система нравственных ценностей толстовства, мировоззренческие ориентации толстовского движения нельзя признать однозначными в различные периоды его существования¹. Идеология этого общественного, религиозно-нравственного движения сформировалась не сразу. Невнимание к метафизическим вопросам, *отрыв этики от метафизики* оставил в истории карикатурное, искаженное представление о толстовцах, их образе жизни и мировоззрении². Складывается парадоксальное впечатление: с одной стороны, толстовство как тип мировоззрения признается мощной силой, оказавшей значительное влияние на революционные процессы в России³, с другой — *опыт толстовского движения* единодушно расценивается многими мыслителями как утопический, «толстовское сектантство», «толстовщина», в полной мере выразившее «сектантский» характер русского «неопротестантизма».⁴ Имеет место мнение о «незначительности» толстовского движения (И.М.Концевич, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков), «мелкотравчатости, бескрылости и бездарности»⁵ (В.Н.Ильин) толстовцев, подчеркивается их непонимание метафизической глу-

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках исследования проекта «Этика толстовства» (№ 01-03-003222а).

бины религиозно-нравственного учения великого мыслителя. «Между Толстым и толстовцами была и оставалась та же самая бездна, которая раз и навсегда легла между Чайковским и немытым и косматым нигилистом»⁶. Считается, что метафизический, философско-религиозный характер учения Толстого не был адекватно понят толстовцами, в силу чего навсегда остался вне их мировоззренческих пристрастий и интересов. «Толстовцы-сектанты, — замечает по этому поводу В.Н.Ильин, — смотрят на гр. Льва Толстого как на своего религиозного учителя и даже пророка, по каковой причине собственно философский момент его творчества отступает для них в некоторой степени на задний план или, во всяком случае, не имеет философской самооценности»⁷.

На самом деле система ценностей толстовского движения претерпела значительные изменения, особенно это касается «второй» и «третьей» волны развития толстовства периода 1-ой мировой войны и советской власти. Именно в это время формируется *пост-толстовская философия духовно-монистического понимания мира*. Эта философия в основном развивает метафизические и онтологические идеи Толстого, которые в совокупности с этикой образуют *целостную философскую систему*. Духовно-монистическое понимание мира в целом продолжает традиции русской религиозной философии. Это направление оказало большое влияние на формирование мировоззрения и идеологии толстовского движения.

Загадочный философ П.П.Николаев

С категорией духовно-монистического миропонимания связано имя П.П.Николаева.

П.П.Николаев (1873–1928) — русский философ, развивший идеи религиозно-нравственного учения Л.Н.Толстого. Его труды: «Духовно-монистическое понимание мира». Вып. VIII. Зеленая палочка. 1914, «Понятие о Боге как о Совершенной Основе жизни (Духовно-монистическое мировоззрение)», «Исследование нашего сознания». Т. 1, 2. Женева 1915–1916, оказали значительное влияние на формирование мировоззрения толстовцев «второй волны» (1914–1938 гг.). Труд Николаева «Духовно-монистическое понимание мира», в котором излагались основные положения его философии, в рукописном варианте был прочитан и одобрен Л.Н.Толстым. В предисловии от издательства в книге П.П.Николаева «Духовно-монистическое понимание мира» читаем: «Незадолго до своей смерти Лев Николаевич

Толстой, знакомясь с этим трудом в том виде, в каком этот труд в то время находился, очень интересовался им и много говорил о нем окружающим в самых сочувственных выражениях. Покидая «Ясную Поляну» навсегда, он захватил это сочинение с собою и имел его в Астапове»⁸. Эти работы были также высоко оценены Н.О.Лосским в его книге «Бог и мировое зло»⁹.

Отрывочные сведения, которые нам удалось найти в коротком введении философского труда П.П.Николаева, в воспоминаниях и письмах крестьян-толстовцев, документах толстовского движения, оставили больше вопросов, чем ответов: какое значение имел П.П.Николаев и его философские труды для развития толстовского движения? Какое влияние оказала его философская концепция на формирование системы духовных ценностей толстовцев? Какое развитие получает метафизика и этика религиозно-нравственного учения Л.Н.Толстого в его философских трудах? На эти вопросы мы попытаемся ответить в этой статье.

Посттолстовская философия: формирование целостного мировоззрения

«Ядовито-насмешливая» (по выражению В.Н.Ильина) оценка толстовцев имеет несколько оснований, главная из которых связана с *мировоззренческой неоднозначностью* толстовского движения на разных этапах его развития. Критическая литература, негативно воспринявшая первые общественные опыты толстовского движения, выявила характерные особенности мировоззрения толстовства этого периода — *разрыв между метафизикой и этикой*.

В это время толстовцев, преимущественно интеллигенцию, привлекают идеи Толстого *хозяйственно-экономического и общественного* преобразования городской жизни. Причем *этика* в этих социальных опытах имеет доминирующее влияние. «На первое место выступают личная этика и задачи внутреннего совершенствования»¹⁰, — так пишет современник, участник первых толстовских коммун, отмечая отличие толстовских коммун от народнических¹¹.

Толстовцы придерживались различных взглядов на образ и уклад жизни. Именно в это время в толстовстве формируются два мировоззренческих направления: *народническое и религиозно-метафизическое*. Первое признавало общинный земледельческий уклад и образ жизни главенствующим, второе (к нему

склонялся сам Толстой и его последователи) считали, что внешние условия не являются основополагающими для изменения духовной сущности человека, достижения им нравственного совершенства. Именно из этих людей, мировоззрение которых основывалось на философских и метафизических принципах религиозно-нравственного учения Толстого, формируется система духовно-нравственных ценностей тех людей, которые впоследствии создадут *идеологию толстовского движения*¹². Это — А.Г.Чертков, И.Горбунов-Посадов, С.Булыгин, братья Пыриковы, Е.И.Попов и др.

Наиболее ярко проявляется влияние так называемого *религиозно-метафизического направления* в толстовстве, в последующих периодах развития толстовского движения¹³. Более того, мировоззрение толстовцев уже в период 1-ой мировой войны (1914 г.) характеризуется даже большей метафизической направленностью, нежели это наблюдается в период «первой волны» развития толстовского движения. Об этом свидетельствует вышедшая в 1914 году работа П.П.Николаева «Духовно-монистическое понимание мира», развивающая метафизику толстовского учения. Характерной чертой этого времени является глубокий интерес толстовцев к этой работе: философский труд П.Николаева становится настольной книгой для крестьян-толстовцев, предметом обсуждения на заседаниях толстовских интеллигентских кружков¹⁴. Несомненно, что книга П.Николаева, с одной стороны, явилась результатом глубокого философского осмысления системы Толстого, с другой — способствовала именно своей философско-метафизической направленностью формированию идеологии толстовства как *системы* духовных и нравственных ценностей, моральных принципов и убеждений, имевшей судьбоносное значение в жизни толстовцев¹⁵.

Философский труд П.Николаева «Духовно-монистическое понимание мира» есть попытка вслед за книгой, составленной В.Ф.Булгаковым, не столько *изложить*¹⁶, сколько *развить* идеи религиозно-нравственного учения Толстого, представив его как *этико-философское направление* в истории русской философской и общественной мысли. П.Николаев в своих философских очерках, развивая учение Л.Н.Толстого, рассматривает его как *философское направление духовного спиритуализма или духовного монизма*. Учение Толстого, по мысли автора, наиболее четко выражено духовно-монистическое объяснение мира, которое «присуще человечеству с глубокой древности и составляло потенциаль-

ный замысел великих восточных религий: брахманизма, буддизма, учений Лао-Цзы и Конфуция, а также греческой философии и христианства в его первоначальном виде»¹⁷. Николаев придает религиозно-нравственному учению Толстого *выдающееся* значение в духовной жизни человечества. По его мнению «новая философия медленно и нерешительно приближалась к установлению религиозного понятия о жизни, то вновь тяготеет к уже почти дискредитированному позитивно-материалистическому мировоззрению»¹⁸. Религиозно-нравственное учение Толстого потому и представляет собой явление духовной жизни человечества, «ускоряющей процесс уяснения истины», что оно раскрыло «забытый ... первоначально чисто спиритуалистический замысел учения Иисуса. По замыслу Иисуса все люди должны объединиться в едином совершенном чувстве и в искании истины и проявлять в себе таящееся в них Совершенное, Божеское, Неограниченное сознание, избавляющее от ложных представлений, «мира сего» от телесных образов. Светом этого мировоззрения и вытекающим из него нравственным учением Толстой озарил самые различные стороны нашей жизни»¹⁹. Смысл идеи духовного монизма заключен в следующем: «Учение о жизни Л.Н.Толстого, насколько я его понимаю, все проникнуто идеей чистого спиритуализма. Единственной реальностью это учение признает Бога, как внутреннюю Совершенную основу нашей души, как Совершенное Сознание, которое мы стремимся в себе проявить. Видимая нами материальность мира по этому учению есть не более как иллюзорная картина, олицетворяющая собой ограниченность и душевную разъединенность существ»²⁰. Таким образом, автор развивает метафизические и онтологические идеи Толстого, выражающие метафизику единства жизни как целостного бытия²¹. По мысли Николаева, идея духовно-монистического единства бытия «присуща вообще разуму и с глубокой древности более или менее ясно выражается во многих великих религиозно-философских учениях, составляя их общий потенциальный замысел... Знакомясь с ходом развития философской мысли, я убеждался, что чем глубже философия заглядывала в нашу душевную жизнь и чем настойчивее анализировала сознаваемые нами материальные образы, тем более накопляла она материала для духовно-монистического объяснения мира»²². Николаев отмечает философскую проблематику духовно-монистического направления, подчеркивая аналитическую достоверность ее выводов: «Это учение не взывает к вере в смысле слепого доверия; оно пригла-

шает людей вдуматься в себя, ознакомиться с той огромной работой мысли, которая совершена философией для доказательства, что все создаваемые нами материальные образы суть не более, как недостоверные представления самих субъектов»²³. Именно поэтому духовно-монистическое направление рассматривается в сравнительно-философском и историческом анализе, на широком историко-философском материале. В этом смысле особенностью философии духовно-монистического миропонимания как системы, по мнению автора, является тесная взаимосвязь этики и метафизики, представляющие собой диалектическое единство, вне которого философия не может существовать как целостная система.

Задачи метафизики как «основания философии» «предполагает собою только познание высших Божеских свойств нашей душевной жизни. В этом смысле вся метафизика, составляющая фундамент философии, есть процесс *богопознания*»²⁴. Бог, по мысли Николаева, «Неограниченная и Общая жизнь, которую все существа стремятся проявить в себе. Расширяя свою душевную жизнь, совершенствуясь и духовно объединяясь между собой и в этой жизни, и в последующих во времени существованиях»²⁵. Метафизика Николаева базируется на исследовании «процесса жизни» как сущего и как бытия. Бытие и сущее есть проявление *жизни*. Эти проявления жизни неоднозначно преломляются в сознании людей. Сущее *феноменологично* по своей природе: значимость сущего характеризуется чисто внешними проявлениями определенности материальной жизни людей. По своей сути, и в первую очередь в силу своей материальности, сущее *иллюзорно*, так как подлежит уничтожению или смерти.

Иллюзорность сущего проявляется как «ограниченность человеческого сознания», признающего материальность как объективированное, независящее от субъекта состояние. Телесность и материальность сущего как внешние проявления жизни фиксируются и признаются человеческим сознанием как единственно реальная и истинная картина человеческого бытия: «Жизнь наша тесно согласована с тем образом нашего тела, который мы себе рисуем, она изменяется всегда параллельно с изменением этого телесного образа. И вот пока мы признаем видимое нами тело не как простую иллюстрацию нашей несовершенной внутренней жизни, а как нечто объективное, т.е. независимо от нашего сознания существующее и реальное, пока мы верим, что наша жизнь находится в причинной зависимости от создаваемого нами

телесного образа, — никак нельзя быть уверенным, что с падением видимого нами тела не разрушается та жизнь, которая находится в таком теснейшем и согласованном взаимоотношении с телом»²⁶.

Рассматривая понятие «ограниченности человеческого сознания», Николаев связывает его с «несовершенством нашей внутренней жизни», которое формирует искаженное понимание жизни. «Пока люди не пришли к признанию, что все признаваемые нами материальные образы суть лишь тени, в которые люди временно облачают свою жизнь, а также облачают жизнь других бесчисленных существ, для них все еще возможно сомнение: не прекратится ли жизнь с разрушением сознаваемого нами образа тела и не исчезнет ли вместе с тем смысл всего того страдания, самоусовершенствования, самопожертвования, которые приходится переживать их личности. Поскольку люди не уверены в вечности своей жизни, они всегда будут бояться смерти и приписывать своей плотской, временной жизни исключительную ценность, будут эгоистически дорожить ею и бороться с другими личностями за существование»²⁷. Для того чтобы избавиться от иллюзий искаженного сущего, необходимо, с точки зрения автора, «проявлять в себе сознание, возвышающееся над этими иллюзорными и преходящими явлениями; при этом естественно, становится, предполагать, что, поскольку, душа наша не достигает в этой жизни совершенства и неограниченности сознания, ей предстоит и дальше работа совершенствования»²⁸.

Этика является в понимании Николаева *средством* работы «совершенствования души и нравственного объединения с другими существами». Совершенствование души связано с «достижением истинного блага» как следствие «расширения» сознания человека и соединения с «неограниченным сознанием»²⁹, т.е. превращения сущего в Божественное бытие. «Напротив, поскольку мы начинаем понимать, что картина нашего тела, тел других существ и вся вообще картина материальной природы суть лишь порождаемые нашим душевным несовершенством временные образы, в которые мы облачаем или даже вовсе скрываем жизнь существ, разделенную этими образами, — все наше отношение к нашей жизни должно измениться. Мы тогда начнем смотреть на свою плотскую жизнь только как на работу, необходимую и неизбежную для постепенного отрешения от чувства нашей эгоистической, обособленной и ограниченной личности и от порождаемого этим чувством личности иллюзионарного и мучи-

тельного сознания плотского, материального, отдельного от других существ бытия»³⁰. Соответственно этика, которая находится в тесной связи с метафизикой, призвана «осуществить высшие формы совместной жизни», «создать строй жизни, проникнутый взаимным уважением, любовью, равенством и братством», причем это возможно при соблюдении условий «ограничения эгоистических стремлений, роста потребностей», «жертвы ими во имя общего блага»³¹. В силу этого «...для осуществления высших форм жизни необходимо, чтобы каждый человек работал над собой. Работа же эта для человека имеет смысл лишь тогда, когда он уверен, что его труд над собою, его внутренняя борьба со своим эгоизмом, его стремление к совершенствованию и единению с другими существами имеют некоторый вечный и абсолютный смысл, который не разрушается ни со смертью самого этого человека, ни со смертью тех людей, которым он служит и ради которых он жертвует своими плотскими благами»³². В то же самое время этика в сознании людей приобретает *абсолютный смысл*, если «обращается в служение Богу,... направлена на проявление в себе и других людях вечной, неуничтожимой смерти, Совершенной и Общей Жизнью»³³.

Духовно-монистическое понимание как посттолстовская философская концепция оказала значительное влияние на становление мировоззрения толстовцев. Документы об изучении философии Николаева в коммунах, на заседаниях любительских кружков толстовских общественных организаций³⁴, а также использование основных понятий и категорий в документах и письмах толстовцев³⁵, говорят о популярности философских работ, увлеченности философскими и метафизическими вопросами³⁶.

Примечания

- ¹ Толстовство как общественное движение существовало с 80-х гг. XIX в. до 1938 г., когда оно было официально запрещено советской властью. См.: Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–1930 годы. М., 1989. С. 3.
- ² См., например, такие оценки толстовства, как: «чуждачество», «наиболее вредная секта» (Ф.Путинцев), «противокультурная тенденция», «моральная робинзоада» (Г.Флоровский), «тунеядцы, проходимцы... с порочными взглядами» (В.Огнев). Оторванность этики от метафизики и аскетическая приверженность моральным принципам учения Толстого очень часто приводила к абсолютно противоположному результату: абстрагированное от естественных потребностей морально должное требование неминуемо превращалось в абстрактную норму, демонстрирующую фанатичность аскетизма. Это проявлялось, например, в требованиях безбрачия или развода, оставления детей и т.д. «Жизнь в некоторых поселениях принимает совсем сектантский характер, — констатирует один из известных социологов того времени, — начинает походить на жизнь в скитах, с суровым педантическим режимом для всех и каждого, тогда как он остается в миру и практически вряд ли способен одевать такие узкие колодки на человеческую личность. Я живо помню встречу с одним из таких колонистов, перебивавшимся с несколькими маленькими детьми и женою из одной колонии в другую. На вопрос мой, почему он перебирается, он с грустью ответил: «да, видите ли, там слишком строго стало: потребовали, чтобы я оставил жену и детей, я их люблю и трудно мне это исполнить, да и девать-то мне их некуда». См.: *Кривенко С.А.* На распутье. Культурные скиты и культурные одиночки. М., 1901. С. 3.
- ³ Напр.: «Русская революция являет своеобразное торжество толстовства» (*Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 283). «Никогда наша русская православная Церковь не имела такого опасного врага, какого она имеет теперь в лице новейшего рационалистического сектантства, в особенности штунды и толстовства. В этом сектанстве есть все, что может породить и воспитать необузданное чувство» (Всепоподаннейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К.Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1890 г. С. 229).
- ⁴ «Мы не говорим здесь о толстовцах-сектантах, по структуре своего духовного склада близких к баптистам, молоканам, пашковцам и т.п. вариантам неопротестантизма» (*Ильин В.Н.* Мирозозерцание гр. Л.Н.Толстого. С. 54).
- ⁵ Рассматривая экзистенциальные переживания смерти у Л.Н.Толстого, В.Н.Ильин замечает: «Толстовцам этого (метафизики Толстого — курсив наш — *Е.М., А.К.*) никогда не понять, пока они от «толстовства не обратятся к Толстому, но они никогда этого не сделают по причине своей крайней мелкотравчатости, бескрылости и бездарности (последнее — в особенности, это то, чем они сближаются с «радикализмом» и «марксизмом», в свою очередь весьма и по той же причине тяготевающим к «толстовщине»). *Ильин В.Н.* Там же. С. 310.
- ⁶ *Ильин В.Н.* Там же. С. 252. Отчасти критика Ильиным толстовства связана с непониманием некоторыми толстовцами метафизики учения о непротивлении

- злу насилием Толстого, к которому они относились «как к чудачеству, которое может позволить себе великий человек». См.: В.Р. Л.Н.Толстой и «Толстовство» в конце 80-х и начале 90-х годов // *Минувшие годы*. 1908. № 9.
- ⁷ Там же. С. 54. На наш взгляд, такие крайние подходы в оценке толстовского движения не совсем справедливы. Во многом их опровергают документы, опубликованные в книгах: *Поповский М.А.* Русские мужики рассказывают. Последователи Л.Н.Толстого в Советском Союзе. 1918–1977. Лондон, 1983; *Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–30-е годы*. М.: Книга, 1989. *Edgerton W.*, ed. *Memory of Peasants Tolstoyans in Soviet Russia*. Indiana: Indiana UP, 1993.
- ⁸ *Николаев П.П.* Духовно-мистическое понимание мира. М., 1914. Вып. VIII—а. С. 4.
- ⁹ См.: *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 415.
- ¹⁰ *Кривенко С.Н.* На распутье. Культурные скиты и культурные одиночки. С. 3.
- ¹¹ *Бердяев Н.А.* Духи русской революции. С. 280.
- ¹² «История толстовства, существовавших внутри его идейных течений, его организационных форм почти не исследована, — пишет толстовец, сын И.И.Горбунова-Посадова, М.И.Горбунов-Посадов, — в особенности это касается послереволюционного периода». См.: *Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–1930 гг.* С. 459.
- ¹³ Выделяются 3 этапа в историческом развитии толстовского движения: 1 этап (80-е гг. XIX в.—1914 г.); 2 этап — (1914–1921 гг.); 3 этап — (1921–1938 гг.). См.: *Мелешко Е.Д.* Философия непротivления Л.Н.Толстого. Систематическое учение и духовный опыт. Тула., 1999. С. 213–222.
- ¹⁴ См.: *Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910–30-е гг.* С. 461.
- ¹⁵ «Я и сейчас, — писал в конце своей жизни толстовец М.Е.Моргачев, испытавший ужас сталинских тюрем и лагерей, — не раздумывая, оставил все: и свой обеспеченный, спокойный угол и пошел бы в неизвестность на труды и лишения, лишь бы участвовать в строительстве такой коммуны, какая была моим стремлением всю жизнь, и к старости еще более укрепилось мнение, что путь этот правильный, достойный разумных людей» (*Моргачев Д.Е.* *Моя жизнь* // *Воспоминания крестьян-толстовцев*. С. 306).
- ¹⁶ См.: «Настоящая работа имеет целью дать *систематическое изложение религиозно-общественного мировоззрения Л.Н.Толстого в том виде, в котором оно сложилось у него окончательно*» (*Булгаков В.Ф.* *Христианская этика*. Екатеринбург, 1994. С. 9).
- ¹⁷ Там же. С. 7.
- ¹⁸ Там же. С. 75.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Ср., например, с высказываниями Толстого: «То, что дает жизнь, едино во всем». «Все, что ты видишь, все, в чем есть божественное и человеческое, — все это едино, мы члены одного великого тела». См.: *Толстой Л.Н.* *Круг чтения*. В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 135.
- ²² *Николаев П.П.* Указ. соч. С. 76.
- ²³ Там же. С. 16.
- ²⁴ Там же. С. 67.

²⁵ Там же. С. 14.

²⁶ Там же. С. 78.

²⁷ Там же. С. 81.

²⁸ Там же. С. 80.

²⁹ «Неограниченное сознание» — это «Совершенное, объединяющее, Неограниченное, для которого не может быть никаких телесных, материальных, преходящих образов» (там же. С. 85).

³⁰ Там же. С. 81.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 82.

³³ Там же. С. 83.

³⁴ В Московском Вегетарианском Обществе был организован Духовно-мистический кружок последователей философа П.П.Николаева, в который входили И.Д.Плешков, Ф.А.Вейсброт, Н.В.Троицкий, С.М.Попов. См.: Воспоминания крестьян-толстовцев.1910–30 гг. С. 461.

³⁵ Из тюремного письма крестьянина-толстовца Я.Драгуновского: «Ты все спрашиваешь о книгах, какие можно принести мне. Если бы весь труд П.П.Николаева, то хорошо бы» (там же. С. 434).

³⁶ См.: «Из документов Я.Д.Драгуновского мы отобрали для настоящего сборника лишь часть. За пределами нашей публикации остались, например, тексты чисто философского характера, посвященные, в основном, объяснению «духовно-мистического мировоззрения» (философская доктрина П.П.Николаева, развивающая учение Толстого в сторону абсолютного идеализма), которыми увлекся Я.Д. в последние годы» (там же. С. 478).

И.А.Белая

Буддизм как теоретический источник учения сознания жизни Л.Н.Толстого

В современном прочтении жизнеучения Л.Н.Толстого обычно актуализируется та его составляющая, которая получила название этики ненасилия, более точно — философии непротivления. Однако не меньший интерес представляет другой аспект философии Л.Н.Толстого, связанный с его пониманием жизни в целом и концепцией сознания жизни. На наш взгляд (и эта точка зрения находит подтверждение в монографии Е.Д.Мелешко «Философия непротivления Л.Н.Толстого. Систематическое учение и духовный опыт»), данный аспект является философско-антропологическим обоснованием, внутренним источником учения непротivления, но при этом он оказался практически вне поля зрения исследователей. Вне рассмотрения остается проблема сознания жизни, которая нигде не обобщается как понятие, как феномен творчества Л.Н.Толстого.

Понятие сознания жизни формировалось Л.Н.Толстым в течение довольно длительного периода. Сам термин «сознание жизни» Л.Н.Толстой впервые вводит в «Исповеди» — произведении переломном, открывающем так называемый поздний период его творчества. В этой работе сознание жизни предстает как феномен, имеющий свою специфику, свои условия появления, роста и развития. Сознание жизни предстает как особый тип активного сознания, кардинально преобразовывающий все потенции и свойства сознания человека, задающий ему новую духовную перспективу. Данное понятие представляется наиболее применимым для обобщения духовного опыта, основой которого, в понимании Л.Н.Толстого, является самоисследование.

Этот опыт исследования сознания получил у Л.Н.Толстого теоретическое обобщение в его трактате «О жизни», в котором главным образом и излагается концепция сознания жизни.

Понятие сознания жизни является одним из центральных понятий философии Л.Н.Толстого. Данное понятие является базовым в толстовской концепции сознания жизни, имеющей синтезирующий характер и вбирающей в себя разнокачественные влияния: воздействие христианства, брахмано-буддийского комплекса, учения И.Канта, философии жизни.

Интерес к исследованию сознания является общим моментом, соединяющим учение Л.Н.Толстого с буддийской метафизикой, «смыслом которой (по выражению А.М.Пятигорского) — о чем думал, писал и говорил Л.Н.Толстой, — является сознание, а не литература, культура или история»¹. Воздействие древнеиндийской философии на учение Л.Н.Толстого — факт общепризнанный. Об этом писали такие исследователи философии и творчества Л.Н.Толстого, как В.В.Зеньковский, И.А.Бунин, А.М.Пятигорский, М.К.Мамардашвили и др.

В учении сознания жизни Л.Н.Толстого присутствует мотив страдательности феноменальной жизни человека, связанный с философией А.Шопенгауэра. Этот мотив имеет и другой источник как для А.Шопенгауэра, так и для Л.Н.Толстого — брахмано-буддийский комплекс древнеиндийской философии². Буддолог Ф.И.Щербатской отмечает фундаментальный характер этого мотива для всей индийской философии в целом: «В общей форме четыре истины (имеются в виду четыре истины Будды: «жизнь есть страдание» и т.д. — *И.Б.*), принимаются всеми индийскими системами, и в них нет ничего абсолютно буддийского. Значение этих истин меняется в зависимости от того, какое в них вкладывается содержание, в соответствии с которым понимаются феноменальная жизнь (*dukhka*) и угасание (*nirvana*)»³.

Л.Н.Толстой неоднократно обращался к индийской философии. В яснополянском дневнике от 14 сентября 1896 года он записывает: «За это время была — прелестная книга индийской мудрости *Yoga's philosophy*» (кн. Свами Вивекананды «Философская йога. Лекции о раджа-йоге, или Овладение внутренней правдой». Нью-Йорк, 1896 г.)⁴. В более поздний период, работая над одним из последних своих произведений, также связанных с учением сознания жизни, — «Круг чтения. Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении», —

Л.Н.Толстой активно использует самые разные индийские источники. В «Круге чтения» содержится около ста отсылок к таким памятникам древнеиндийской мудрости, как «Дхаммапада», «Махабхарата», «Рамаяна», «Упанишады», «Курал» («Турукурал»), «Пураны» («Агни-пурана») и др. В комментарии С.Д.Серебряного к данной работе отмечается, что более половины индийских текстов — буддийские, восходящие в основном к «Дхаммападе». Такое преобладание буддийской тематики, по мнению исследователя, свидетельствует о том, что «Л.Н.Толстого по складу его собственного религиозного сознания гораздо больше привлекал буддизм, чем индуизм»⁵. Комментатор, как нам кажется, вполне справедливо указывает на двойственный характер отношения Л.Н.Толстого к индийским религиозно-философским традициям (и к индуизму, и к буддизму), что выражается в наличии высоких оценок индийских мыслителей и в резкой критике в их адрес: «Несколько упрощая, можно сказать, что когда Л.Н.Толстой находил в индийских текстах мысли, которые он воспринимал (верно или неверно — другой вопрос) как созвучные своим, то реакция его была положительной; когда же он сталкивался с чем-то иным, мировоззренчески чуждым... то реакция Л.Н.Толстого была критической»⁶. Представляется, однако, что замечания комментатора о том, что обращение Л.Н.Толстого к буддизму отражает его умонастроения и духовные поиски, носит достаточно общий характер. Более точной является точка зрения В.В.Зеньковского, который связывает с влиянием буддизма на Л.Н.Толстого его имперсонализм и утверждает следующее: «Сам обладая исключительно яркой индивидуальностью, упорно и настойчиво следуя во всем своему личному сознанию, Толстой приходит к категорическому отвержению личности, — и этот имперсонализм становится у Толстого основой всего его учения, его антропологии, его философии, его эстетики, конкретной этики»⁷. Обозначенная В.В.Зеньковским характеристика учения Л.Н.Толстого заслуживает отдельного и более подробного рассмотрения.

Серьезные основания связывать толстовский отказ от личности с буддизмом есть. Как известно, буддийская доктрина утверждает принцип анатмавады, «не-души»: «термин анатта (пали), или анатман (санскрит), состоит из отрицания «а/ан» и существительного атта (пали) / атман (санскрит), которая обычно переводится как «душа», «самость», «я», «личность» и т.п. Та-

ким образом, анатта/анатман в целом интерпретируется как отрицание души или «не-душа», а также «бессамость», «безличность» и т.п.»⁸. Речь идет о том, что в буддизме нет понятия субъекта, личности, агента, автора действия. Вместо понятия личности как самотождественного бытия, принятого в западно-европейской традиции, мы встречаем представление об индидивиде как потоке становления⁹.

Такого рода представление повлияло на Толстого-художника и Толстого-мыслителя. Нам кажется вполне допустимым усмотреть аналогию между буддийским пониманием индивида и способом художественного создания образов Л.Н.Толстого, получившим название принципа текучести¹⁰. Творческую лабораторию Л.Н.Толстого в изображении человека раскрывает известное его высказывание — формула «люди как реки», что ассоциативно связано в нашем представлении с метафорой потока сознания как это представлено в буддизме. Об этом подробно пишет Б.М.Эйхенбаум в своей работе «Лев Толстой. Семидесятые годы»: «Во всей литературе, связанной с Гоголем и с натуральной школой, человек изображается как социальный или психологический тип. Совсем иное у Толстого: его люди не типы и даже не вполне характеры; они текучи и изменчивы, они поданы интимно — как индивидуальности, наделенные общечеловеческими свойствами и легко соприкасающиеся...»¹¹. Данное замечание представляется уместным постольку, поскольку такой принцип понимания человека обнаруживает себя не только в сфере художественного творчества Л.Н.Толстого, но и в его философско-теоретических построениях, в частности в учении сознания жизни в его антропологическом аспекте. Этот принцип есть условие различения антропологической темы у Л.Н.Толстого и в буддизме. Однако сразу же следует сказать, что принцип имперсонализма в учении Л.Н.Толстого носит строго ограниченный характер, связанный с понятием «животной личности», в отличие от буддийского принципа анатмавады («не-я», «не-души»), не допускающего «противоречащего доктрине субстанционализма»¹² и видящего в идее атмана — индивидуальной, субстанциальной и вечной души — основу эгоизма, влечение... (со знаком минус) и ... обусловленного им страдания¹³.

Л.Н.Толстой различает «животную личность» и личность, живущую «разумным сознанием» или «сознанием жизни», причем «жизнь человеческая начинается только с проявления разумного сознания, — того самого, которое открывает человеку

одновременно и свою жизнь, и в настоящем и в прошедшем, и жизнь других личностей»¹⁴. Неразрывная связь жизни человеческой и сознания — принципиальный момент и у Л.Н.Толстого, и в буддизме. Л.Н.Толстой: «Жизнь понимается как невидимое сознание ее»¹⁵; или о брате: «Жизнь его была его сознание...»¹⁶. Современный исследователь трансперсонального опыта в различных религиях Е.А.Торчинов пишет: «Не мир сам по себе рассматривается буддизмом, а психокосм, то есть мир, переживаемый живым существом, мир как аспект его психического опыта. Собственно, различные миры анализировались буддистами как уровни развертывания сознания живых существ»¹⁷.

Жизнь, в которой отсутствует разумное сознание или сознание жизни, жизнь животной личности или феноменальная жизнь человека, по Л.Н.Толстому, неистинна и безнравственна: «Жизнь человека как личности, стремящаяся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою»¹⁸. Именно жизнь личности неразрывно связана у Л.Н.Толстого со страданием и в конечном счете — со смертью: «Человек видит, что он, его личность — то, в чем одном он чувствует жизнь, только и делает, что борется с тем, с чем нельзя бороться, — со всем миром; что он ищет наслаждений, которые дают только подобия блага и всегда кончаются страданиями, и хочет удержать жизнь, которую нельзя удержать. Человек видит, что он сам, сама его личность, — то, для чего одного он желает блага и жизни, — не может иметь ни блага, ни жизни»¹⁹ «...жизнь личности, каждым движением, каждым дыханием неудержимо влечется к страданиям, к злу, к смерти, к уничтожению»²⁰.

Сознание жизни человека, по Л.Н.Толстому, ограниченное рамками таким образом понимаемой личной жизни, страдательно в самой своей основе в силу данного ограничения: «Не может не видеть человек, что существование его личности от рождения и детства до старости и смерти есть не что иное, как постоянная трата и умаление этой животной личности, кончающееся неизбежной смертью; и потому сознание своей жизни в личности, включающее в себя желание увеличения и неистребимости личности, не может не быть непрерывающим противоречием и страданием, не может не быть злом, тогда как единственный смысл его жизни есть стремление к благу»²¹. Л.Н.Толстой специально исследует причины страдания, «бедственности личной жизни»,

посвящая этому XVIII-ю главу трактата «О жизни», в которой он пишет: «Что составляло невозможность блага личного существования? Во-первых, борьба ищущих личного блага существ между собой; во-вторых, обман наслаждения, приводящий к трате жизни, к пресыщению, к страданиям, и, в-третьих, — смерть»²².

Таким образом, страдание, по Л.Н.Толстому, присуще только определенному «низшему» слою человеческого бытия, связанному с жизнью «животной» (эмпирической) личности, в отличие от буддизма, согласно которому «страдание... есть фундаментальная и безначальная характеристика существования как такового»²³. С точки зрения буддолога В.И.Рудого, страдание в буддизме понимается как неудовлетворительность любой формы существования, т.е. существование неизбежно предполагает психологическую фрустрацию как свою коренную характеристику, что связано с недостаточной интенсивностью наслаждения по сравнению с ожидаемой, его быстротечностью, с болью от его утраты, мучительным стремлением к его повторению и т.п.²⁴. Для Л.Н.Толстого принципиально неудовлетворительна и страдательна только та форма жизни, которая связана с существованием личности: «Жизнь как личное существование отжита человечеством и вернуться к ней нельзя...»²⁵. «Вся жизнь животного и человека как животного есть непрерывная цепь страданий. Страдание есть болезненное ощущение, вызывающее деятельность, устраняющую это болезненное ощущение и вызывающую состояние наслаждения. И жизнь животного и человека, как животного, не только не нарушается страданием, но совершается только благодаря страданию. Страдания, следовательно, суть то, что движет жизнь, и потому есть то, что и должно быть»²⁶. Только в рамках жизни личности, по Л.Н.Толстому, страдание имеет характер всеобщности и тотальности, но при этом выполняет важную положительную функцию: оно «движет жизнь» человека как «животного». В буддизме преодоление страдания связано с достижением человеком состояния сознания, называемого нирваной: «Третья Благородная Истина провозглашает наличие особого состояния, высшего состояния, в котором страдание отсутствует и которое поэтому аттестовано как парама сукха (высшее блаженство). Это состояние называется нирваной (от корня нир — «угасать» — о светильнике; «прекращаться», «стихать» — от ветра и т.п.) — термин, употребляемый для обозначения освобождения в индуизме. Но в буддизме термин «нирвана» стал преобладающим для обозначения «освобожд-

дения» (как в джайнизме)²⁷. Состояние нирваны является состоянием отрешенности от мира²⁸. У Л.Н.Толстого в его учении сознания жизни избавление от страдания также связано с особым состоянием сознания. Л.Н.Толстой называет его разумным сознанием или сознанием жизни. В отличие от буддийского, данное состояние сознания не «уводит», не «отрешает» человека от жизни и мира, а, напротив, «подключает» его к всеобщему бытию: «Жизнь же вполне разумная, вся деятельность которой проявляется только в любви, исключает возможность всякого страдания. Мучительность страдания — это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, к потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира»²⁹. Условием такого подключения и является у Л.Н.Толстого отказ от личности, или, говоря словами В.В.Зеньковского, отвержение личности. Далее, развивая это положение, Л.Н.Толстой пишет: «Отречение от личности невозможно», говорят обыкновенно люди... «Это противостественно, говорят они, и потому невозможно». Да никто и не говорит об отречении от личности. Личность для разумного человека есть то же, что дыхание, кровообращение для животной личности. Как животной личности отречься от кровообращения? Про это и говорить нельзя. Так же нельзя говорить разумному человеку и об отречении от личности. Личность для разумного человека есть такое же необходимое условие его жизни, как и кровообращение — условие существования его животной личности»³⁰. Данное рассуждение Л.Н.Толстого опровергает тезис В.В.Зеньковского о толстовском «категорическом отвержении личности»³¹ и свидетельствует о своеобразии антропологического аспекта учения сознания жизни. Л.Н.Толстой пишет: «...для человека, как разумного существа, отрицание возможности личного блага и жизни есть неизбежное последствие условий личной жизни... Отрицание блага и жизни личности есть для разумного существа такое же естественное свойство его жизни, как для птицы летать на крыльях, а не бегать ногами»³². Отрицание «жизни личности» понимается Л.Н.Толстым как «естественное свойство», потому что для него «отречение от блага животной личности есть закон жизни человеческой»³³: «Обыкновенно думают и говорят, что отречение от блага личности есть подвиг, достоинство человека. Отречение от блага личности — не достоинство, не подвиг, а неизбежное условие жизни человека»³⁴. Отказ от личности в толстовском

учении сознания жизни в мнении исследователей часто абсолютизируется и связывается с влиянием на Л.Н.Толстого буддизма в плане толстовского отрицания субстанциональности души. В творческом и духовном развитии Л.Н.Толстого был период, когда он действительно отвергал субстанциональное понимание души. Так, например, в дневниковой записи от 24 марта 1900 года мы находим: «Читаю психологию Вундта и Картинга. Очень поучительно. Очевидна их ошибка и источник ее. Для того чтобы быть точными, они хотят держаться одного опыта. Оно и действительно точно, но зато совершенно бесполезно, и вместо субстанции души (я отрицаю ее) ставят еще более таинственный параллелизм». По-видимому, речь идет о неприятии души как неизменной, постоянной в своих качествах сущности. Это действительно оказывается близким буддийскому принципу анатмавады/не-души и концепции сознания как потоку дхарм. И.К.Романова кратко излагает суть буддийского понимания личности и сознания следующим образом: «Отвергая понятие «я», т.е. не рассматривая индивида в качестве субстанциональной целостности, буддизм предлагает рассматривать личность как системную целостность... Личность, душа есть на самом деле лишь пучок элементов, «поток сознания» и не содержит в себе ничего постоянного или субстанционального. Эти элементы, отдельные сами по себе, связаны законом взаимозависимого возникновения. Индивидуальная субъективность есть, таким образом, цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний причинно обусловленных по своей природе»³⁵. Речь идет о том, что идеологема *dukha* понимается, говоря словами В.Н.Рудого, как «предельно широкий мировоззренческий принцип», не имеющий на доктринальном уровне содержательной оппозиции. Фиксация определенных фактов (состояний) психологической жизни индивида в буддизме лежит в рамках действия *dukha*. В аспекте интересующей нас проблемы сознания жизни у Л.Н.Толстого важным оказывается то, что *dukha* как мировоззренческий принцип разворачивается в сфере анализа эмпирического существования³⁶, что прямо соотносится с толстовским концептом личности (животной личности), положением о принципиальной страдательности жизни личности как феноменальной и иллюзорной и отказом от личности. Буддийская концепция сознания как потока дхарм, лишённого своего субстанционального носителя, была воспринята Л.Н.Толстым в его учении сознания жизни, но в строго ограниченных пределах: в пред-

ставлении Л.Н.Толстого оно (сознание как поток дхарм) соответствует только определенному уровню развития человека, а именно — личности или животной личности. В данном контексте становится понятен толстовский отказ от личности. Однако следует добавить, что в плане несубстанционального представления о личности взгляды Л.Н.Толстого претерпели изменения, и в последние годы своей жизни он отказался от такого рода представления, о чем свидетельствует ряд источников³⁷. В последней работе Л.Н.Толстого «Путь жизни» в главе «Душа» он, например, пишет: «Говорят: спасти душу. Спасать можно только то, что может погибнуть. Душа не может погибнуть, потому что она одна только существует. Не спасать надо душу, а очищать ее от того, что затемняет, оскверняет ее, просвещать ее для того, чтобы Бог все больше и больше проходил через нее»³⁸. Или другой фрагмент, аналогичный приведенному: «Когда ослабеваешь и становится тяжело — вспомни, что у тебя есть душа и что ты можешь жить ею. А мы вместо этого думаем, что такие же люди как мы с вами, могут поддержать нас»³⁹.

Эволюция взглядов Л.Н.Толстого в плане субстанционального понимания «души/личности» свидетельствует не только о буддийском влиянии на Л.Н.Толстого, но и о принципиальных его расхождениях с доктриной буддизма. Эти расхождения специально рассматривает А.М.Пятигорский в работе «Толстовская трактовка буддизма», в которой в качестве одного из основных отличий сознания в интерпретации Л.Н.Толстого по сравнению с буддизмом он отмечает понимание: «Там, где Толстой видит понимание жизни, ... буддизм видит только определенное состояние сознания, состояние, которое будучи феноменальным не является трансцендентным по отношению к верховной реальности сознания — дхарме. То есть каждый подразумевает здесь разные вещи»⁴⁰. Об особой роли понимания в учении сознания жизни Л.Н.Толстого свидетельствует следующая запись в его работе «Путь жизни»: «Ясно, что человек с своим телом ничто в сравнении с этим солнцем и звездами... Ничто-то ничто, да только ничто это понимает себя и свое место в мире. А если оно понимает, то понимание-то это не ничто, а что-то такое, что важнее всего этого бесконечного мира, потому что без этого понимания во мне и других подобных мне существах не было бы и всего того, что я называю этим бесконечным миром»⁴¹. Таким образом, если в доктрине буддизма понимание представляет собой просто состояние сознания или одну из дхарм, то у

Л.Н.Толстого понимание выступает в качестве особого фактора по отношению к обыденному сознанию, во-первых, и, во-вторых, в качестве организующего этот материал фактора, наличие которого таким образом преобразовывает пространство сознания, что отношение человека к окружающему его миру становится отношением основополагающим. Л.Н.Толстой в трактате «О жизни» пишет: «Основа всего того, что я знаю о себе и о всем мире, есть то особенное отношение к миру, в котором я нахожусь и вследствие которого я вижу другие существа, находящиеся в своем особенном отношении к миру»⁴². В учении сознания жизни Л.Н.Толстого отношение «я — мир» или «я — бесконечность», или «я — бесконечная жизнь» требует специального осознания — осмысления. Бесконечная жизнь для Л.Н.Толстого есть прежде всего реальность, и именно смысл — осознание отношения человека к окружающей его бесконечной жизни обеспечивает жизнь статусом реальности. Для человека оказывается жизненно необходимым «разумение», понимание, осознание данного отношения как фундаментального и содержательного. Эта позиция принципиально отличает толстовскую концепцию жизни и сознания жизни и от буддийской, и от шопенгауэровской, утверждающих призрачность и бессмысленность жизни как таковой. Аналогичную точку зрения по данной проблеме высказывает А.М.Пятигорский: «Отношения между индивидуумом и бесконечным остаются у Толстого вне проблемы доступного понимания, (но «лишь в плане осознания своего к ней отношения», как отмечает ученый. — *И.Б.*)... Бесконечное у Толстого — это сущностное содержательное понятие, а не «пустой класс, основанный на логических нагромождениях (так оно толковалось в буддийской метафизике)»⁴³. Свое понимание буддизма и данной проблемы сам Л.Н.Толстой излагает в записи яснополянского дневника от 17 ноября 1906 года: «Понятны верования буддизма о том, что, пока не дойдешь до полного самоотречения, будешь возвращаться к жизни (после смерти). Нирвана — это есть не уничтожение, а новая, неизвестная, непонятная нам жизнь, в которой не нужно уже самоотречение. Не прав только буддизм в том, что он не признает цели и смысла этой жизни, ведущей к самоотречению. Мы не видим его, но он есть, и потому эта жизнь так же реальна, как и всякая другая»⁴⁴. Данное рассуждение Л.Н.Толстого подводит к выводу об онтологизме его учения о жизни и о сознании жизни. А.М.Пятигорский отмечает данную характеристику («Толстовская трак-

товка буддизма») в связи с рассмотрением концепта разума у Л.Н.Толстого в сравнении с буддийским. Специфика толстовской трактовки буддизма в целом, по А.М.Пятигорскому, состоит именно в особом понятии разума: «Да, все состояния сознания связаны с разумом, проникнуты им, являются частью его, но разум этот — в буддийской концепции данного понятия — находится в сознании, а не в жизни. Он не природен. Природа и жизнь не рациональны и не могут пониматься как рациональное явление. То есть там, где Толстой искал монизм (абсолют бесконечности) и движение к нему через понимание со стороны индивидуума своей связи с ним, буддийская метафизика находила дуализм «внеземного» (дхарма, нирвана) и феноменальное состояние сознания»⁴⁵.

Смысловое содержание концепта разума у Л.Н.Толстого требует отдельного рассмотрения. Необходимо заметить, что концепт разума в учении сознания жизни Л.Н.Толстого выделить чрезвычайно сложно. Это связано прежде всего с тем, что, как справедливо отмечает А.М.Пятигорский, «понимание, знание и разум сливались у Толстого в единый рационалистический комплекс»⁴⁶. Однако «слияние» такого рода не является отличительной именно толстовской чертой. Как указывает когнитолог Е.С.Кубрякова, «В современной философской и когнитивной литературе понятие сознания, разума, интеллекта и мышления часто употребляются недифференцированно и ... неразличение этих понятий и даже их прямое отождествление носит постоянный характер»⁴⁷. К тому же семантический объем понятия разума у Л.Н.Толстого все время изменялся, и изменение шло в сторону расширения объема этого понятия.

В целом можно утверждать, что Л.Н.Толстой не абсолютизирует страдательность жизни, как это имеет место в доктрине буддизма. Имперсонализм философии Л.Н.Толстого имеет строго ограниченный характер и связан с понятием животной личности/ сознания личности в его концепции сознания жизни.

Примечания

- ¹ *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М., 1996. С. 251.
- ² Влияние индийской философии на А.Шопенгауэра исследуется в работах И.К.Романовой, В.Виндельбанда, В.Вундта и др. (см., например: *Романова И.К.* Шопенгауэр и буддийская нирвана // История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997. С. 336–349.
- ³ *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 215.
- ⁴ *Толстой Л.Н.* Дневники 1895–1910 гг. // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 51.
- ⁵ *Толстой Л.Н.* Круг чтения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 335.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 202.
- ⁸ *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 82.
- ⁹ Там же. С. 105.
- ¹⁰ *Эйхенбаум Б.* Лев Толстой: Семидесятые годы. Л., 1974. С. 151.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональное состояние и психотехника. СПб., 1998. С. 183.
- ¹³ Там же. С. 186.
- ¹⁴ *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. Т. 17. С. 37.
- ¹⁵ Там же. С. 94.
- ¹⁶ Там же. С. 107.
- ¹⁷ *Торчинов Е.А.* Указ. изд. С. 224.
- ¹⁸ *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. Т. 17. С. 22.
- ¹⁹ Там же. С. 21.
- ²⁰ Там же. С. 22.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. С. 65.
- ²³ *Торчинов Е.А.* Указ. изд. С. 220.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. Т. 17. С. 75.
- ²⁶ Там же. С. 121.
- ²⁷ *Торчинов Е.А.* Указ. изд. С. 221.
- ²⁸ В Современном философском словаре (Лондон — Франкфурт-на-Майне — Париж — Люксембург — Москва — Минск: «Панпринт», 1998) указывается, что основные направления буддизма по-разному трактуют само понятие нирваны. Одной из самых распространенных трактовок является та, которая принята в хиньяне: нирвана предстает как абсолютно божественное трансцендентное состояние вечного блаженства и отрешенности от всего земного (См.: С. 570). Эта же характеристика отмечается в «Энциклопедии мистицизма» (СПб., 1997. С. 226).
- ²⁹ *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. Т. 17. С. 126.
- ³⁰ Там же. С. 72–73.
- ³¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 200.

-
- ³² Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Указ. изд. Т. 17. С. 39.
³³ Там же. С. 61.
³⁴ Там же. С. 59.
³⁵ Романова И.К. Указ. изд. С. 344.
³⁶ См.: Там же.
³⁷ См.: Бунин И.А. Указ. изд.
³⁸ Толстой Л.Н. Путь жизни. Кн. 1. С. 44.
³⁹ Там же.
⁴⁰ Пятигорский А.М. Указ. изд. С. 253.
⁴¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. Кн. 1. С. 36.
⁴² Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Указ. изд. Т. 17. С. 101.
⁴³ Пятигорский А.М. Указ. изд. С. 254.
⁴⁴ Толстой Л.Н. Дневники 1985–1910 гг. // Толстой Л.Н. Указ. изд. Т. 22. С. 233.
⁴⁵ Пятигорский А.М. Указ. изд. С. 253.
⁴⁶ Там же.
⁴⁷ Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996. С. 175.

А.А.Скворцов

Этические проблемы войны в русской религиозной философии XX в.

Мировую историю невозможно представить без феномена войны. Возникнув одновременно с появлением самых первых примитивных родовых общин, войны не прекращаются и по сей день, причем из видимых нами пяти тысячелетий существования человеческого общества с большим трудом можно насчитать три сотни лет, свободных от крупных военных столкновений. При этом количество войн не уменьшается, а увеличивается. Об этом свидетельствуют достаточно известные цифры, приводимые автором книги «Социология войны» В.В.Серебрянниковым: за пять тысяч лет мировой истории произошло около пятнадцати тысяч войн и военных конфликтов, но если в период с конца XIX века до начала первой мировой войны случалось в среднем два вооруженных конфликта в год, а за двадцать лет от первой до второй мировых войн уже четыре, то за время с 1945 до 1990 годов интенсивность конфликтов увеличилась в среднем до 7,5–8, а с 1990 по 1997 год происходило по 33–37 вооруженных столкновений ежегодно!¹. При этом невероятно вырос масштаб войн. Таких катастроф, как мировые войны XX века, история доселе не знала. Это были первые войны, направленные не только на уничтожение армий, но и на истребление целых народов. За минувший век все вооруженные конфликты, вместе взятые, унесли по разным подсчетам от 140 до 150 миллионов² человеческих жизней, что в несколько раз больше, чем за всю предыдущую мировую историю!

Несмотря на рост военной угрозы в наши дни, философия войны за последние годы не сделала практически никаких успехов. В объяснении и изучении вооруженных столкновений со-

временности философы обращаются к теоретическому и методологическому наследию эпохи Просвещения, к «Трактату о вечном мире» Канта, к традициям концепций прав человека, к учению пацифизма и т.д. Несомненно также, что военная история, социология, психология, педагогика в наши дни развиваются достаточно успешно, но предельно широкий, именно философский взгляд на природу и логику развития войн сегодня встречается очень редко.

Война не только сложное социальное явление, но и чрезвычайно непростое нравственное явление. Является ли она абсолютным злом, или же ее последствия могут быть благими? Как разрешить основное нравственное противоречие войны, когда сталкиваются необходимость убивать с абсолютным моральным запретом убийства? Наконец, как совместить гуманистический пафос нашей эпохи с тем фактом, что войны продолжают и становятся все более жестокими? Все эти нравственные проблемы должна решать этика войны — один из разделов прикладной этики. В нашей стране это направление исследований практически не развивается; мало популярно оно и на Западе. Однако его следует признать одним из актуальнейших, ибо, как отмечали многие мыслители, причина войн лежит не только в политических или социальных факторах, а, в первую очередь, в глубокой испорченности человеческой природы, в эгоистических стремлениях людей, в потере нравственного измерения нашей жизни.

Но какой смысл вкладывается в понятия «этика войны»? Под ней мы будем понимать прикладную этическую дисциплину, целью которой является указание, насколько это возможно, единственно правильного поведения человека и общества в целом на войне и во время войны. При этом совершенно неверно смешивать прикладную этику войны с профессиональной военной этикой. Последняя устанавливает нормы отношения военнослужащих между собой и к своим обязанностям, определяет кодексы офицерской и солдатской чести. Но она не отвечает на важнейшие вопросы, которые можно обозначить как «основные нравственные проблемы войны» и которые являются компетенцией прикладной этики войны. Среди них: 1) может ли быть война признана справедливой (праведной, нравственной, священной) и при каких условиях? 2) каковы должны быть средства ведения справедливой войны? 3) какими нравственными качествами должен обладать воин? 4) каков нравственный смысл существования войска вообще? Вместе с этими основными

проблемами должно быть разрешено и главное моральное противоречие войны: при каких условиях человек имеет нравственное право и даже нравственную обязанность убить другого человека? Можно сформулировать эту же дилемму и более широко: при каких условиях на войне будет нравственно оправдано применение насилия одним человеком против другого? Данное моральное противоречие, как не трудно заметить, разрешается только после решения основных проблем этики войны. Она, несомненно, включает и другие важные проблемы. Например, как следует относиться на войне к неприятелю, к раненым, к гражданскому населению, насколько допустимо применять на войне хитрость? Но все эти проблемы не выходят за рамки четырех главных; в данном случае, перечисленные нами вопросы несомненно входят в общую проблему средств ведения боевых действий.

Тысячелетняя история России, как и летопись всего мира, есть в значительной степени история войн и военных походов. Мир для нашей страны, в силу ее геополитического расположения, всегда был почти неосуществимой мечтой, а в XX веке не было ни одной страны мира, которая воевала бы столь часто. Таким образом, сама жизнь доказывает актуальность рассмотрения военного опыта России. Этот опыт уникален: за более чем тысячу лет наша страна испытала множество военных ударов, но смогла отстоять независимость и значительную часть своих территорий. Наряду с гениями полководцев и качеством вооружения, была особая нравственная сила, помогавшая России побеждать. Не секрет, что мировоззрение и жизненные установки русского человека веками формировались под влиянием доктрины Православной церкви. Однако христианская мораль, казалось бы, всеми силами противится войне. Как же совместить христианскую нравственность с необходимостью воевать и добиваться побед? Решению этого вопроса в основном и посвящены размышления русских религиозных философов о войне в XX веке. Всплеск этих размышлений приходился на периоды ведения войн — Русско-японской, Великой (первой мировой) и Великой Отечественной (второй мировой). В то время эти размышления были особенно актуальны, т.к. если в Русско-японскую речь шла о защите чести страны, то в мировые войны — о самом выживании России. Актуальны они и сегодня: возможно, нашей стране еще не раз придется вступать в войну. Однако размышления Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Б.П.Вышеславцева, В.В.Иванова, И.А.Ильина, Л.П.Карсавина, Н.О.Лосского, В.В.Ро-

занова, Ф.А.Степуна, Е.Н.Трубецкого, Г.П.Федотова, П.А.Флоренского, Г.В.Флоровского, С.Л.Франка, В.Ф.Эрна и других замечательных русских мыслителей касаются не только успехов или неудач русской армии и политических задач России в войне, но, в первую очередь, посвящены именно философскому анализу войны как сложного социального и морального явления. Ими исследуются его метафизические предпосылки, его антропологические и политические причины, нравственное значение для жизни народов, его диалектические противоречия. Суд над войной идет не перед лицом эпохи, а перед лицом вечности. При этом особый интерес вызывает именно религиозное направление отечественной философии, т.к. в ней наиболее остро ставится вопрос о соотношении войны и христианской морали. Нередко этот вопрос поднимается и в наши дни: может ли война иметь высшую религиозную санкцию? Должен ли христианин защищать свою Родину с оружием в руках, либо избрать иные методы борьбы? Как должна вести себя во время войны церковь? Как соотносится христианский гуманизм с необходимостью воевать? Все эти вопросы обсуждались в рамках русской религиозной философии и этики войны.

Нельзя сказать, что отечественная этика войны возникла на пустом месте. Она опиралась как на серьезную западную традицию, так и на национальные размышления о войне, существовавшие в нашей культуре до XX века. Основные вехи и достижения европейской этики войны, на которые опирались русские мыслители, можно обозначить следующим образом. Честь первооткрывателя этой дисциплины принадлежит Платону, который впервые в «Государстве» поделил войны на справедливые и несправедливые, поставил проблему допустимых средств ведения боевых действий, очертил нравственный облик совершенного воина («стража»), а также указал на предназначение воинства. Аристотель сформулировал социально-политическую природу войны, ее роль в развитии государства. В Древнем Риме сложилась достаточно стройная система военной этики, созданная знаменитыми ораторами, юристами, философами. В то время возникает четкое разделение понятий «справедливая война» и «справедливость на войне». Под первой понималась защита государства от нападения или, в крайнем случае, карательный поход против озлобленных соседей. Под второй — запрещение военного коварства, например вероломного нападения, насилия над ранеными и пленными, мародерства. Но наибольшее

заострение нравственные проблемы войны получают в христианской мысли. С одной стороны, религия Христа запрещает насилие, тем более вооруженное, и эта позиция была особо ярко выражена в сочинениях апологетов (Ориген, Тертуллиан, Лактанций и др.), развивавших идею «мира во Христе». С другой стороны, после того, как христианство стало государственной религией Рима, Отцам церкви пришлось находить нравственные аргументы в пользу вооруженной защиты отечества и христианских святынь. Опираясь на рассуждения Августина, Фома Аквинский выдвинул три основных принципа справедливой войны: 1) она должна вестись против тех, кто этого заслужил своими бесчестными поступками, 2) ради достижения благих целей и обуздания зла, 3) от имени государства, а не частных лиц.

Рассматривая этическую мысль Возрождения и Нового Времени, можно выделить три основных нравственных оценки войны, которые отечественный социолог И.В.Образцов удачно называет пацифизмом, апологетикой и плюрализмом³. Первый подход категорически отвергает войну, считая ее пережитком варварства. Такое отношение характерно для гуманистической традиции Возрождения (Эразм Роттердамский, С.Франк), для эпохи Просвещения (Гольбах, Гельвеций, Руссо), для Канта и было выражено в популярном жанре трактатов о вечном мире. В рамках этого же направления можно указать теории ненасилия и пацифизма, положенные в основу многочисленных антивоенных организаций и движений. *Апологетика* считает, что война сыграла исключительно благоприятную роль в становлении человеческой культуры, способствовала прогрессу, воспитывала сильные жизнеспособные поколения и помогала людям развить перед лицом смертельной опасности многие творческие способности. Так полагал и полагает милитаризм всех разновидностей: древнеримская историография, Макиавелли, идеологи колониальных завоеваний (Гоббс и другие), «философия войны», выросшая из германской стратегии, Клаузевиц, Мольтке, Ницше, Штейнметц, социалдарвинизм, Шпенглер и многие иные. Наконец, сторонники третьей точки зрения, *плюрализма*, рассматривают войну как большое зло, но признают ее в некоторых случаях необходимой и имеющей благотворные последствия. Это наиболее распространенная точка зрения, т.к. она преодолевает радикализм первых двух. Ее защищала философско-правовая мысль конца Возрождения — начала Нового времени с Гуго Гроцием во главе, классический рационализм — Бэкон, Локк, Лейб-

ниц, эволюционистские теории, марксизм, отвергавший международные войны, но призывавший к классовой борьбе, социобиология, психоанализ, наконец, современная правовая мысль, допускающая войну как «последнее средство» в деле достижения мира. На этой основе формировалось международное гуманитарное право, выраженное во множестве конвенций (Гаагских, Женевских и т.д.) о защите жертв войны, правилах и обычаях ведения боевых действий, сокращении вооружений.

Что касается размышлений о нравственной природе войн в русской философии до XX в., то они не относились к разработке ни правовой теории, ни отдельной науки о войне, но были изначально включены в общий контекст русской православной культуры и явились приложением традиционных христианских норм и добродетелей к существенной стороне жизни народа, к войне. Уже в первом документе, содержащем правила поведения человека в сражении — «Учении и хитрости ратного строения пехотных людей» (1647), подразумевалось, что быть совершенным воином означало быть совершенным христианином. Это положение еще раз было подтверждено в «Уставе воинском» Петра I, который касался не только внешней стороны воинской службы, но и регламентировал нравственное воспитание воинов. Православный взгляд на войну XVII—XVIII вв. развили выдающиеся русские мыслители XIX века — А.С.Хомяков и славянофилы, К.Н.Леонтьев, Н.Я.Данилевский, Ф.М.Достоевский, В.С.Соловьев. Наиболее кратко их выводы можно суммировать в следующей фразе: 1) Россия — самобытная, но не милитаристская держава (славянофилы), однако 2) ее национальный уклад и политические задачи чужды Европе (Н.Я.Данилевский), следовательно, 3) не исключена вооруженная защита своего исторического призвания по строительству православной федерации государств в священной войне, которую будут вести лучшие люди страны — воинство (К.Н.Леонтьев); при этом 4) пока мы столь подвержены греху, войны никуда не уйдут, но их нельзя оценивать однозначно, их последствия могут быть благотворными (Ф.М.Достоевский), к тому же 5) высшая религиозная санкция для воинства есть служение Христу (В.С.Соловьев). Авторы XX века, на долю которых выпадет большое количество военных лет, внесут немало нового в эту тему, но на них огромное влияние окажет «парадоксалистика» и метафизика войны Достоевского и Соловьева, патриотический пафос славянофилов, Данилевского и Леонтьева.

Философы, творившие русскую религиозную этику XX века, были убеждены: войны в ближайшем будущем не исчезнут, т.к. в мире еще слишком много противоречий, способных породить вспышки вооруженного насилия. Мир и покой наступят лишь в Царствии Божием, но в нашем бытии мы всегда будем вынуждены сталкиваться и бороться со злом (Л.П.Карсавин, Н.А.Бердяев, Е.Н.Трубецкой и др.) Однако можно ли считать войну злом абсолютным или в ней можно найти нечто хорошее? Отечественная религиозная этика войны считает более правильным второе утверждение, поскольку абсолютного зла, согласно христианскому учению, вообще быть не может; война — лишь относительное зло, и в некоторых случаях вести ее нравственно оправдано. Каковы эти случаи? Ответ напрашивается сам собой: когда невступление в войну повлечет еще более тяжелые последствия, чем вступление. Хуже вооруженного столкновения может быть кровавая гражданская распря, подчинение врагу и последующий за тем разгром страны, поражение в войне, наконец, саму войну можно иногда остановить только путем вооруженного вмешательства. Но применять силу следует только в исключительных случаях, в безвыходных положениях, когда необходимость войны несомненна; по ничтожным поводам, как, например, решение незначительного международного спора, нельзя подвергать людей такому страшному испытанию, как военное противостояние.

Справедливая война должна быть нравственно обоснована, должна стать решительным ответом разгулявшемуся злу. «Оправдать войну, — писал С.Л.Франк, — значит доказать, что она ведется во имя правого дела, что она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в человеческой жизни какие-либо объективно ценностные начала... Найти такие ее основания, которые были бы обязательны для всех»⁴. Русская религиозная философия считает нравственно оправданной только войну в защиту высших духовных святых, которыми И.А.Ильин, Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин, А.А.Керсновский и др. называют защиту родины, жизни и мира. Такие войны они предпочитают называть не только справедливыми, но и священными. Цель священной войны — не убийства, а победа и долгий, а лучше вечный мир. Но для уяснения нравственного смысла войны недостаточно указать только на ее нравственную цель, надо еще выяснять ее нравственное значение: несет ли война только горе и разрушения или же она вносит в общество нечто ценное, некое добро, которое

редко встречается в мирной жизни? Здесь мы встречаемся с основным нравственным парадоксом войны: с одной стороны, нет ничего страшнее ее, но с другой — самые яркие примеры самоотверженного служения своим ближним мы находим именно на войне. «В войне... совершается такое великое добро, как жертва своей жизнью за других»⁵, — говорит Л.П.Карсавин. Священная битва освобождает людей от обыденного житейского эгоизма, возвращает чувство родства у разрозненных групп людей, составляющих население одной страны, воспитывает качества мужества, героизма, взаимопомощи. Однако никто из отечественных мыслителей не отрицает страшных последствий войны: массовых жертв, разрушений, морального и психического разложения некоторых солдат. На войне героическое соседствует с ужасным, нравственный подъем с моральным растлением, самопожертвование с крайним цинизмом и пренебрежением жизнью других. Это и есть основной нравственный парадокс войны: в ней великое добро встречается с отвратительным злом, которое часто повергает нас в ужас. Войну можно принять только в виде парадокса, только как великую трагедию, которая никогда не обходится без смерти и горя, но именно смертью и страданием она просветляет души людей. Отсюда вопрос о нравственном значении войны правильнее ставить как проблему нравственного смысла трагедии войны. Об этом говорил Н.А.Бердяев: «Войну можно принять лишь трагически-страдальчески. Отношение к войне может быть только антиномическое. Это — изживание внутренней тьмы мировой жизни, внутреннего зла, принятие вины и искупления...»⁶. Несколько по-иному раскрывает нравственный смысл войны И.А.Ильин. Он полагал, что «смысл войны в том, что она зовет каждого восстать и защищать до смерти то, чем он жил доселе, что он любил и чему служил»⁷.

Однако убеждение в справедливости войны, в святости отстаиваемых идеалов недостаточно для ее морального оправдания. Здесь мы подходим ко второй нравственной проблеме — какими средствами должна вестись справедливая война? В истории этики давались два противоположных ответа: первый, утверждавший, что вооруженную борьбу можно вести любыми средствами, характерен для милитаризма; второй, характерный для гуманистических, правовых и христианских доктрин, гласил, что есть предел в выборе средств и схватку надо вести по-человечески, а не по-зверски. Русская традиция этики войны, как и вся русская военная культура, всегда разделяла вторую

точку зрения. В этой связи характерны слова Н.А.Бердяева: «Человеческое должно утверждаться даже в страшных условиях войны»⁸. Но трагедия войны состоит в том, что святые цели достигаются безнравственными средствами, которые неминуемы. Если же война невозможна без насилия, то надо, во-первых, заставить насилие служить добру, во-вторых, по возможности ограничить его. Самое страшное с моральной точки зрения, происходящее на войне, — необходимость убивать. Эту необходимость И.А.Ильин назвал «основным нравственным противоречием войны» и сформулировал его так: «Может ли человек разрешить себе по совести убийство другого человека»⁹? Христианину убийство категорически запрещено, и какие бы оговорки ни приводились, оно все равно остается большим грехом. Однако нельзя называть убийцами воинов, которые защитили многие тысячи жизней и отстояли право на жизнь целых народов. Убийство на священной войне и убийство в грабительском походе — два совершенно разных по моральной ценности поступка. Русская религиозная философия, опираясь на нравственное учение христианства, указывает путь смягчения и постепенного преодоления греха убийства. Во-первых, воин должен признавать свой грех и раскаиваться в нем, во-вторых, мотив такого поступка не должен быть корыстным, т.е. убийство должно совершаться ради защиты, в-третьих, воин не должен ненавидеть убиваемого врага. Далее русские философы обращают внимание на то, что текст Евангелия нельзя толковать буквально, в нем заложено очень много скрытых смыслов и оттенков. Когда Спаситель говорит «любите врагов ваших», «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему другую» (Мф. 5, 39), Он обращается к каждому из нас и имеет в виду личные обиды. «Мы не должны противиться злоствоованиям ближнего, если эти злоствоования относятся лично к нам, — пишет А.А.Керсновский. — Но, если этот ближний посягает на высшие ценности, наш долг воспротивиться ему»¹⁰. И.А.Ильин, Н.А.Бердяев, Ф.А.Степун и др., опираясь на Священное Писание и Предание, указывают, что защищать своего ближнего от насилия, в том числе и с оружием в руках — долг каждого христианина. И.А.Ильин говорит об этом так: «Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека... Христос никогда не призывал любить врагов Божиих, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное... любовно сочувствовать одержимым растлителям душ»¹¹. Необходимость противостоять злу безнравственными

средствами составляет личную трагедию воина, однако нельзя осуждать воинов, участвующих в священной битве, и называть их убийцами, тем самым приравнивая их к тем, от кого они защищаются. Труд воина — священен; он по своей ценности не уступает труду земледельца, учителя, священнослужителя или врача, ибо дает им возможность в мире и спокойствии служить людям.

Русская религиозная мысль выработала собственный подход к проблеме гуманизации боевых действий. Для отечественных философов было очевидно, что не международные конвенции и не гуманитарные организации ограничат вооруженное насилие, а воспитание души солдата в христианской добродетели. Настоящий христианин никогда не применит насилия больше, чем это необходимо, ибо он знает, что насилие несправедливо. «Смысл участия христиан в деле вражды, насилия и даже убийства, — пишет Ф.А.Степун в произведении «Христианство и политика», — заключается только в том, что, борясь, воюя, казня и убивая, они не в силах делать все это с чистой совестью»¹².

В понимании нравственного смысла войн основное направление отечественной религиозной философии вынуждено было вступить в полемику с толстовством. И, пожалуй, нельзя раскрыть основное содержание русской этики войны без сравнения его с учением-антиподом. Все отечественные философы XX века признавали Л.Н.Толстого гениальным художником и крупнейшим мыслителем-моралистом, но с его основными философскими положениями согласиться не могли. Л.Н.Толстой полагал, что если на войне происходят столь чудовищные преступления, как убийства, то в ней нет и не может быть ничего хорошего. Убийство нельзя оправдать никакими целями, никакой священной борьбой, и какими бы словами его ни прикрывали, оно все равно остается убийством. Те же люди, которые все же пытаются его оправдать — лицемеры и преступники. Ни защита родины, ни защита мира не могут оправдать насилия, которое есть зло.

Русские религиозные философы соглашались с Толстым, что все люди должны стремиться исключить насилие из своей жизни; также они были согласны с тем, что злом нельзя отвечать на зло, а надо творить добро. Однако они не считали всякое применение силы злом: важен мотив этого действия. По И.А.Ильину, написавшему в опровержение идей Толстого целую книгу «О сопротивлении злу силою», таким мотивом должна быть жер-

твенная одухотворенная любовь, а сам пресекающий поступок должен быть «бескорыстным принятием своей личной неправедности в борьбе со злодеем как врагом Божьего дела»¹³. В ответ на заповедь Толстого «не противься злу силой» Ильин выдвигает максимум «противиться злу из любви» и разъясняет ее: «...из любви отдавая все свое, где это нужно; из любви понуждая и пресекая, где нужно; из любви уговаривая и из любви казня, и из любви не отдавая ничего своего, если это «твое» есть больше, чем твое, если оно есть в то же время — Божие: святыня, церковь, родина...»¹⁴. Ильин жестко критикует Толстого за то, что он называл защитников родины такими же убийцами, как и обычных бандитов: «Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закаляемый им дракон»¹⁵. Для христианина нравственным идеалом должен быть Иисус Христос, соответственно и вести себя он должен стремиться как Спаситель. А разве Он когда-либо осудил воинское служение, сказал, что быть солдатом означает быть отступником от веры? Нет, а Толстой это делает.

Другие русские религиозные философы не посвящали специально проблеме допустимости насилия целые исследования, подобно «О сопротивлении злу силою», но к идеям Толстого у них было схожее с И.А.Ильиным отношение. Они обращали внимание на то, что абсолютного добра в нашем мире не бывает, вместо него существует лишь иерархия добра. Применять оружие против людей — большое зло, но применять оружие ради спасения людей от преступников — может быть немалым благом. В то же время ненасильственное сопротивление врагу ни в коем случае его не остановит, а, напротив, может придать ему уверенности, и он совершит еще множество злодеяний. Лучше вовремя пресечь зло силой, чем потом встретиться с еще большим злом, на обуздание которого сил может не хватить.

Основное отличие в отношении к войне толстовца и христианина можно выразить так: толстовец осуждает войну и в ней не участвует, христианин также осуждает войну, но в ней участвует, добываясь тем самым, чтобы война не уничтожила ни христиан, ни толстовцев, ни кого-либо другого. Но эта с первого взгляда противоречивая позиция с точки зрения русских религиозных философов нравственно выше толстовской, о чем очень верно говорит Н.А.Бердяев: «Виновность бывает нравственно выше чистоты. Это — нравственный парадокс, который следует глубоко продумать. Исключительное стремление к собствен-

ной чистоте, к охранению своих белых одежд не есть высшее нравственное состояние. Нравственно выше — возложить на себя ответственность за ближних, приняв общую вину»¹⁶. Несмотря на то, что христианское учение противится войне, христианин считает своим долгом взять грех участия в вооруженной борьбе на себя, поскольку, во-первых, не желает еще большего распространения зла, во-вторых, освобождает от этого греха своего ближнего. Таков важнейший вывод русской религиозной философии XX века.

Для того, чтобы воину было под силу вынести основное нравственное противоречие войны, связанное с необходимостью убивать, не превратившись при этом в жестокого убийцу, а также для того, чтобы он мог выполнить свой долг по защите Родины, он должен обладать сложной системой нравственных добродетелей. Их обоснование и воспитание — одна из важнейших задач этики войны, т.к. боевой дух солдата всеми великими полководцами мировой истории считался всегда ключевым фактором победы.

С начала XX века любая военная стратегия планировала вести сражения в трех стихиях: на земле, на воде и в воздухе. После второй мировой к ней добавилась четвертая — душа воина. Стали разрабатываться идеи информационной войны, манипулирования сознанием, появились первые образцы психотропного оружия. Им ставилось задачей так изменить психику воина, чтобы он навсегда потерял возможность сопротивляться. Сегодня считается очевидным, что войну выиграет тот, кто сумеет расстрелять души солдат противника и сохранить неразрушенными души собственных воинов. Как правило, задача военной педагогики и пропаганды с первого дня войны состоит в том, чтобы доказать каждому бойцу: война ведется ради жизненно-важных интересов его страны, ради высших нравственных идеалов; она — не действие безличного государства, а совершенная необходимость для Родины, а значит, личное дело каждого ее гражданина. «Чем выше идеалы, за которые борется армия, тем доблестнее ведет она себя на войне»¹⁷, — отмечал генерал и талантливый писатель П.Н.Краснов.

Главная цель воспитания воинских добродетелей — помочь бойцу преодолеть страх, который все время преследует его на войне. Полностью ликвидировать страх невозможно, но можно его существенно ослабить и не дать ему повлечь состояние панического бегства. Нужна эмоция, не менее сильная, чем ужас

смерти, требуется особо сильное переживание, благодаря которому воин смог бы преодолеть страх и рисковать своей жизнью. Русские философы войны почти единогласны в разрешении вопроса: таким духовным стимулом должна стать Святыня в сердце воина, в сравнении с которой жизнь кажется значительно менее ценной. Такими Святынями могут быть вера в Бога (в бессмертие души), верность Родине, любовь к своему народу. Они, по мысли русских религиозных философов, составляют ядро добродетелей воина-патриота. На их основе формируются другие качества, воспетые многими военными писателями. Так мыслители русской военной эмиграции (А.А.Керсновский, П.Н.Краснов, Н.Н.Головин и др.) считают незаменимыми для бойца добродетели мужества, храбрости, отваги, инициативы, ответственности, героизма, дисциплины, трудолюбия, веры в свои силы, чувства единения, чести, ума, воли, решимости победить и, как важнейшая добродетель для полководца, — вера в рядового бойца.

Но воспитать добродетельных воинов мало; надо еще суметь составить из них армию, способную надежно защитить общество от любого вооруженного насилия. «Армия представляет собою единство народа, — отмечал И.А.Ильин, — его мужественное начало; его волю; его силу; его рыцарственную честь»¹⁸. Русские религиозные философы всегда защищали точку зрения, согласно которой презрительно относиться к своей армии, тем более к воюющей армии, означает не ценить готовности воинов в любую минуту отдать свою жизнь за своих соотечественников, за право нации творить свое историческое бытие. Необходимо помнить, что воюет *наша* страна и *наша* армия и умирают ее воины за *нас*, ради того, чтобы мы могли спокойно жить. Желать поражения своей стране можно только в одном случае: если она ведет несправедливую захватническую войну. В остальных случаях радоваться неудачам своей армии — нравственное преступление. Но и армия в таком случае должна быть достойна всенародной любви и действительно быть носителем нравственной идеи мужества, героизма, служения своим ближним. Ей не только следует забирать духовные силы общества, но и самой оказывать на него положительное влияние. В идеале армия и общество должны соотноситься так, как это выразил В.В.Розанов в первый день Первой мировой войны: «Ныне мы все воин, потому что наша Россия есть воин, а с Россией — мы все»¹⁹.

При формировании армии следует избегать двух опасностей: всеобщей воинской повинности и наемничества. Не по принуждению и не за деньги должен служить воин, а из любви к своей Родине. Главным критерием отбора в армию должно быть призвание человека к воинской службе. На нее должны поступать молодые люди, вдохновленные романтическим пафосом защиты Родины от всякого зла, знающие военную историю, мечтающие о боевых подвигах и победах, о достижении народной любви, славы и доблести. По степени развития нравственно-патриотических качеств в армии должны служить лучшие люди страны, и для русских философов, рассуждавших о войне, не было сомнения в том, что многочисленные народы России все вместе смогут найти для этой цели 700–800 тысяч человек.

Если давать общую характеристику русской религиозной этики войны XX века, то стоит заметить, что ее нельзя обвинить в излишнем милитаризме или национализме, т.к. она, в первую очередь, является частью христианской этики, но, с другой стороны, ее нельзя назвать излишне пацифистской, т.к. она не учит оставлять покусившегося на высшие духовные Святыни врага безнаказанным. Нахождение золотой середины между универсальным христианским миролюбием и охранительным государственным патриотизмом было главной задачей русской религиозной этики войны. Эта задача актуальна и сейчас, т.к. России необходимо иметь сильную армию и флот, надежную систему их комплектования, четко выраженную государственную военную доктрину и, как необходимую нравственную основу для всего этого, этику войны, которая помогла бы человеку следовать идеалам добра как в страшных обстоятельствах войны, так и во время армейского служения мирных дней.

Примечания

- ¹ *Серебрянников В.В.* Социология войны. М., 1997. С. 13.
- ² Там же. С. 7.
- ³ *Образцов И.В.* Военная социология: проблема исторического пути и методология // Социс. М., 1993. № 12. С. 4–19.
- ⁴ *Франк С.Л.* О поисках смысла войны // Русская мысль. М., 1914. № 12. С. 126.
- ⁵ *Карсавин Л.П.* Церковь, личность, государство // *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 427.
- ⁶ *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 172.
- ⁷ *Ильин И.А.* Духовный смысл войны // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9–10. М., 1999. С. 14.
- ⁸ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 310.
- ⁹ *Ильин И.А.* Основное нравственное противоречие войны // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. М., 1999. Т. 5. С. 9.
- ¹⁰ *Керсновский А.А.* О природе войны // Военная мысль в изгнании: Творчество русской военной эмиграции. М., 1999. С. 21.
- ¹¹ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М., 1999. С. 142–143.
- ¹² *Степун Ф.А.* Христианство и политика // *Степун Ф.А.* Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 189.
- ¹³ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. С. 205.
- ¹⁴ Там же. С. 152.
- ¹⁵ Там же. С. 126.
- ¹⁶ *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 171.
- ¹⁷ *Краснов П.Н.* Душа армии // Душа армии: Русская военная эмиграция о морально-психологических основах российской вооруженной силы. М., 1997. С. 141.
- ¹⁸ *Ильин И.А.* Борьба за Россию // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9–10. М., 1999. С. 387.
- ¹⁹ *Розанов В.В.* Война 1914 года и русское возрождение. Пг., 1915. С. 4.

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин) 3

Р.Г.Апресян

Ресентимент и историческая динамика морали 27

А.В.Прокофьев

Человеческая природа и социальная справедливость
в современном этическом аристотелианстве 41

Л.В.Максимов

О когнитивизме Канта 65

А.В.Разин

Модели нравственного поведения 74

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

Б.Н.Кашиников

Концепция общей справедливости Аристотеля:
Опыт реконструкции 89

М.А.Корзо

О полемике янсенистов и иезуитов
о благодати и свободе воли 118

О.В.Артёмьева

Концепция морали в этическом интеллектуализме
Нового времени 132

О.П.Зубец

Об аристократизме 151

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

В.Н.Назаров

Опыт хронологии русской этики XX века:
второй период (1923–1959) 169

Е.Д.Мелешко, А.Ю.Каширин

Философия Толстовства:
Идея духовно-монистического миропонимания 192

И.А.Белая

Буддизм как теоретический источник учения
сознания жизни Л.Н.Толстого 203

А.А.Скворцов

Этические проблемы войны в русской
религиозной философии XX в. 216

Научное издание

Этическая мысль

Выпуск 2

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*

Технический редактор: *А.В.Сафонова*

Корректор: *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 04.10.01.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 14,43. Уч.-изд. л. 12,49. Тираж 500 экз. Заказ № 027.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14